שו"ת

משיב דבר

חלק ראשון. וחלק שני.

אשר השיב לשואליו בדבר ה' הלכה למעשה

רבינו הגדול הגאון האמתי המפורסם בכל קצוי ארץ זקן ויושב בישיבת „עץ חיים" דוולאזין כחמשים שנה רשכבה"ג גדול מרבן שמו מו"ה **נפתלי צבי יהודא ברלין** זצלל"ה.

ר"מ ואב"ד **דוולאזין** בעל המחבר „העמק שאלה" על השאלתות ו„העמק דבר" על התורה.

בהוצאות **אשת** הגאון זצלל"ה **ובניה**.

ווארשא

בדפוס ר' מאיר יחיאל האלטער ור' מאיר אייזענשטאדט נאלעווקי 7

שנת תרנ"ד לפ"ק

Сеферъ Мейшивъ Доворь

т. е. РЕСПЕНЗЫ.

Соч. Раввина Г. Л. БЕРЛИНА.

ЧАСТЬ I.

въ Типографіи М. И. Гальтера и М. Айзенштадта, Налевки № 7.

ВАРШАВА 1894 г.

Дозволено Цензурою
Варшава, 20 Іюля 1893 года.

שו"ת

משיב דבר

והוא תשובות להלכה למעשה אשר השיב לשואליו דבר ה' זו הלכה בכל מקצעות שבתורה, ע"פ יסודות חזקים ומקורים נאמנים מש"ס בבלי וירושלמי, ומדברי רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל אשר מפיהם אנו חיים. בראיות מוכיחות וברורות ומגלה עמוקות להכריע בצדק היוצא מהם לדינא. ועוד יבוא בהספר הזה ענינים ומאמרים הרבה נחוצים והערות יקרות בדברי רבותינו ז"ל האחרונים, כאשר עיניך תחזינה בפנים הספר.

מאת רבינו הגדול הגאון האמתי אביר הרועים מאור הגולה, אשר קבץ ורבץ ועשה פעלים לתורה והעמיד תלמידים הרבה לאלפים בכל אפסי ארץ, כקש"ת מו"ר נפתלי צבי יהודא ברלין זצללה"ה אב"ד ור"מ בבית התלמוד הגדול ישיבת עץ חיים דוולאזין כחמשים שנה.

ואלה הספרים אשר יצאו לאור הדפוס בחיי רבינו המחבר זצללה"ה:

א) **העמק שאלה**, פירוש ובאור גדול על השאלתות דרב אחאי גאון: ראשית גבורתו א) את מקורו הראה מש"ס בבלי וירושלמי ותוספתא ספרא ספרי ומכילתא ומדרשי רז"ל. ב) אזן וחקר גירסאות ונוסחאות בראיות נכונות. ג) הניף ידו לברר וללבן שיטות עמוקות וסוגיות חמורות הנוגע לכל דברי השאלתות, ואגבן העמיק והרחיב לשקול ולספור ולדקדק באותיותיהן של רבותינו הראשונים ז"ל מפרשי הש"ס רש"י ותוס' וכו', ובפוסקים בה"ג ורי"ף ורמב"ם וכו' והיוצא מהם לדינא ויישב תמיהות רבות ועצומות לאמתה של תורה.

ב) **העמק דבר**, **והרחב דבר**, פירוש גדול על התורה: בהעמק דבר הואיל להעמיק וליישב פשט הכתובים ע"פ דרשות חז"ל ולהוכיח כי אין בהם שנויים חסרים ויתרים, ובינה בכמה מקראות להוציא מהם אהבת התורה ויראת ה' טהורה. ובהרחב דבר ירחיב הדברים במקראות נ"ך ובדברי חז"ל ודרושים יקרים אשר יסתעפו מפירוש העמק דבר.

ג) **רנה של תורה**, פירוש על שה"ש בדרך ארוכה וקצרה, בו יבואר כי השיר הקדוש מיוחד ביחוד על אהבת ה' לישראל ע"י עיונה של תורה, ונלוה אליו מאמר יקר בשם **שאר ישראל**.

ד) **אמרי שפר**, פירוש יקר על הגדה של פסח.

ועוד השאיר אחריו ברכה הרבה כת"י: פירוש נחמד על הספרי באריכות גדול ובבירור כמה הלכות, בונה יסודותיו ע"פ דברי הראשונים ז"ל: חידושים על כל הש"ס בקובצים מיוחדים על כל מס' ומס' אשר כולן נאמרו ונשנו בישיבת עץ החיים, עומדים לדפוס כאשר יעזור ה'. ועוד כמה כת"י יקרים ומסולאים מפז:

ווארשא

בדפוס ר' מאיר יחיאל האלטער. ור' מאיר אייזענשטאדט, נאלעווקי 7

שנת **תרנ"ד** לפ"ק

הקדמת הגאון המחבר זצ"ל.

הנני מוציא לאור הדפוס בעזר ה' שו"ת שזכיתי להשיב דבר ה' זו הלכה למעשה למי ששאל ממני. ובאשר לא היה בדעתי בשעה שכתבתי איזה תשובה להוציא לאור הדפוס ולעשות מזה חבור והלכה בישראל גם לאחר מותי. ע"כ לא הארכתי כי אם לפי צורך הענין, רק אחר שזקנתי ושבתי ונדכיתי ביסורין בעוה"ר כי אחזני השבץ בחצי גופי השמאלית, ובאתי לפ"ק ווארשא המעטירה להתרפאות בקרב אנשי שם עושי חסד וצדקה כהררי אל אשר בקרבה. והרבה מהם מתעסקים עמדי בפרנסתי. המקום ית' יזכרם לטובה וישלם להם גמולם לכל איש כפי פעלם. והמה המתעסקים עמדי השיאוני ויכלו לי, להוציא התשובות לדפוס. ואם כי לא עצרתי כח בחליי לחזור ולעיין בכל התשובות אם יצאו מת"י כהוגן, וגם כי הרבה מהם כתבתי בעודני צעיר לימים. ולבא דאינשי אינשי וכמו ברב אשי בריש פרק הזהב דנשתנה דעתו והסכמתו בימי זקנותו מאשר החליט בימי נעוריו. ומה תאמר נפשי לבטוח על דעת נעוריי, ויד עניי הדעת אנן. אבל מה אעשה ואין בי כח עתה לזה. הנני קורא שם הספר **משיב דבר**. והנני מחזיק טובה להמסייעים להוציאו לאור. המקום יתברך ירים קרנם ויאיר עינם בעסקיהם ובכל צביונם. וככה יבורכו כל אשר יהיו לי בעזר ההדפסה המרובה הלזו. והנני מחלה בזה פני ה' אשר היה עמדי להוציא הרבה ספרים ולהגדיל תורה בישיבה הק' **דוולאזין** שישמרני ויזכני להוציא הלכה למעשה לאור האמת. כי היא התכלית והחותמת. הנני הכואב ומצפה לישועה הבא עה"ח יום ה' לסדר והזרתם את בני ישראל. שנת תרנ"ג לפ"ק.

נפתלי צבי יהודא בא"א מו"ה **יעקב ברלין** ז"ל.

התנצלות מהמביאים לביה"ד.

מפאת כי השו"ת נדפסו, אחר שנסתלק הרב הגאון המחבר זצוק"ל, לכן לא שמרנו לדייק היטב בתארי הכבוד כאשר נכתבו בפנים התשובות, מפני אהבת הקצור, ואת הרבנים הגאונים הסליחה. וכן מצאנו גם פה מקום להעיר כי רק מפני מהירות ההדפסה, נפלו שגיאות אחרות, והם יהיו מתוקנים בלוח הטעות שבסוף הספר.

שו"ת משיב דבר
חלק ראשון

סימן א

להמופלג ושנון מו"ה אהרן נ"י.

אשר העיר מעל' את דברי המג"א (בסי' ט' סק"ח) אשר כתב בפשיטות דרשאי לעשות ציצית של צמר בטלית של פשתן ע"י הפסק כנף עור, ומעל' כ' מסברא כיון שאין הציצית ראוי להתחבר עם הטלית אינו פוטר ע"י הפסק ג"כ והביא ראיה לדבריו מיבמות (ד' ד) שהקשה הגמ' טעמא דכתב רחמנא צמר ופשתים הא לאו הכי לא. הא תני דבר"י כל מקום שנאמר בגדים צמר ופשתים וכו' ואי איתא לדברי המג"א מאי ראיה דלמא מיירי ע"י הפסק עור, והוסיף אני דשערי תהלים לא ננעלו, חדא נוכל לאמר לפי מה שכתב הס' יראים דהא דהפסק עור בין פשתן לצמר מותר מחלוקת תנאים היא במס' כלאים (פ"י מ"ט) ור' יוסי אוסר. וא"כ נוכל ליישב דהגמ' ביבמות מקשה אליבא דר' יוסי. ועוד יש ליישב דבאמת עיקר הדין אם הכנף של עור מחויב בציצית מדינא פלוגתא היא בגמ' מנחות (ד' מ:) ורבא דדריש הכנף מין כנף סבר דאזלינן בתר עיקר בגד, והיכא דטלית של בגד וכנפיה של עור חייב בציצית ורב אחאי אזיל בתר כנף ולדידי' הדין איפכא עי' פי' רש"י שם. והיכא דהכנף של עור פטור כמבואר שם, והגמ' ביבמות שם לא ידע עוד מהא דרבא דדריש הכנף מין כנף. וע"כ דריש הכנף כרב אחאי דאזלינן בתר כנף. וממילא היכא דהכנף של עור פטור לגמרי מן ציצית, ושפיר הקשה מהא דתני דבר"י דלסברת המקשן ליתא כלל הך דינא דהמג"א ולדידן דפסקינן כרבא דדריש הכנף מין כנף ואזלינן בתר עיקר בגד, כמבואר בשו"ע (סי' י' ס"ד) דחייבת ושפיר פסק המג"א דלענין כלאים מותר ע"י הפסק כנף עור:

אולם אחרי העיון ראיתי להיפוך דיש להביא ראי' מסוגיא דיבמות להמג"א דלפי המסקנא דגמ' דכתב רחמנא גו"פ ללמד דפשתן פוטר בשל צמר, ועשה דוחה ל"ת. ולכאורה קשיא נימא דאין עשה דוחה ל"ת משום דחמיר מיני' כדאיתא שם (ד' ז) וקרא קאתי היכא דיש הפסק עור, וצריכא קרא דפוטר באופן זה, אלא ע"כ דפשיטא להגמ' דלהא לא מצרכינן קרא יתירא דפשוט הוא דמותר, וכי תימא אכתי מ"מ קשיא נימא דהכתוב מיירי בהפסק עור, וקמ"ל דאע"ג שאינו מינו דהכנף, ועיין במנחות שם (ד' לח) וברש"י (לט ע"ב) בד"ה חוטי הא ל"ק דכיון דהכנף של עור והחיוב הוא משום עיקר הבגד ובזה לא משכחת מינו דהכנף כלל, ומגד הסברא פוטר כל חוטין שיהיו את הבגד, ובטלית של צמר או של כלך וכנפיה של משי עושה ציצית של משי, ורבא דס"ל כל המינין חייבין בציצית דהכנף מין כנף כתיב דבזה שייך מין דהכנף אבל בכנפיה של עור דלא משכחת מינו דהכנף עושה איזה חוטין שיהיו ומשו"ה קאמר רבא במנחות דהיכא דכנפיו של עור אזלינן בתר עיקר הבגד וחייבת ומשום הא לא איריא, עכ"פ מיהא קשיא נימא דקמ"ל דאע"ג דכלאים אסור מ"מ פוטר בהפסק עור אלא ודאי דלא צריך קרא לכך:

ובזה שהקשה מע"כ עוד מפי' רש"י במנחות (ד' לט:) דהא דאמר שמואל משמי' דלוי דחוטי צמר פוטר בשל פשתן, ופירש"י שם דקמ"ל דאע"ג דליכא השתא מין כנף דהוי של צמר בין דתכלת פטרי לבן נמי פטרי בו' ולא קא מפרש דקמ"ל ברבותא דאע"ג דאיכא איסור כלאים וע"כ מיירי בהפסק עור דליכא בלאים ומ"מ פוטר דוקא במקום דאיכא תכלת, ומוכח דלא כהמג"א. ולדעתי אין מפירש"י שום קושיא להמג"א דרש"י לא מיירי בהפסק עור בלל דאי גימא בפי' כש"כ דלהכי לא קמפרש רש"י הרבותא משום כלאים משום דמיירי בהפסק עור הלא מ"מ קשיא גם לטעמי' אמאי לא פירש"י באמת בלא הפסק עור, והרבותא הוא משום בלאים כפי' התוס' בד"ה לבן, אע"כ דרש"י לא רצה לפרש הרבותא משום כלאים מפני כמה טעמים חדא דנוכל לומר דרש"י יסבור דבלאים הותרה אף במקום דליכא תכלת דלא כפי' התוס' דעיקר הוכחת התוס' הוא משום דקשה לסו מהא דריש לקיש במנחות (ד' מ ע"א) דכיון דאפשר במינן לא דחי כיון דאתה יכול לקיים שניהם עיין תוס' שם ד"ה כינן, וגם להתוס' גופייהו לא פשיטא להו הך חילוקא כמבואר שם באותו הדיבור א"נ מדאורייתא שריא ורבנן הוא דגזרי. אבל רש"י יסבור דמותר אפילו במקום דליכא תכלת והך מימרא דשמואל (ד' לט) דחוטי צמר פוטר בשל פשתן, ע"כ מיירי במקום דאיכא תכלת כדמוכח שם בגמרא מהא דאיבעיא להו חוטי פשתן מהו שיפטרו בשל צמר, לכך מפרש רש"י דעיקר הרבותא משום דליכא מין כנף כמבואר הוכחה לזה דרש"י מפרש בהדיא המתניתין דתכלת אינו מעכב את הלבן דאי עביד ארבעתן לבן יצא ע"ש בפי' רש"י. ואף אם נרצה לדחות דבאמת שמואל מפרש המתניתין דהא דאינו מעכב רק להקדימי ע"ש (בדף לח ע"ב) וא"כ נוכל לומר דלדידי' רק במקום דאיכא תכלת, בכ"ז מיושב פירש"י מהך טעמא גופי', דלא רצה לפרש הרבותא בהך מימרא דשמואל משום כלאים דהא זה ידעינן מהא במפרש שמואל לעיל המתניתין דלבן אינו מעכב את התכלת לא נצרכה אלא לסדין בציצית (והתם סדין הוא פשתן עיין רש"י (ד' מ) ד"ה סדין דמצוה לאקדומי לבן ברישא וכו' וממילא מוכח מזה לשמואל דמשום כלאים מותר ומיושב בזה קושית התוס' בד"ה לא) וא"כ ל"ל לשמואל למימר הך מימרא דחוטי צמר פוטר בשל פשתן לכך קמפרש רש"י דעיקר הרבותא משום דליכא מין כנף ובאמת מיירי היכא דאיכא כלאים ולא צריכינן לדחוק דרש"י מיירי בהפסק עור דבאמת בהפסק עור לא שייך פירש"י דהרבותא משום מין כנף דבזה האופן לא שייך הכנף מין כנף כלל כמש"כ לעיל. ולוא מיירי בזה האופן רק בלא הפסק עור ושייך בזה הרבותא דמין בנף, והיינו מימרא דרבא (ד' ד) ובכ"מ רבא רמי הכנף מ"כ וכתיב גו"פ הא כילד גו"פ פוטרין בין במינן וכו' ועיקר הרבותא דצמר ופשתים אף דאינו ממין כנף:

ועפ"י דהך החידוד נוכל לומר דלהכי לא מפרש רש"י הרבותא משום כלאים דליתא דפוטר קשה לרש"י דלימא מותר כקושית רש"י (דף מ) בהא דסדין בציצית ב"ש פוטרין, ואליבא דב"ש שפיר קמפרש רש"י דלהכי תני ב"ש פוטרין משום דס"ל ציצית חובת טלית ואף דלא כהלכתא היא מכל מקום נוכל לומר דבית שמאי יסברו זה. אבל על שמואל תסתר הקושיא דל"ל למימר פוטר ועדיפא הוי ליה למימר חוטי צמר מותר. ולומר דשמואל יאמר דלא כהלכתא דחוק ליה לרש"י לומר כך במימרא דאמוראי ומפני זה לא רצה לפרש דהרבותא משום איסור כלאים, רק אף היכא דליכא איסור בלאים קא משמע לן הדין דפוטר אף היכא דליכא מין הכנף דבה ליכא איסורא. אבל התוספות שפיר קא מפרש דהרבותא משום כלאים, ולא קשיא לדידהו דהול"ל ליתנא דמותר. משום דהתוס' לטעמייהו אזלי בסוכה (דף ל) ד"ה מתוך, דשמואל מודה דבדאורייתא חיים משום מצוה הבאה בעבירה. ולדידהו היכא דאיכא איסורא אף בדיעבד לא יצא ושפיר קאמר הך לשנא דפוטר ואשמעינן דהיכא דאסור כגון לפי האיבעיא בחוטי פשתן בשל צמר דאסור או אף בדיעבד לא יצא ואינו פוטר. ושפיר נקיט האי לישנא דפוטר ואינו פוטר כמשמעו לאשמועינן הדין דהיכא דיש עבירה אינו פוטר כלל, ואינו דומה להא דסדין בציצית ב"ש פוטרין, דהתם ודאי אין הלשון מדויק לפירש"י דב"ש מחייבי סדין בציצית אלא דס"ל דתכלת לא פטרי משום דהוי כלאים דלא דריש סמוכין, ועיקר הדין קמ"ל דכלאים בציצית אסור שפיר נשארו התוס' בקושיא דהכי מיבעי ליה למימר ב"ש אוסרין, ולא נוכל לומר דקמ"ל הך דינא דמצוה הבאה בעבירה הוי ליה למיתני ב"ש אומרים אינו פוטר והוי ידעינן דאף בדיעבד אינו פוטר והיכא דקמ"ל הדין דאסור לא שייך למיתני הלשון דפטורא דלפירש"י הוא ההיפך מהוראת הלשון במובן אבל בהך דשמואל דהלשון פוטר הוא כמשמעו ועיקר הקושיא דהל"ל מותר נוכל לומר בפשיטות דקמ"ל דהיכא דאסור אינו פוטר אפי' בדיעבד, ולא דמי ג"כ להא דאיתא בריש יבמות (דף ג) ומאי איריא דתני פוטרות ליתני אוסרות דהתם אי תני אוסרות אין טעות דמ"מ פוטרות כיון שאין באן יבום כלל, משא"כ אי תני פוטרות עדיין יש לטעות

לטעות כמ"ש התוס׳ שם אבל הכא להיפך כיון דאמר אינו פוטר וע"כ משום כלאים הוא דאסור ומשו"ה אינו פוטר. אבל רש"י מיאן בזה דלשיטת רש"י אף דאסור יכול להיות דבדיעבד מותר דשואל לא חיים למצוה הבאה בעבירה אף בדאורייתא, נמצא דרש"י ותוס׳ לטעמייהו אזלי בדעתא דשואל במצוה הבאה בעבירה אבל לכ"ע לא איירי בהפסק עור, ומש"כ דיש לגזור שלא יעשה אף בלא עור ליתא שהרי כיון שטורח לעשות כנפות עור וע"כ משום חשש כלאים שוב אין מקום לגזור וכמו דאיתא בסוכה (ד׳ יב) גבי חוטט בגדים דליכא גזירת אוצר, ע"ש פירש"י ד"ה אמר לך ר"י אבל נענע כשר דהא אסיק אדעתא לתקן כו׳ ובגיטין (דף סב) השתא תקוני קא מתקן כו׳ וזה פשוט:

ידידו **נפתלי צבי יהודא ברלין.**

סימן ב

להרב וכו׳ בעהמ"ח ספר **משנה ברורה.**

הנה בעיקר הדין שהחליט כתר"ה דכל שאינו יוצא בציצית מחמת פסול הטלית הייינו שאין בו כשיעור ה"ז עובר בשבת משום הוצאת משא ברה"ר, זהו כמעט נגד כל הראשונים ואחרונים כאשר יבואר, הן רש"י בשבת (ד׳ קלט) פי׳ בהדיא דדוקא תכלת חשיב שהוא יקר המציאות כידוע וע"ז חייב אם הוציא היכא דליכא מצות ציצית אבל על לבן אינו חייב דלא חשיבא, והתוס׳ בשם ר"ת פי׳ גם בלבן אבל דוקא באופן דעשה ג׳ ציצית כשרים ודעתו ליתן רביעית הא בלא זה ודאי לבן לא חשיב. ועיקר מה שהכריחם להתוס׳ לפרש כן תלוי בסוגיא דמנחות (ד׳ לז ע"ב) דבינא אמר הא דר"ה איכא בינייהו דאמר רב הונא היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב חטאת ורש"י פירש וכו"ע אית להו דר"ה משום דרש"י לטעמי׳ אזיל דר"ה קאמר לענין תכלת דוקא ומשו"ה לא מצי רש"י לפרש דפליגי בדר"ה, אבל בהלכות גדולות מבואר דהפירוש בגמ׳ דפליגי בדר"ה ורב הונא קאי דלא כר׳ ישמעאל. וכן הוא בשאילתות (פ׳ שלח), וא"כ מבואר לדידהו דרב הונא איירי בשעשה ג׳ ציצית שלמים וכן נמי פי׳ התוס׳ משום דדעתו להשלים, ובאמת הכי מדויק לשון המאמר היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה ואי נימא דמיירי בציצית פסולים הכי מיבעי ליה למימר היוצא בציצית שאינן עשוין כהלכתן, והוי ידעינן דקאי על הטלית שיש בו ציצית כהלה וכלשון המשנה דשבת ולא במחט הנקובה היינו בגד שיש בו מחט, ומדקאמר ר"ה היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה ע"כ מיירי שהציצית באמת כשרים רק הטלית אינה כהלכתה היינו שחסר אחת והאיסור משום דדעתו להשלים אבל באין דעתו להשלים ליכא איסורא גבי חוטי לבן משום דלא חשיבי ובטלי לגבי הטלית, והכי החליט רבינו הגר"א שם (בסי׳ יג סק"א) והפ"מ עצמו בסק"ג:

הן אמת שמלשון המחבר (בסי׳ י ס"ז) גבי חציו סתום וחציו פתוח מטילין לחומרא ואין יוצאין בו בשבת, דנראה לכאורה היכי שאין הטלית כהלכתה אסור לצאת בו בשבת אולם באמת נדחק בזה הפמ"ג (בס"ק יא) משום דספק הוא וחשיב יותר ואם שזה באמת לא נראה ודחוק הוא. ובאמת משו"ה נשאר הגרע"א (בסי׳ יג) בצ"ע אבל אין אחד מגדולי האחרונים שיחליטו דאפילו חוטי לבן חשיבי אפילו אין דעתו להשלים ואף דמהפ"מ (בסי׳ יא סק"ב) במש"כ ושם משמע וכו׳ לא נראה הכי בכ"ז הדברים אמורים להלכה כרבותינו הראשונים דס"ל דציצית לבן בטלי ולא חשיבי אם אין בדעתו להשלים. הן אמת שבגדולי הראשונים היו איזה מחמירים שלא לצאת בשום טלית בשבת וא"כ ס"ל דגם לבן חשיבי ולא בטלי אבל כבר דחה הרא"ש בתשובותיו בכלל שני (סי׳ טו) שחומרא שאין בה טעם היא ואם שדחה מפני טעם אחר ג"כ משום דתכלת אינו מעכב הלבן והשני חוטין יתירין לפי דעתו ז"ל שעושין לזכר תכלת אין בהם איסור הוצאה. אבל אין בדברים אלו טעם כעיקר אם לא שנבוא לטעם השני דאף לפי דעתם דהראשונים משום שאינה מצוילת כהלכתה אפ"ה מותר לצאת בשבת משום דחוטי לבן לא חשיבי ובטלי אם אין דעתו להשלים כאמור ועיין בד"ח סק"ח על הרא"ש בהל׳ ציצית שמביא שם באריכות וגם הובא בב"י

ובאמת אם לא נחליט זה הפסק ודאי יותר טוב שלא לצאת בשבת בשום טלית שלא נמלט ממחלוקת הראשונים ומכ"ש בארבע כנפות של פשתן כידוע. ואע"ג שאנו יוצאין ידי מצות ציצית וגם מברכין עליהן אין דומה איסור שבת דחמיר טובא לאיסור ברכה לבטלה. תדע דבשבת (דף קלו) מקשה הגמ׳ מימהל היכי מהלינן וקאמר ראב"א מלין אותו ממה נפשך וכו׳ ולא מקשה הגמ׳ האיך מברכין דהוי ספק ברכה לבטלה ועל זה לא שייך התירוץ דראב"א אלא אינו דומה זל"ז כלל והדברים עתיקין ומבוארים במקום אחר בחיבורי הע"ש (שאילתא קסז, שילהי אות יז בס"ד). ועיין בתשובות שבות יעקב דלכן מברכים על ציצית של פשתן לפי שסלשה עמודי ההוראה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שהב"י נשען עליהם בכל הוראותיו סברי הכי. אבל לענין שבת היה להיות אסור משום חשש איסור סקילה, אלא אנו נושאין טליתים משום דאנן קיי"ל אם כפירש"י דדוקא תכלת חשיבי אם כפי׳ התוס׳ משום דדעתו להשלים חשיבי. אבל אנו שאין דעתנו להשלים לא חשיבי ובטלי:

והמחבר בשו"ע (סי׳ י ס"ז) שהבאנו לעיל שמספק אין יוצאין בו בשבת נוכל לדחוק ולייטב דמיירי באופן דמכוון ובדעתו להסירם מזה הטלית ועיקר הרבותא אשמועינן דלא נימא כיון דמספק מחויב הטלית בציצית ממילא רשאי לצאת בו, וכמו שהקשה ע"ז הגרע"א (בסי׳ י) קמ"ל דמ"מ אסור לצאת בו בשבת אבל לענין חשיבות לא מיירי ומיירי דוקא בדעתו להסירן וחשיבי עליו בודאי משא"כ סתם ציצית לבן ואין בדעתו להסירם קיי"ל דלא חשיבי ובטלי. גם מה שכתב מע"כ על הדין דהט"ז באם נפסקו כל הד׳ ציצית ולא נשאר בהם כדי עניבה מותר לצאת בהם בשבת משום דבטלים לגבי הבגד. וכתב מע"כ דאם נשארו איזה חוטים כשרים דעתו עליהם וחשיבי ולא בטלי. והביא הכי בשם הגר"ז מדיוק לשון הרמב"ם אין הדברים נראים ומעולם לא כיון הרמב"ם לזה במה שכתב וז"ל מפני שאותן החוטין חשובין אלו וכן על החוטין היחידים שנשארו בציצית הפסולים אלא כוונתו על החוטין שבציצית הכשרים דהרמב"ם העתיק לשון הגמ׳ היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה, ומדהעתיק בטלית ולא קאמר היוצא בציצית שאין עשוים כהלכתן מיירי דהציצית עשוין כהלכתן, רק עיקר הגריעותא בהטלית שאין לו רק ג׳ כנפות ויפרש כפירוש בה"ג והשאילתות שהבאנו לעיל, והג׳ ציצית עשאן כהלכתן ודעתו להשלים ומשו"ה קאמר הרמב"ם דהחוטין חשובין הן אלו ואין לנו לדחוק בדברי הרמב"ם ולאמר דהלכה זו יהיה נגד רש"י ור"ת בתוס׳ שאין חייב על חוטי לבן אלא באופן שהם כשרים ודעתו להשלים עליהם. אבל אם הם פסולים אפילו יש בהם איזה חוטין טובים מסתמא יתלוש את כולה ולא יטריח עצמו להתיר הקישורים אם לא שדעתו באמת לעשות כן או שאין לו להשיג ציצית כשרים אחרים, וזה ברור:

המשך לענין הנ"ל.

על דבר אשר רמז לי מע"כ לעיין בהמשכלות עתה הנני רואה במ"ז אכן לא ידעתי שום קושיא ורומיא בפירש"י ממנחות דהא דמסיק רש"י במנחות דלר"י דסובר ארבע ציציות אין מעכבין מיירי ר"ה בעשה בפיסול אין הכונה דהחיוב הוא משום דעשה בפיסול אף בלא תכלת רק דהתם נמי עיקר החיוב משום התכלת דאית בו. ותכלת חשיבי ולא בטלי, רק דלא נחית לפרש בהדיא משום דסמיך אהא דכתב בשבת שם (דף קלט:), אלא כדי ליישב הקושיא ממימרא דאמוראי מוכרח רש"י לפרש החילוק דטלית משאר בגדים. אבל במנחות לא נחית רש"י לכל זה והכי מבואר בר"ן שם דלפירש"י אין חשיבות בציצית אלא בתכלת וחולק עם הרמב"ם עיין שם. ודעת הרמב"ם מכוון עם שיטת התוס׳ בשם ר"ח. וע"ז כוון הט"ז (בסי׳ י"ג) בלי פלפול וכונות עקלקלות. ולשון הרמב"ם ממש הוא לשון המחבר (בסי׳ ס"א) והא דמדייק מע"כ בלשון הרמב"ם דלשון חוטין מראה על חוטין יחידים אין שום דקדוק למאן דבקי בלשון הרמב"ם. ובאמת זהו דעת הגר"א והגרע"א, ודה"ח וח"א העתיקו לשון המחבר. וכשם שמבואר לשון השו"ע כן הוא דעתם ז"ל ואין להאריך בזה עוד:

אכן מע"כ החכים ליישב דעת הפמ"ג לחלק בין אם יש עלה לעשות בהכשר דבזה חייב אף באין דעתו להשלים משא"כ בחוטי לבן לחוד למ"ד דהתכלת מעכב אין להכשיר בשום אופן. או

בחוטי

בחוטי פשתן למ"ד דפסולים לגמרי אי אפשר להכשיר. והנה דברי מעכ"ר כ"י טובים ונכוחים ליישב דעת הפמ"ג אבל שומע אין לו מדעת הראשונים ז"ל שהרי הרמב"ן ז"ל הקשה על המאור דאי נימא דציצית חשיבי משום שעשוין לשם מצוה א"כ חייבין על זה בשבת. ולא יישב כסברת מעכ"ה דאחר שאין לנו תכלת בטל חשיבות הלבן לגמרי לדעת המאור. אלא פשיטא בדעת הראשונים דאין החשיבות הוא משום שאפשר להכשיר אלא משום שדעתו להכשיר כהתוס' והרמב"ם. או מפני שהוא מכוון בלבישתן לשם מצוה אע"ג בבאמת אין בהם מצוה לדעת הפוסקים דהטעם דחשיבי משום שעשוין לשם מצוה. ולדעה זו באמת מהראוי שלא ללבוש טלית וארבע כנפות בשבת ברה"ר כלל. ונלענ"ד זהו עיקר הטעם של מהר"ם שלא היה יוצא בארבע כנפות בשבת אע"ג דמשמע שהיה אומר שירא שמא יפסקו החוטין. לדעתי הדלה לא רצה להגיד להם עיקר הטעם שהיה בדעתו שחושש להפוסקים דתכלת מעכב את הלבן דא"כ היו מקשים אותו היאך הוא מברך בחול לכך היה מדחה השואלים בטעם זה (ודרך הראשונים לדחות בכאלה) אבל האמת אי אפשר לחשוב שהיה מחזיק זה הטעם כעיקר, דהיה חושש שמא יפסוק דלמאי נחוש אנן יותר מאמוראי קמאי דמר בריה דרבינא היה נושא אפילו טלית בשבת ולא חשש לזה. כדאיתא במנחות (דף ל"ז:) אלא העיקר דהיה חושש לעיקר הדין, ואע"ג שה"ה מברך עליו בחול. ומשום הא לא איריא דכבר כתבתי לעיל, שאין בזה קושיא, והבאתי סוגיא מפורשת בשבת (דף קלו) דמקשה הגמ' מימהל היכי וכו' ומיישב ראב"א דמהלינן מספק ממנ"פ ולא יישב בזה היאך מברכינן מספק איך שהיא לדעתי האמת הוא הטעם בדעת מהר"ם ז"ל ובאמת גם אנן אם נחוש לפירוש הרמב"ן והכלבו בפי' ציצית חשיבי ולא בטלי משום שעשוין לשם מצוה. טוב יותר שלא ללבוש ציצית ברה"ר בשבת ומכ"ש חוטי פשתן אלא אנן קיי"ל או כפירש"י דחשיבי משום תכלת או כפי' התוס' והרמב"ם דכל שדעתו להשלים. אבל שיטה אחרת היינו מפני שאפשר להכשיר הוא המצאה מחודשת ושלא מדעת הראשונים. ומה שהביא מעכ"ה ממ"ש הרא"ש בהל' טלית כפירש"י דכ"ע אית להו דרב הונא ברוב דמפרש כפירש"י דמיירי בתכלת. ומשו"ה כתב בתשובה דשני חוטי לבן היתרים לפ"ד ז"ל אין בהם איסור הוצאה. אע"ג שאפשר לעשות מהם מצוה אלא מאחר שאין בלבן לחוד חשיבות אין בהם איסור משא בשבת יותר מכשכושי הטלית ומה מועיל שתלאן לשם ציצית אחר שא"א לעשות ציצית כהלכתן, והרי הזמנה זו לא פעל מאומה בזה"ז. ומעולם לא עלה גם על דעת הרמב"ן והכלבו כמ"ש עשוין לשום מצוה היינו התליה אלא במה שהאדם סבור שעושה בהם מצוה וחשיבי עליו. אבל אנן לא פסקינן כוותייהו בזה רק כרש"י ותוס' בשם ר"ת והרמב"ם כמו שביארנו לעיל. ועיקר הדקדוק בשו"ע (סי' י' ס"ז) שהבאנו לעיל אשר ע"ז בנה מעכ"ה היסוד לדינו הנני אומר עוד הפעם שהאמת הברור לדעתי שהוא העתיק לשון מהרי"ק המובא בב"י ומהרי"ק יכול להיות שס"ל כשיטת הרמב"ן והכלבו דחשיבי משום שמכוין בהם לשם מצוה, ולהכי פסק דאם תפור עד החצי והחיוב ציצית הוא משום ספק חייבין עליו בשבת משום שדעתו לצאת בהטלית משום מצוה. או הנכון כמו שבארנו לעיל, דלא בא בזה הדין רק ללמדנו דאין במצוה מחמת ספק שום היתר לענין משא בשבת ובאופן דיש חיוב משא על הציצית בשבת היינו לרש"י בשעה שיש בו תכלת ולהרמב"ם ור"ת בשעה שדעתו להסירם וזה ברור, ואין להוציא דעת השו"ע מהמפורש במקומו בהל' שבת (סי' ש"א):

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ג

להרב הנ"ל.

בענין הטלת ציצית בבגד דצריך כוונה אם צריך להוציא בפיו והיה המקורים לזה הדין, מ"ש מעכ"ה (בסי' י"ד ס"ב) על מ"ש בשו"ע הטיל ישראל ציצית בלא כוונה דאין לברך דכוונת השו"ע היינו דצריך להוציא בפיו כמו לעיל (סי"א) לענין טויה. הנה מלבד שלא ראינו אבותינו שנהגו כך, גם לשון השו"ע בלי כוונה מבואר דלא צריך אלא כוונה במחשבה, כמו (בסימן ס') דמצות צריכות כוונה, ואין צריך אלא לחשוב לשם מצוה, והעיקר כמ"ש מעכ"ה דתלית החוטין סתמא לשמה קאי. אבל דברי מעכ"ה צריך תיקון דלפי לשונו, דסתמא לשמה קאי, משמע דאין צריך כוונה כלל כמבואר בריש מס' זבחים ובאמת אין הדין כן אלא כך יש לומר דאין סתמא שלא לשמה, והביאור ע"ז דמקור הדין דבטויה צריך לשמה היינו שיאמר בפיו הוא מהמרדכי הובא בב"י שדקדק מריש מס' זבחים שיאמר בפיו לשמו דצריך עקירת פיו להוציא מן הסתם ור"ל דסתם מעשה דשחיטת בהמה אינו לשם פסח או לשם עולה ומש"ה בעי עקירת פיו דוקא ולא די במחשבה, והכי נמי גבי טויה דסתם טויה אינו לשם ציצית משום הכי בעינן עקירת פיו, משא"כ הטלת חוטין בטלית אע"ג שאין סתמא לשמה ובעינן מחשבה וכוונה, אבל אחרי שאין דרך להטיל ציצית בטלית לשם חול אין צריך עקירת פיו ודי במחשבה לבד, ובבואי בזה הענין הנני לבאר יותר דגם בטויה לא נזכר בטור שצריך שיאמר בפיו ובסי' ל"ב בעיבוד וכתיבה לתפילין עמד בב"י על הטור שלא פירש גם שם שיאמר בפיו ויישב דסמך על המבואר ביו"ד בהל' ספר תורה, אבל בציצית אין היישוב עולה יפה דאין ללמוד ציצית מס"ת. והנה עוד עמד הגרע"א (בסי' לב) על לשון המחבר דבעיבוד (בסעיף ח') כתב טוב שיאמר בפיו משמע דאינו לעיכובא, ולענין כתיבה כתב (בסעיף יט) בתחלת הכתיבה יאמר בפיו משמע שהוא לעיכובא ע"ש. ובאמת לשון המחבר הוא לשון הטור ביו"ד (סי' רעא ורעד), אבל גם על הטור קשה דמ"ש דבסי' רע"א לענין עיבוד כתב הטור וטוב שיאמר בפיו ובסי' רע"ד לענין כתיבה כתב וצריך שיאמר בפיו, ולזה כוון ג"כ הגרע"א שם ונשאר בצ"ע, וליישב קושית הגרע"א אמרתי בהקדם דברי הב"ש התמוהים מאד באה"ע (סי' קל"א סק"ח) דלהכי בעינן בגט שיאמר בפיו לשמה משום דילפינן מס"ת ותפילין, וזה אינו הלא פלא אדרבה עיקר לשמה כתב בגט ובס"ת ותפילין לא נתבאר המקור דבעינן שיכתוב לשם קדושה והתוס' מנחות (דף מ"ב:) בד"ה כתנאי כתבו דנפקא ליה מגט, ובמלחמות ה' להרמב"ן (סוכה פ"א) כתב דנפקי ליה מוכתבו לכם הא מיהת עכ"פ דגט מס"ת הוא תלי תניא בדלא תניא, אלא מתחילה יש להבין יסוד דברי הס"ת שהביא הרא"ש דמשו"ה נסתפק דאולי בעינן דוקא שיאמר בפיו משום דלא יחשב דכתיב בקדשים הוא דיבור. ולכאורה אינו מובן מה זה ענין להא דבעינן לשמה דזה היה ניחא אם היה כתיב בקדושת ס"ת לשון מחשבה שפיר הוי ילפינן מהא דלא יחשב אבל באמת לא כתיב כלל רק ילפינן מוכתב גבי גט לשיטת התוס' או מן כתבו לכם לשיטת הרמב"ן דבעינן לשמה והיינו כוונה ופשיטא שאינו אלא במחשבה, אלא ע"כ הענין כך הוא דברור לסה"ת דעיקר הא דבעינן כתיבת סת"ס לשם קדושה, וכן בשמות הקדושים בפ"ע הוא משום דהוי כקדושת קרבן וכמו דהאזהרה דלא תעשון כן לה' אלהיכם דקאי גם על נתיצת המזבח גם על מחיקת השם, וכמו לענין זה מדמינן לקרבן כך מצוה לשמו שוין, ואם כן כמו שמבואר בריש מס' זבחים שיאמר בפיו לשם ע"ז ונפקי ליה מדכתיב באיסור מחשבה לא יחשב והפי' הוא דיבור כמ"ש התוס' בסוף פרק המפקיד ה"נ מצוה דמחשבה לשמו היינו בדיבור וממילא ה"ה בכתיבת סת"ס אבל בגט לא למדנו מזה כלל, אלא ע"כ כ.ו"ש הב"ש דהא דבעינן בגט שיאמר בפיו נ"ל מסת"ס:

והנה כ"ז הוא בכתיבה דיש לנו רמז דדומה לקדושת קרבן ובאמת אין לנו מקור אחר דבעינן בכתיבה לשמה אבל בעיבוד הקלף לשמה כבר הוו בה הראשונים ז"ל והתוס' כתבו משום דלמ"ד הזמנה לאו מילתא מש"ה בעינן להזמין במעשה וכרשב"ג, והטעם לא ידעינן מהיכא יליף לה. ולשיטת הרי"ף ורש"י והרמב"ם דלרבא דאמר הזמנה להו מילתא לא יסבור כרשב"ג דצריך לשמן ואנן פסקינן בכל הש"ס כרבא לבר מיע"ל קג"ס א"כ אין צריכין עיבוד לשמן כלל. ויש שכתבו דהטעם משום דבגוף הקדושה לכ"ע הזמנה מילתא וע"ז רבו הקושיות וא"מ. ויותר נראה בזה הטעם שכתוב בהשאילתות (פ' ויקהל) דנ"ל מדכתיב „את ספר התורה" דקלף שהוא ספר צריך לעבד לשם תורה ומזה נ"ל בתפילין משום דאיתקש לס"ת.. ובמזוזה באמת פליגי רשב"ג ורבנן כמבואר בירושלמי יומא פ"ג

(פ"ג ה"א) ומשום הכי פסק הרמב"ם דבמזוזה א"צ עיבוד לשמה ואע"ג דהזמנה לאו מילתא ורשאי לכתוב עליו דברי חול, אלא שכך גזירת התורה והא מיהא עכ"פ עיבוד קלף לשמה אינו דומה לקדושת קרבן שאסור לשנות ולהוציאו לחול, ורק משום גזה"כ דבעינן לשמה וזה דוקא במחשבה, אבל שיצטרך להוציא בפיו מנ"ל ורק בעל סה"ת בעי גם בזה שיאמר בפיו ונוכל לומר דס"ל דגם בזה הוא מטעם קדושה שדומה לקרבן. אבל רבינו הטור לא פסיקא ליה הך סברא, לכן כתב שטוב שיאמר בפיו לחוש לסברת סה"ת אבל לא לעיכובא ומבואר החילוק שמחלק הטור בין כתיבה לעיבוד:

ולפי דברינו אלה לא שייך כ"ז לצילית כלל ואפילו בטויה א"צ שיאמר בפיו דהתם לא שייך הטעם דדומה לקדושת קרבן רק דבעינן לשמה וסגי במחשבה לבד וזהו דעת הטור אבל המרדכי ס"ל דהא דבעינן בזבחים שם שיאמר בפיו לשם קרבן, אין הטעם משום דילפינן מלא יחשב דגבי פגול אלא משום היכי דהמעשה סתמא שלא לשמה בעינן עקירת פיו להוציא מסתמא כמ"ש לעיל, ולפי דעתו כל היכא דבעינן לשמה והמעשה סתמא שלא לשמה בעינן להוציא בפיו, וא"כ ה"ה בטויה בצילית נמי הדין כן וזהו דעת המחבר שמצריך גם גבי טויה שיוציא בפיו, והא לא תיקשי על המחבר מ"ש גבי טויה כתב שצריך שיאמר בפיו, ובעיבוד עור לתפילין כתב טוב שיאמר, דגם זה ניחא דבשלמא טויה סתמא שלא לשמה שהרי אינו משונה טויה דצילית משארי טויות ומש"ה כיון דבעינן לשמה בעינן עקימת שפתיו להוציא מסתמא, משא"כ עבוד הקלף משונה משארי עיבוד עורות, וא"כ אע"ג דאינו סתמא לשמה, מ"מ אינו סתמא שלא לשמה ג"כ שהרי רוב קלף הוא לסת"מ ודי בזה במחשבה לבד, וא"צ עקימת שפתיו להוציא מסתמא כמובן, וזהו הטעם נמי גבי הטלת צילית שדי במחשבה לבד כמו שביארנו, כ"ז בארתי דעת הטור והמחבר בלשון סה"ת דהא דבעי בכתיבה לשמו שיאמר בפיו הוא משום דדומה לקדושת קרבן אבל מביאור הגר"א ז"ל לא נראה הכי דכתב לענין טויה בצילית הטעם של סה"ת דילפינן מלא יחשב, וע"כ הבין דמלא יחשב דהוא דבור ידעינן דהיכי שעוקר את הסתם דלשמו בעינן דבור ה"נ היכי דבעינן שישחוט לשמו ולעקור את סתם שחיטה צריך ג"כ דבור וכדעת המרדכי שהבאנו לעיל, והא גופא למדנו מכאן דכל דבעי לשמה צריך שיאמר בפיו וה"ה טויה בצילית אבל באמת לא זכיתי להבין דבריו הקדושים וכמו שבארתי. אך זאת ראוי לדעת דעיקר מה שהוכיחו סה"ת והמרדכי דצריך שיאמר בפיו בלשמו אינו כן דעת רבותינו בעלי התוס' ז"ל בזבחים (דף ב:) בד"ה קיימי דכתבו התוס' שם דהפשר דהא דקאמר ר' יוסי א"צ שיאמר בלבו היינו א"צ שיאמר בפיו אבל מחשבה בעי וסגי גם בקרבן, והא דתנן שיאמר לשמו אינו אלא דחיישינן שמא אתי לידי פסול ולא יחשוב כלל וישחוט סתמא ויפסול, וזה תלוי בפי' הסוגיא שם וא"מ לבאר. ולי נראה להוסיף די"ל דהא דבעינן בקדשים לכתחלה שיאמר בפיו הוא משום דמילי דקדושה היילי יותר כשאומר בפיו אע"ג שא"צ מן הדין וכמו דמצוה לכתחלה לקרות שם הרי זה תרומה או הרי זה חלה אע"ג שילא מידי טבל במחשבה כמ"ש בקידושין (דף מא:) אלא כדי שיחול הקדושה יותר טוב שיאמר בפיו כמ"ש בשאלתות (סי' עג) והראב"ד בהל' בכורים (פ"ה) ומש"ה בזה"ז ששורפין את החלה ואין מפרישין הלא להוציא מטבלו אין המנהג לומר תהוי חלה. ובבאורי הע"ש שם אות ג' הראיתי לדעת כ"ז במשנה דפסחים (פ"ד) וה"נ מש"ה מצוה שיאמר בשפתיו לשמו במעשה הקרבן וכן בעיבוד הקלף והכתיבה כל זה נראה לע"ד לבאר:

בזה שהעירה מעכ"ה נ"י על לשון הרי"ף דמשנה מלשון הגמרא דגירסת הרי"ף הוא מנין ללוקח צילית מן הנכרי שהיא פסולה שנאמר דבר אל בנ"י ועשו, ובגמ' דילן הגירסא מנין לצילית מעשה נכרי, עיין מנחות (דף מב:) ודאי הדבר צריך תלמוד למה שינה מלשון הגמרא, ונראה דבא ללמדנו שיטת הרמב"ם דפסק דהטלת צילית בטלית א"צ כונה והוכחת הרמב"ם מהגמרא דמנחות דיליף הגמרא בצילית מעשה עו"ג פסול משום גזה"כ בנ"י ועשו, משמע בישראל בכה"ג כשר ומוכח דלא צריכין כונה דאי נימא דצריכה כונה ממילא ידעינן דעו"ג בעשה פסול, והרא"ש דחה זה דבאמת צריכה כונה ואיצטריך שילפותא גבי עו"ג היכי שישראל עומד על גבו ואפ"ה פסול, ואע"ג דאמרינן בגיטין (דף כ"ג) עו"ג אדעתא דנפשיה קעביד, כבר מיישב הרא"ש בהל' ס"ת (סי' ג') דבגט דבעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה, וזה לא יעשה העו"ג אבל בעיבוד לא בעינן אלא תחלת העיבוד ואז יעשה גם העו"ג לשמה, וכמ"כ ממילא ידעינן דגם גבי הטלת צילית דסגי רק בהתחלה אם יאמר בכל הצילית שיתלה יהיה לשם צילית סגי, מהני גם בעו"ג, וע' זבחים (דף ב:) בתוס' ד"ה הא ע"ש, ובאמת לפי פירש"י בגיטין שם שכ' בזה"ל שמא גמר בלבו לשם אחר משמע שאינו אלא חשש בגט החמור משא"כ בצילית הקל, וע' פירש"י חולין (דף קל"ד) בד"ה חלה וכו' שיש בה עון מיתה וכו' וכ"ז לפי גירסת הגמ' דילן שפיר כתב הרא"ש די"ל דהילפותא הוא בעו"ג עושה וישראל עומד על גבו. אבל אם נגרוס כגי' הרי"ף מנין ללוקח צילית מן הנכרי א"כ לא היה הישראל עומד ע"ג, ומ"מ ילפינן דדוקא עו"ג בכה"ג פסול אבל הישראל כשר, אף דליכא כוונה, ומוכח מזה דלא בעינן כוונה, ומפני זה גופא נטה הרי"ף מגירסת הגמ' דילן לאשמועינן הך דינא דאף היכי דליכא כוונה דוקא עו"ג פסול מפני גזה"כ, אבל ישראל כשר והרמב"ם דאזיל בשיטת הרי"ף רבו וקיים הגירסא כגירסת הרי"ף לכך פסק דבהטלת צילית א"צ כוונה וז"ב, ידידו:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ד

להרה"ג דק"ק קראלעוויץ:

ע"ד שנהגו הסופרים לעשות בתים של תפילין ש"י של סיד תחת העור הדק העליון ועל הטיח עוד עור דק מבפנים, והעיר הה"ג נ"י לפסול משום דהוי הפסק בין בית שהפרשיות מונחות בו ובין השי"ן והוי כמו שמשים תפלין שאין עליהם שי"ן בתיק והשי"ן כתוב על התיק עכ"ל. הנה הפסק בעלמא בין הפרשיות לעור הבתים בלי הוספת חסרון השי"ן אע"ג שבביאור הגאון ר"מ בנעט על המרדכי הלכות תפלין הסביר כונת רבינו שמשון שערער על שמושא רבא שכתב לכרוך על כל פרשה ופרשה קלף שתהא משתמרת יפה (הכי איתא במרדכי דפוס ישן ועתה נדפס הכי באלפסי דפוס זיטאמיר) משום דאין בית החיצון רואה את האויר ופלפל ר"ש בזה כמבואר במרדכי והבין הגאון הנ"ל דכמו שיש פסול כשאין הבתים רואים את האויר, ה"נ נימא דצריך שלא יהיה הפסק בין הבתים להפרשיות שבפנים אלא שהבתים רואים אויר הפרשיות וכו', ובמח"כ זה לא נזכר בשום פוסק, ואדרבה מפורש יוצא בלשון הרמב"ם שכורכין הפרשיות במטלית, והבין הרא"ש הכונה במטלית של בגד ולא של קלף ולא עלה על הדעת לפסול משום הפסק בין הפרשיות לבין הבתים, ותדע דאם היה הפסק פוסל לא היה כ"מ בין תפלין ש"י לשל ראש, דבשלמא בדין פסול שאין הבית רואה את האויר, דמקום המקור בסנהדרין (דף פט) כל בית חיצון שאינו רואה את האויר פסול שפיר דקדקו הראשונים דוקא ש"ר דשייך בו לשון בית חיצון כמ"ש הרא"ש בד"ה מעברתא בזה"ל ועוד דאיכו רואה את האויר לא שייך אלא בתש"ר שהן ד' בתים, ושינה א' מהם ממקומו, אבל לא בתש"י שהוא בית אחד לא עכ"ל. וכ"כ המרדכי שם בזה"ל ומיהו נולאתי שכ' ר"י טוב עלם שלא מיפסל משום ראית אויר אלא דוקא דראש אבל דיד לא שלא שייך בש"י בית חיצון כו', או טעם החילוק כמ"ש המרדכי להלן שם גבי סידור הפרשיות דלהכי בית חיצון שא"ר האויר פסול משום דקדם ושמע המה חיצונים וצריכים שיהיו רואים אויר שיהיו אחוריהם שי"ן ש"ת שהן הלמ"מ ע"ש, אבל לענין הפסק פנימי בין הפרשיות לעור הבתים אין שום טעם לחלק, וא"כ אחר שדחה המרדכי זה הפסול מהא דתניא מי שיש לו ב' ש"ר טולה על אחד מהם עור ונעשה של יד, והשתא אין עור הבתים רואים את האויר ודהה לחלק בין ש"ר לש"י, ואי נימא כדעת הגאון מהרמ"ב דהפסול משום הפסק בין הפ' לבין הבתים כנ"ל, גבו הפסול הא שייך גם בש"י וא"כ לא הועיל המרדכי כלום, א"ו לא כוון ר"ש מעולם לזה הפסול והדעת נותן דלא בעינן אלא שיהיו הפרשיות מונחים בתוך בית של עור וכי בשביל שיש היזה הפסק לא מיקרי מונח בבית, והלא לענין טומאת כל"ח דכתיב אל תוכו ואיתא בזבחים

בזבחים (דף ג') דאפילו יש מחילה מפסקת בין אוכלין לכלי מיקרי מונח בתוכו:

אך מעכ"ה נ"י דייק וכתב דהוי הפסק בין בית שהפרשיות בו ובין השי"ן כו' ורצונו לפרש ערעור ר"ש על הכריכה שכתב בש"ר משום שהכריכה שתהא משתמרת יפה היינו מכל צד והוי כמו בית, וא"כ עור החיצון שהוא הבית הפנימי אין רואה את האויר וזהו פי' השני של חידושי אנשי שם ומש"ה ערער א"כ עוד מטעם שאין השי"ן על עור החיצון פי' שהוא הפנימי רואה האויר (והא דלא פסל ר"ש משום שהקלף הכרוך אינו מרובע י"ל דס"ל כמש"כ התוס' במנחות (דף לה) דתפילין מרובעות אינו אלא בתפרן ואלכסונן ולא למעלה) ומעתה שפיר דקדק מעכ"ת נ"י בנ"ד שהי' ראוי להיות על עור הדק שבפנים, ועור החיצון אינו אלא כתיק בעלמא, ואע"ג שר"ש הודה שכבר נהגו כש"ר ואין למחות בידם, אכתי אפשר לומר דדוקא הכריכה שאינו אלא מחופה על הפרשיות ואינו בית גמור בהא לא חיישינן, משא"כ בנ"ד דעור הפנימי עשוי כעין בית זהו דעת מעכ"ת נ"י אבל גם לדעתו ישאר הקושיא מהא דתניא מי שיש לו שני של ראש טולה עור על אחד מהם ועושה אותו של יד. וניחא דאין לפסול בשל יד משום שאין בית החיצון רואה את האויר, אכתי קשה הא הוי כמו הניח ד' בתים ש"ר בתיק אחד דפשיטא שאינו נעשה בזה ש"י, ואין לומר דכיון דש"י הכשרו בבית אחד ולא בד' בתים חלוקין משו"ה מבטל מה שבפנים לגמרי והוי כמו שאינו ועיקר הבית הוא החיצון. אבל בנ"ד שפיר חיים מכת"ר דהיכי דנעשה בתפילין אחד ש"י או ש"ר מלבד עור החיצון עוד עור בפנים והוי כבית בתוך בית ובעינן שיהיה השי"ן על הבית בפנים והבית שבחוץ אינו אלא כתיק, אבל כד דייקת גם זה אינו דא"כ היאך רצה ר"ש לדחות זה הפסול שעלה על הדעת משום שאין הבית החיצון רואה את האויר, מהא דטלה עליו עור, הרי הפרש ברור דדוקא בבית של יד שאין ד' בתים כהכשרו משו"ה לא מיקרי בית כלל ולא אכפת לן אם רואים את האויר אם לא, משא"כ בהך דכריכה דמשוא רבא לשיטת ר"ש דהך עור נחשב כמו בית, והם נעשין כדינן וכהכשרן שפיר כתב ר"ש דפסול משום שאינו רואה את האויר, אלא ע"כ שאין לחלק בזה ואחת היא לנו אם העור בפנים נעשה חלוק או לא ועיקר הסברא בזה רק משום דעיקר הוא החיצון והיכי דטולה עור אחד על ד' בתים ש"ר ומבטל את העור שיהי' תמיד על הד' בתים כדי שיהי' של יד נתבטלו הד' בתים לגמרי, וא"כ דכמו לענין בית רואה את האויר חזינן דלא ניחא להו להראשונים לחלק בזה כמו כן לענין סברת מעכ"ה אין לחלק בין ש"י לש"ר בדבר שלא נזכר בפוסקים הראשונים וממילא מוכח מהא דתניא מי שיש לו שני בתים ש"ר טולה על אחד מהם עור ועושה ש"י דלא ניחוש להך חששא דעור הפנימי דאין עור הפנימי נחשב לבית כלל. קיצור הדבר שאע"ג שלא עמדנו על דבר ברור בכונת ר"ש ז"ל וכבר נדחקו בהבנתו רבנן קשישי מינן בכ"ז למדנו לנידון דידן מהא דשני בתים של ראש שטולה עליהם עור למה שבפנים:

אולם כל זה לא הוצרכנו אלא אם היה עור הפנימי בפני עצמו ואינו מדובק וטפל לעור החיצון, אבל בנ"ד שהוא מדובק להטיח, והטיח לעור העליון פשיטא דכשר שהכל הולך אחר הציפוי אפי' הוא דק מעיקר הדבוק לו, וכמו בהא דתנן ציפן זהב דפסול בציפה את הבתים כמבואר בטור ושו"ע ומבואר לפנינו דעת הראשונים הטעם דהוי כמו כולו זהב משום שהולכין אחר הציפוי וכדאיתא שילהי חגיגה ה"נ להקל ג"כ צריכין לומר שהולכין אחר עור העליון שהוא העיקר, תדע שהרי תפילין מעור אחד אינו אלא עור הדק העליון ותחתיו מדובקים מטליות של קלף עבה וא"א לעשות באופן אחר וא"כ אינו מעור א' כלל אלא פשוט כיון שהוא טפל ומדובק להעור העליון בטל אליו ה"נ במין אחר כך הוא הדין. הכלל דכמו בציפן זהב פי' על הבתים של עור פשיטא דפסול כמפורש בטור ושו"ע ה"נ להיפך פשיטא דכשר, אלא משום שראיתי בשו"ת נו"ב קמא (סי' א') לענין שנשאל במה שנהגו לצפות את הבתים בשחרות שיש בו ממש ואפשר לקלפו וה"ז ציפוי של העור ובאמת שאלה כהוגן היא זו דאפילו לדעת הרמב"ם דמכשיר הבתים בכל מראה ומכ"מ נהגו להשחיר דהתם השחרות אינו משנה צורת העור וניכר שהוא עור שחור ונמצא רואה את האויר וגם אינו מיקרי ציפוי כלל, משא"כ בשחרות שיש בו ממש הי' לנו לפסול כמו בעושה עיקר הבתים מזה השחרות וכמו בציפן זהב (והפלא על הגאון נודע ביהודה שמדמה שם חלילה לטבילה מה שאינו ענין לזה כלל). והנה הגאון הנ"ל ז"ל השיב המבואר בטור ושו"ע ונדחק בפירוש דברי הרא"ש והמרדכי. והחליט דפי' ציפן זהב היינו הפרשיות, והכונה שעשה כל הבתים של זהב, אבל ציפה הבתים בזהב כשר והוכיח זה הפי' ממה שפי' רש"י במנחות (דף מב) ציפן זהב לתפילין כו' או שטלה עליהם עור שעשה בתים של עור בהמה טמאה. והבין הגאון הנ"ל דכמו שפי' רש"י בטלה עור שבה"ט מיירי בבתים של בהמה טמאה ה"נ בזהב מיירי בהכי ובמא"כ ליתא והרי רש"י דייק וכתב גבי עור שעשה בתים וכו' ולא כתב הכי גבי זהב, ולפי פירושו הוה ליה לרש"י לפרש על זהב שכתוב ברש"י קודם ולשתוק גבי טלה עליהם עור, והוי ידעינן מנפשייהו, ומדלא פירש"י רק על טלה עליהם עור ולא על ציפן זהב מוכח בהדיא דלא כפירושו, אלא פשיטא דציפן אינו במשמע כלל אלא במטלה זהב על דבר שמלפהו והיינו על הבתים של עור וכ"כ בפשיטות בביאור המרדכי הלכות תפילין בד"ה והא דתניא וגם לשון רש"י ציפן זהב לתפילין משמע הכי דאין הפרשיות נקראים תפילין עד שיניחם בבתים והכי סוגית הלשון במרדכי ה"ת בענין סידור הפרשיות וכו' בזה"ל, ועוד תדע דהתם נקט יגנזו לשון רבים במשמע שלא נעשו עדיין תפילין אלא הפרשיות נכתבו בפסול וכו' וזה ברור, והא דנקט התנא בזהב הדין אם לפה על הבתים, ובעור בהמה טמאה שעשה מהם הבתים לא בחד גוונא, הא לא מידי, דאורחא דמילתא נקט דבזהב מלפין את הבתים משום לנאותן ובעור בהמה טמאה שאין בזה בשביל נוי, אלא הדרך לעשות מהם בשלימות, ובאמת אין נ"מ בדין בין זהב לעור טמאה. והנה בסנהדרין (דף מח ע"ב) פירש"י טלה לשון טלאי כלומר חיפן בעור בהמה טמאה ור"ל משמעות רש"י חיפן כמו ליפן כמבואר שלהי מס' חגיגה (דף כו ע"ב) דפריך הגמ' ותיפוק ליה משום ליפוי דהא תנן השלחן והדולפקי שנפחתו או שחיפן בשיש וכו' אלמא דלשון חיפן הוא כמו ליפן, מוכח מפירש"י דמפרש גבי עור טמאה כמו בזהב אלא בזהב תני לפוי דמשמעו מלופה כל הבתים משום נוי. ובעור טמאה שאינו בא לנוי אלא דרך לעשותו טלאי על קרע שנעשה בבית של עור טהורה הרי חזינן מפי' רש"י דגם גבי טלה עליהן עור לאו דוקא שעשה הבתים מעור בהמה טמאה אלא אף בחיפן עליהם בעור בהמה טמאה ג"כ פסול, ולפי פי' זה הא מוכח בהדיא דגם גבי ליפן זהב היינו דמטלה עליהם זהב דלא כהנוב"י, וממילא מוכח דהא דפרש"י במנחות שם דטלה עליהם עור היינו שעשה הבתים של עור בהמה טמאה הוא לאו דוקא, אלא דגבי טלה נוכל לפרש בכל גונא, בין שעשה הבתים כולו בין שחיפן רק עליהם, אבל גבי ליפן זהב ודאי הפי' רק ליפן על הבתים אבל הדין הוא בודאי דאף בחיפן ג"כ פסול דזאת לא נוכל לומר דיהיה נ"מ לדינא בין שני הפירושים של רש"י:

והרא"ש בה"ת (סי' ז) מביא הי"מ דמעברתא היא רצועה קטנה שמעבירין למעלה על התפילין ש"י כ' הרא"ש וז"ל אפי' אם פי' של המעברתא רצועה קטנה מכ"מ אין התפילין נפסלין משום בית החיצון שאינו רואה את האויר חדא דלא מיקרי אינו רואה את האויר בכה"ג אא"כ חיבר להן בית אחר, וטעמא דליפן עליהם זהב פסולין, היינו משום דבעינן שיהיו מלופין בעור בהמה טהורה דומיא דטלה עליהן עור בהמה טמאה עכ"ל, כונתו ז"ל דלא נימא דפיסול של ליפן זהב משום שיהי' הבית חיצון רואה את האויר, וא"כ הדין נותן לאסור לכרוך עליו רצועה דהרי אין בית החיצון רואה את האויר, אלא עיקר הטעם דפסול משום דגוף הבית נעשה בפיסול וכמו דטלה עליהן עור בהמה טמאה, היינו דנעשה גוף הבית מעור בהמה טמאה דהרא"ש מפרש הך דטלה כפרש"י במנחות שם שעשה בתים מעור בהמה טמאה והפיסול הוא בגוף הבית, וה"נ טעמא דרישא בליפן זהב הוא משום דנעשה כמו כולו זהב והבית גופיה פסול ולא משום שאין הבית רואה את האויר, ואין כונת הרא"ש בהא דכתב דליפן זהב דומיא דטלה עליהן עור, דגם בליפן זהב מיירי שעשה הבתים של זהב אלא עיקר כונתו לענין טעמו של דבר, דאותו הטעם דפסול גבי טלה עליהן עור, משום

משום זה הטעם נמי פסול הך דליפן זהב וכ"ז הוא לפירש"י במנחות דהכי סתם הרא"ש, וגבי ליפן זהב מפרש גם הרא"ש דהפי' הוא דליפן הבתים בזהב, וכן הוא מבואר בטור דאזיל תמיד בשיטת הרא"ש אביו כידוע, שנה משנתו וכתב, בזהב ליפה הבתים ובעור טמאה שעשה מהם הבתים, וזאת היא ג"כ כונת המרדכי בהא שכתב בשם ר"ש בענין כריכת הקלף על הפרשיות בזה"ל, והא דתניא בפרק נגמר הדין ובהנזקין ליפן זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה פסולות לאו משום ראית אויר אלא כדפי' בקונ' דהלמ"מ עור בהמה טהורה ובעור של גוף הבתים איירי, אין הכונה דגם הך דליפן זהב מיירי דגוף הבתים של זהב, אלא הפי' דסיפא דטלה עור בהמה טמאה מיירי בגוף הבתים וא"כ אינו משום שאין בית החיצון רואה את האויר, וא"כ ה"נ רישא דליפן זהב לא מהאי טעמא אלא משום דהוא פסול מחמת עצמו כמו כל הבית של זהב, וזהו לפי פירש"י במנחות והמרדכי סיים בלשונו שם וז"ל, ומיהו קצת נראה הלשון שר"ל עור אחד טולה כדהכא טולה עליהם וכו' (היינו הברייתא דמי שיש לו שני תפילין ש"ר טולה על אחד מהם, שהבאנו לעיל), דבעי למימר עור על גבי עור הבתים, וכונתו דבאמת נראה לי' הפי' גם בסיפא בחיפוי על גבי עור הבתים וא"כ שפיר היה מקום לומר טעמא דתרווייהו בבי משום אינו רואה את האויר ומסיק להלכה לענין כריכת הפרשיות בקלף דהלכה רופפת בידו ע"ש, הרי חזינן בהדיא דלהמרדכי נראה ליה יותר לפרש הך דטולה ג"כ חיפה על הבתים והביא ראיה לזה מהא דת"ח אל יצא במנעלים המטולאים ומוקי לה בטלאי ע"ג טלאי (ברכות מג:) ובאמת זהו פירש"י בסנהדרין (דף מח) (ופליאה מדוע אינו מביא בשם הקונ' כמו שמביא הפי' הראשון), ולהך פירושא ודאי הפי' של ליפן זהב היינו שליפה ע"ג הבתים ואף לפי פירוש הראשון ברור הוא דכונת המרדכי כמו שפירשנו, ולא כהגאון נוב"י ז"ל. הן אמת שהב"י לא הבין כן בדעת המרדכי והטור מ"מ לענין פסק הלכה גם הוא מודה דלכ"ע פסול בליפן זהב כמו בעושה בשלימות, ועיין בביאור הגאון מ' מרדכי בנעט זצ"ל שגם הוא פי' כדברינו, ומעולם לא עלה עה"ד של המרדכי להכשיר בליפן זהב על גבי עור הבתים. ואו יש לתמוה לדעת הגאון נו"ב דרוצה לפרש ליפן זהב היינו שעשה הבתים מזהב כמו בטלה עליהם עור א"כ מדוע אינו שונה התנא בלשון הזה, טלה עליהן זהב או עור של בה"ט פסולות, אע"כ הך ליפן זהב ודאי הפי' דפסול אף בליפן על הבתים ובעור לא שייך הלשון ליפה כתב התנא לשון טלה וכלל בלשונו תרווייהו בין עשה מהן או טלה עור ע"ג עור, ומאחר שכן כל ליפוי שאינו עור בהמה טהורה פסול דמה לי ליפה זהב או ד"א. ומה שעלה בדעת הגאון נוב"י שם לומר טעם בליפוי זהב משום דבעינן שחורות ותלה עצמו בירושלמי דאי' שם ע"ז המשנה תניא ריב"ב תפילין מרובעת שחורין הלמ"מ, אבל גם זה אינו אלא תימא דא"כ מאי איריא ליפן זהב, הא גם עור בהמה טהורה אם לא השחיר ג"כ פסול. או היאך פסיקא לן, דזהב אינו שחור הרי אפשר להשחיר באיזה אומנות כמו שמשחירין את הכסף וגם קשה לומר דדעת הירושלמי דקגילה שחורות הלכה למ"מ, הרי הרמב"ם והש"ע וש"פ ס"ל שאין השחורות בקגילה אלא למצוה (שו"ע סי' לב ס"מ) ועיין (סי' לג) דמש"ה פסק הרמ"א דאם השחירן עו"ג כשר, עיין במג"א דשחרות הבתים אינו אלא תיקון בעלמא ע"כ, וגם התוס' מנחות (דף לה) ד"ה רצועות וז"ל יש שעושין בתים של תפילין מקלף לבן דלא בעינן שחורות אלא רצועות, ואף דמלשון התוס' שבת (דף כח) ד"ה תפילין משמע דקגילה ג"כ צריך להיות שחורות (דלא כהתוס' במנחות) מ"מ לא פסיקא לן, ואיך לא הזכירו כל הפוסקים דברי הירושלמי אע"כ דהירושלמי אינו הולך על ליפן זהב, רק על העושה תפלתו עגולה, נמצא כל הטעמים שהעלה הגאון נוב"י זצ"ל להכשיר את השחורות הנתפס ביד, ומכסה צורת העור על הבתים אין בהם טעם כעיקר וכן אנו נזהרים מתפילין כאלה. אכן כבר נהגו במדינה זו לעשות שחרות כזה, ועלינו למשכוני נפשין לעמוד על מקום ההיתר:

הנה הטעם דזהב פסול לעשות בתים לא נתבאר הטעם בגמרא ורש"י במגילה (כד:) ד"ה ליפן והר"ן שם כתבו משום דכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך שיהיה הכל מבהמה טהורה. והגאון בעל נוב"י וכן הגרע"א זצ"ל בספר דרוש וחידוש הקשו ע"ז היאך נתמעט מזה זהב דלאו מין טמא הוא וכ' הגרע"א ז"ל שהוה הלמ"מ דבעינן עור והכי משמע בשבת (דף קח) דאיתא התם דמש"ה כותבין על גבי עור של עוף משום דעור של עוף עור מיקרי משמע אם לא נקרא עור לא היו כותבין עכ"ל, וכונת הגאון הוא דמשום השי"ן שעל הבתים דומה לכתיבת הפרשיות דניתן הלמ"מ שיהא דוקא עור, ושל יד דומה לשל ראש כדמוכח בשבת (דף כח). אבל לענ"ד א"א לומר כן דמשום הכי פסולות בשל זהב, משום דדומין לפרשיות שניתן הלכה דבעינן עור דהרי ערבך ערבא צריך דע"כ גם בפרשיות גופא לא היה ההלכה שיהיו נכתבין דוקא על עור בהמה טהורה, שהרי בשבת (דף קח) איתא ת"ר כותבין תפילין על גבי עור בהמה טהורה כו' ונכרכות בשערן ונתפרות בגידן, והלכה למשה מסיני שהתפילין נכרכות בשערן ונתפרות בגידן אבל אין כותבין על עור בהמה טמאה כו' וזו שאלה שאל ביתוסי אחד את ר"י הגרסי מנין שאין כותבין על עור בהמה טמאה דכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך כו' ואי איתא שהיא הלכה למ"מ בכתיבת הפרשיות שיהי' מעור בהמה טהורה דוקא למה לן דרשה של למען תהיה תורת ה' בפיך והאיך שאל מנין שאין כותבין כו' והלא זו הלמ"מ ותו אי איתא שהיא הלכה דוקא מעור בהמה טהורה האיך כותבין על גבי עור של עוף טהור, אלא ודאי לא היה הלכה אלא בגידן ושערן, ובזה באמת של עוף פסולות ודוקא של בהמה טהורה אבל בפרשיות לא ניתן ההלכה אלא שיהיה תפילין בקלף ומזוזה דוכסוסטוס (ש"ע סי' לב ס"ז), וממילא הוא עור אבל לא נתפרש בהמה טהורה כלל, ומש"ה בעינן קרא לפסול עור בהמה טמאה משום למען תהיה תורת ה' בפיך כו' ועור של עוף טהור כשר, והיינו דייק ותני והלמ"מ שהתפילין נכרכות בשערן, ולא מסיק ונכתבות בעורן משום דע"ז ליכא הל' למ"מ, ומעתה דלא ניתן ההלכה על הפרשיות שיהי' של עור בהמה טהורה אלא שיהי' קלף א"א לומר הטעם דהבתים פסולות בשל זהב משום שהשי"ן דומה להפרשיות דא"כ הי' נצרך דוקא לעשות הבתים של קלף אלא ודאי אין דמיון הבתים משום השי"ן להפרשיות בזה אלא עיקר הטעם משום למען תהיה כמפורש בשבת (ד' כח) תפילין בהדיא כתיב בה למען תהיה כו'. ומש"כ רש"י בסנהדרין (דף מח) בטעם דפסול ליפן זהב הלמ"מ אין הכונה כמו שהבין הגרע"א משום שדומין להפרשיות אלא ע"כ כפירש"י במנחות (דף מב) וז"ל דתיק של עור בעינן דאפי' קשירתן אינן אלא רצועות במינן עכ"ל, וא"כ בכדי שלא יוסתר פירש"י בסנהדרין מבמנחות ע"כ צריכין לומר דהכונה דהלמ"מ הוא על הרצועות שיהיו של עור והבתים לא גרע מהרצועות, אבל גם זה הטעם אינו ברור כ"כ, שהרי במנחות (דף לה) איתא דאיכא תנאי דס"ל דרצועות של תכלת וארגמן כשרות, ונהי שהוא מגונה כדאיתא התם מכ"מ זה אינו אלא במראה אבל עיקר הרצועות הי' גם מבחוץ של צמר, ונהי דאפשר לדחוק ולומר דגם עיקר הרצועות הי' של עור מבחוץ ורק מבפנים הי' צמר תכלת וארגמן, אבל הלשון שהי' קושר בלשונות של תכלת משמע שהי' עושה רצועות תכלת ועיין פרש"י שם דמפרש של תכלת דלאו מינן הוא, אך נוכל ליישב בדוחק דבאמת מסיק הגמ' דאלו ראה ר"ע את תלמידו או ר"א את בנו לא הי' מניחם. אך כל הדוחק הזה צריכין לסבול ליישב דעת רש"י בסנהדרין ובמנחות אבל פרש"י והר"ן במגילה ברור הוא דילפינן מן למען תהיה תורת ה' בפיך, וכונתם דכמו שנתמעט מדכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך שיהי' הדבר בא ממין הכשר לאכילה בפיך ולא טמאה. ה"נ נתמעט שיהי' ממין שאפשר לאכלו ולא זהב וכדומה, וכן נראה ג"כ מפרש"י דעיקר הטעם הוא משום למען תהיה, דבשבת (דף כח), על הא דרצה הגמרא לומר דהא דתני רב יוסף לא הוכשרו במלאכת שמים כו' אלא לעורן וקא פריך הגמ' והאמר אביי ש"ן של תפילין הלכה למ"מ ופרש"י וז"ל. וכיון דאות השם נכתב בקמטין שלו מותר בפיך בעינן ומקרא נפיק עכ"ל, אלמא דכתב רש"י בפי' דהטעם הוא משום למען תהיה כו' וזהו ג"כ כונת רש"י בסנהדרין דכתב רש"י ליפן זהב, לתפילין, פסולות הלמ"מ, הכונה על השי"ן של תפילין וכיון דאות השי"ן נכתב על הבתים מן המותר בפיך בעינן ושיהיה מן האפשר לאכול בפיך:

וכיון שביארנו דעיקר הטעם הוא משום דבעינן שיהי' נקרא

הסי"ן ממה שבפיך יש לנו לומר שאינו פסול אלא דבר שאפשר לעשות ממנו האות בפני עצמו כמו ליפן זהב וכדומה שאפשר שיעמוד הסי"ן של זהב בפני עצמו וא"כ איננו בפיך משא"כ שחרות שא"א לעשות ממנו אות בפ"ע שאינו עושה אותו עבה שכשיקלוף הטיח יעמוד בפ"ע וכל הקריאה אינו אלא מן העור שהשחרות מונח עליו וה"ז כמו דיו המלהיר והגור ומתייבש על הקלף שנקרא מן המותר בפיך:

זהו הנראה ללמד היתר על השחרות אשר הערעור עליו מבואר במשנה וש"ע. אמנם בנ"ד לא ראיתי בו שום ערעור ומקום לקרא עליו שום פיסול, וכשרות הן בפשיטות. והמקום יאיר עינינו בתורתו:

סימן ה

שאלה ס"ת שנמצא כמה שיני"ן שיו"ד האמצעי עבה ממטה למעלה כזה ש מהו. הנה הפמ"ג בא"א (אות ל"א בסי' ל"ב) כתב דפסול וכן נמצא בספר שילה לאור בדיני סת"ס, ולי נראה שכשר. הנה הרמב"ם בהל' ס"ת מנה בפסולין נפסדה צורת אות עד שלא תקרא כל עיקר או תדמה לאות אחרת כו' ודין הראשון למדנו מהא דאיתא במנחות (דף כ"ט) דקוצו של יו"ד מעכב הטעם דלא נעשית האות, רש"י שם ותואר נקודה בעלמא עליה ואם תראה צורה זו בלא המשך אותיות, לא יאמר הרואה שכוון הכותב לאות אלא בנקודה, וכל שאינו ניכר האות מצד עצמו אינו כתיבה תמה, וכן דין השני נלמד מהא דפרק הבונה (שבת ד' קג) שלא יעשה טיתי"ן פיפי"ן והרי ניכר שפיר בעומד בשורה אלא בעינן שיהא ניכר האות מצד עצמו, ה"נ בכל האותיות בעינן שיהא ניכר שהוא אותו האות בעומד בפ"ע ואם נדמה לאות אחרת פסול אבל בשי"ן שצורתו ניכרת שפיר שהיא שי"ן ולא אות אחרת כשר, והא דבעינן שלשה יודי"ן אינו אלא מתארי האותיות ודקדוקן ולא לעיכובא כמש"כ באו"ח (סי' לו) והא דבסי' ל"ב סעיף כ"ה כתב המחבר כל אות שהיא כתובה שלא כתקונה ואין צורתה עליו כגון נגע רגל האל"ף בגג האל"ף או פני הא' בפנים כו' היינו שנשתנה עי"ז ואינו ניכר שהוא אל"ף כמו כזה א או א, והכי דקדק בשו"ע יו"ד (סי' רעד ס"ה) צריך כו' עד שלא יהא נקראת, ודקדק השו"ע אימתי פסול שהאות נשתנה שלא תהיה נקראת, וכן דקדק רש"י בלשונו שבת (ד' קג) שם סתומין פתוחין מ"ם סתומה מ"ם פתוחה ולא פי' בשארי אותיות למשל סמ"ך דסתום הוא מכל צד אם עשאה פתוח אלא משום דכל שלא נשתנה לאות אחרת כשר בנקראת לאותו אות ודוקא במ"ם פסול משום דיש שני ממי"ן, ואם עשה ממ"ם פתוח סתום אז פסול, והכי דקדק הרלב"ח (ס"א) ע"ש, ומעתה הא דהגיה הרמ"א באו"ח (סי' לב סי"ח) וכן הדין ביוד"י השי"ן והצד"י והעי"ן כו' ר"ל שעשה שינוי באות כזה ש וגם זה הוספת הר"י אלכסנדרוני דס"ל דנשתנה צורת האות במקצתה ג"כ פסול ועי' פר"ח בליקוטים שחולק ע"ז אבל לא כוון הרמ"א בעשה המקל האמצעי עבה ובלא צורת יו"ד בראשה דזה אין הפסול מצד הדיבוק אלא אפי' היה דק ביותר רק שחסר צורת יו"ד בראשה יהא פסול וזה לא שמענו ומה לי עבה ומה לי דקה, והנה המג"א שם (ס"ק לא) הביא בשם הלבוש דה"ה רגלי התוי"ן ובזה ודאי א"א לפרש כמו בשי"ן והוציא מזה הפמ"ג שכיון דעשה רגל התי"ו שוה בלא צורת יו"ד למטה בודאי פסול שהרי צורת חי"ת עליו, וא"כ ע"כ פי' השי"ן והצד"י כך היא דאם עשה בלא צורת יודי"ן פסול אבל לא כוון הלבוש לזה אלא משום דבעינן שיהא התי"ו נעשה כזה ת ולא כזה ת שהוא כחי"ת בראשה ולדעת הר"י אלכסנדרוני פסול ועי"ז כ' הלבוש דתי"ו שנדבק יותר מהצורך ונדבק ביותר למעלה עד שנעשה כזה ת פסול אבל בלא צורת יו"ד למטה פסול בלא זה ולא מצד דיבוק וזה דוקא בתי"ו משום דנראה כמו חי"ת אבל בשי"ן אם עשה כזה ש או צד"י כזה צ או עי"ן כזה ע וכדומה דמכ"מ צורת אותו אות עליו נראה דכשר. ומכ"מ נראה דתליא במחלוקת הרא"ש בהל' סת"ס דכל שנשתנה צורת האות פסול ולא כן דעת הרמב"ם ושו"ע כמש"כ:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ו

(יבואר מהו היסח הדעת דאסור בתפילין).

הרא"ש במס' ברכות ובה"ת ה"ק (סי' כא) הקשה היאך מותר לישן שינת עראי בתפילין, הא אסור להסיח דעתו מהם ובשעה שמתנמנם נמצא שהסיח דעתו מהם, ומש"ה העלה הרא"ש דהיסח הדעת אינו אלא שחוק וקלות ראש, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אע"פ שעוסק במלאכתו ובאומנתו ואין דעתו עליהם ממש אין זה נקרא היסח הדעת, וכן נמי כשמתנמנם אין כאן היסח הדעת. וידוע הקושיא שהקשה הגאון בעל שאגת אריה (סי' ל"ט) דא"כ היאך קא אמרינן בשבת (דף יב) תדבר"י יוצא אדם בתפילין ע"ש עם חשיכה מ"ט כיון דאמר רבר"ה חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה כו' הילכך מדכר דכיר להו, ואי נימא כשיטת הרא"ש דדוקא שחוק וקלות ראש אסור אבל עוסק במלאכתו ובאומנתו מותר, א"כ אמאי מותר לצאת בתפילין ע"ש עם חשיכה הא ישכח מפני מלאכתו שעוסק בהם ומותר אבל דעת הרמב"ם אינו כן שהרי כתב בהל' תפילין (הל' יד) חייב אדם למשמש בתפילין כ"ז שהם עליו, שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד, ועל שחוק וקלות ראש לא שייך בזמן רגע אחד והכי יש להוכיח דעת רש"י שפי' בסוכה (דף מו) דרבנן דבי רב אשי הוו מברכי כל אימת דהוי ממשמשי פירש"י דקיי"ל חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה עכ"ל, והרי לא היו רבנן דבי רב אשי בשחוק וקלות ראש ח"ו אלא ע"כ הה"ד כמשמעו, וא"כ קשה קושית הרא"ש, והגאון מלבי"ם בארצה"ח מיישב שהה"ד אינו אסור אלא בזמן שהתפילין בגלוי מש"ה פוסק הרמב"ם דשינת עראי אינו מותר בתפילין אלא א"כ הניח עליהם סודר, ולא נראה כלל שהרי לפי זה אין איסור היסח הדעת אלא בתפילין של ראש. ובאמת מפורש ברמב"ם שם וכמותן בשל יד וב"י מן הדין צריכים להיות מכוסים כדמוכח במנחות (דף לז:) ר"א אומר אינו צריך הרי הוא אומר והיה לך לאות ולא לאחרים לאות ופירש"י שלא יראו החוצה, ועיין מג"א (בסי' כז ס"ק כא), ואפ"ה כתב הרמב"ם וכמותן בשל יד אלמא דאפילו מכוסה אסור:

ונראה דהיסח הדעת בתפילין אינו אסור משום בזיון כמו שחוק וקלות ראש וכדומה אלא שאינו מקיים באותה שעה מצות תפילין והרי הם כמונחים על הראש שלא לשם מצוה ומש"ה כתב הרמב"ם שם בהל' י"ג מצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו פטור מן התפילין שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהם ולא כתב שהמצטער וכדומה אסור להניח תפילין אלא פטור משום שאינו מקיים המצוה אבל איסור אין בזה, אלא שמבטל המצוה בשעה שיכול לקיימה, וזהו דוקא בשעה שאינו מצטער ודעתו מיושבת עליו אסור להסיח דעתו ולבטל המצוה, אבל מצטער פטור שאין עליו החיוב במצות תפילין כיון דאף אם יניחם לא יקיים המצוה משום היסח הדעת (ויהיה בכלל ברכה לבטלה) אבל אם מנח להו ליכא איסורא. ולפי זה דבעת שמסיח דעתו מהתפילין מבטל את המצוה א"כ אחר שמזכיר את התפילין היה מן הדין לחזור ולברך וזה באמת הטעם דרבנן דבי רב אשי דהוי מברכי כל אימת דהוי ממשמשי כפירש"י, מיהו אנן לא קיי"ל הכי שהרי הרמב"ם לא הביא הכי (בפ' ד' הל"ז) וע"ש בכ"מ, ונראה דעתו ז"ל משום דעיקר המשמוש שחייב אדם למשמש כל שעה אינו אלא זהירות אבל הוא הדין במחשבה וזכרון תפילין ה"ז מקיים ג"כ המצוה כתקנה, וא"כ אינו אלא מחשבה ומצוה כשבא במחשבה אין מברכין כמ"ש הטור או"ח (סי' תלב) דמש"ה אין מברכין על ביטול חמץ רק על הבדיקה תקנו הברכה מפני שהוא מעשה, אבל ביטול הוא רק במחשבה. אולם רבנן דבי ר"א ס"ל דמ"מ יש לברך בשעה שממשמשי, ועיין מנחות (דף לו) ת"ר מאימתי תפילין מברך עליהן כו' היה משכים לדרך כו' וכשיגיע זמן ממשמש בהן ומברך עליהן, וע"ש בתוס' ד"ה וכשיגיע דכתבו התוס' דיש לחלק בין תפילין לציצית שהמשמוש מצוה ע"ש. וי"ל עוד לפי מ"ש הרמב"ם (פ"ד הל' כ"ה) בזה"ל קדושת תפילין כו' ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי אמת וצדק, הרי לא הוציא אלא שיחה בטלה, דאע"ג שאין זה קלות ראש שזהו בזיון לתפילין, מ"מ אסור שהרי מבטל

מבטל מצות תפילין משא"כ עוסק בדבר מצוה או עוסק בתורה ואימת שמים עליו אין זה היסח הדעת כלל, וא"כ אין צריך לחזור ולברך ורבנן דבי רב אשי לא ס"ל הכי אלא אע"ג דהוו עסקי בתורה מ"מ היו חושבין זה להיסח הדעת, דאע"ג דשרי מ"מ צריך לברך כשמזכירין בתפילין ולא קי"ל כרבנן דבי ר"א:

הא מיהת עכ"פ בהיסח הדעת אין שום איסור אלא ביטול מצות תפילין והכי דייק ג"כ לשון השו"ע (בסי' לח בס"ה) אבל אסור ביום ראשון להניח תפילין ובסי' (עט) מצטער פטור מן התפילין, וכ"כ (בסי' י') הקורא בתורה פטור מהנחת תפילין, והרי ודאי דאין איסור מי שלומד להניח תפילין אלא שפטור וה"נ מצטער שהוא היסח הדעת ג"כ הדין כן דרק פטור אבל איסור ליכא. ולענין קורא בתורה יש מקום לעיין שהשו"ע כתב שהוא פטור מהנחת תפילין, וכדתניא במכילתא למען תהיה תורת ה' בפיך, מכאן אמרו הקורא בתורה פטור מן התפילין, ואע"ג שהב"י כתב בשם הרוקח דאין הפי' פטור ממש אלא מעלין עליו כאלו קיים המצוה וכ"ש שאם זוכה בתפילין ששכרו כפול עכ"ל, מ"מ לא הסכימו לזה הפירוש להוציא לשון המכילתא ממשמעה, אלא שקשה אמאי לא הביא הרמב"ם הלכה זו כלל:

ונראה לי דתליא בהלכה אם לילה זמן תפילין או לא, ומתחלה נבאר המקרא ושמרת את החקה הזאת למועדה וגו' והיינו דאיתא בהגדת פסח ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים ומשום שהיה עולה עה"ד דמצות הסיפור אינו אלא למי שעלול לשכוח י"מ ואמונה בה' כמבואר בפ' זו והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' ארץ זבת חלב ודבש ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה, הפי' באשר יהיה ארץ זבת חלב ודבש ועלול מזה לשכוח בה' כמו שכתוב ואכל ושבע ודשן ופנה כו' ולזר ילדך תשי ע"כ הזהיר הכתוב לעבוד את עבודת הפסח וגם לאכול מצה שבעת ימים וגם והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו' וכ"ז להזכיר אחר שהדבר עלול לשכוח, וגם הזהירה התורה להניח תפילין להיות לאות ולזכרון בכל יום ומסיים בפרשה ושמרת את החקה הזאת למועדה וגו' פירוש אע"ג שלכל אדם שעלולים לשכוח הרי מצוה זו אינו חקה אלא מצוה שכלית המתקבלת על דעת האנושי כדי לזכור מ"מ קאמר הכתוב שהיא חוקה ג"כ דהא אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים וכו' ואנו זוכרים יצי"מ ומאמינים בה' והזכירה והאמונה על לבבנו תמיד וא"כ מצד השכל לא עלינו כוונה התורה בהחיוב לספר ביציאת מצרים מ"מ הרי היא חוקה וכולנו מחויבים לספר ביצי"מ זהו פירוש הפרשה בפשוטה. ואחר שכן נחזור לתפילין, הן כתיב בתפילין למען תהיה תורת ה' בפיך מבואר שכל תכלית של תפילין הוא כדי שנהיה שוקדים בתורה וא"כ העוסק בתורה פטור מן התפילין אבל אח"כ כתוב ושמרת את החקה הזאת וכו' ג"כ הפי' אע"ג דמצד הטעם פטור מן התפילין מ"מ הרי היא חקה ואפילו עוסק בתורה חייב בתפילין וכמו בחקת הפסח ומצות ספור יצי"מ. אולם כ"ז יהיה ניחא אם נימא דהכתוב ושמרת את החקה קאי על תפילין שפיר מוכח מדנקראת חקה דחייב מ"מ, אבל אי נימא דהחקה לא קאי על תפילין ונשאר הטעם דתפילין משום למען תהיה תורת ה' בפיך וא"כ היכא דעוסק בתורה וליתא הטעם פטור מן התפילין נמצא דתליא במחלוקת אי לילה זמן תפילין או לא דהרמב"ם סובר בהלכות תפילין (פ"ד ה"י) דלילה לאו זמן תפילין ויליף מן הכתוב שנאמר מימים ימימה דדוקא ביום חייב בתפילין וקאי הכתוב ושמרת את החקה על תפילין ונקראת לדידיה מצות תפילין חקה ומשום הכי אף העוסק בתורה חייב בתפילין. אבל השו"ע (בסי' ל) פוסק לילה זמן תפילין וא"כ האי מימים ימימה לא קאי על תפילין רק על פסח בלבד, וממילא לא קאי גם הך ושמרת את החקה על תפילין ותפילין איננה נקראת חקה וצריכה לן למיזל בתר טעמא דקרא, ולפי הטעם דלמען תהיה תורת ה' בפיך העוסק בתורה פטור מן התפילין:

ב"ז בארתי דעת הרמב"ם דסובר דהיסח הדעת אסור בתפילין ולא דוקא שחוק וקלות ראש כמו שבארנו, אבל הרא"ש כתב שאין היסח הדעת אלא שחוק וקלות ראש והא דרבנן דבי רב אשי מברכי כ"ז שממשמשי הוא ע"פ שכ' הרא"ש בהל' תפילין בשם מורו הר' שמואל בר"ש שרק בנשמטו ממקומם הוו מברכי ולא כפירש"י הטעם משום דחייב אדם למשמש ובכל משמוש הוו מברכי:

ונראה דלדעת הרא"ש דכמו דשחוק וקלות ראש מיקרי היסח הדעת ואסור ה"נ עצבות אסור, אע"ג דעצבות אין בזה שחוק וקלות ראש מ"מ אסור כדכתיב תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו' וה"ז כמו קלות ראש, ולא הוציא הרא"ש אלא שינה ועסק מסחר דלהרמב"ם ה"ז בכלל היסח הדעת, ואינו יוצא בשעה זו במצות תפילין והיסור אין בזה רק ביטול המצוה לפי מה שביארנו ולהרא"ש הרי זה מקיים מצות תפילין אבל שחוק או עצבות אפילו לדעת הרא"ש אם הניח או תפילין ביטל את המצוה בידים, זה הנראה לבאר שיטת הראשונים ז"ל, אך דברי הטור קשה, שהביא לשון הרא"ש (בסי' מד) בלי חולק דהיסח הדעת הוא שחוק וקלות ראש וא"כ מצטער או אין דעתו מיושבת עליו אין בזה משום היסח הדעת ובסי' ל"ח הביא הטור לשון הרמב"ם דהני פטורי מתפילין כמו מצטער וכדומה משום היסח הדעת, וכן קשה על המג"א שהביא (בסי' מ"ד) לשון הרא"ש והרי בשו"ע (סי' לח) מבואר להיפך, וה' יאיר את עיני:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ז

לכבוד הרב וכו' בק"ק באלטימאר.

בדבר אשר התגין לא נכתבו כהלכתן כמ"ש המג"א (בסי' לו סק"ג) צריך שיהא התגין נוגעין בגוף האות, וכל אחד נפרד מחבירו, ואם אינו נוגע בגוף האותיות או שנוגעין זה בזה פסולין כו':

והנה נחלקו האחרונים בכוונת המג"א, המחלית השקל הבין דהמג"א לא כתב דפסולין אלא למ"ד דאם לא תייג פסול, אבל למ"ד אם לא תייג כשר מכ"ש אם לא תייג כהלכתן דכשרה, וכן הביא הגאון הר"ז מלאדי ז"ל וכתב בזה"ל אבל בדיעבד אפילו לא עשה כלל תגין כשרה ור"ל מכ"ש אם לא תייג כהלכתן. אבל בספר יד אפרים כתב אפילו למ"ד דאם לא תייג כשר מ"מ באינן נוגעות בגוף האותיות פסול משום דנראין כאות יתירה בין השיטין, ואם נוגעת זו בזו נראין כעי"ן וכשי"ן, וכן ראיתי שארי מחברים בזמנינו על סת"מ שפירשו כן. ואני ראיתי בגוף תשובת רמ"ע מפאנו ז"ל מקור דינים אלו. והנה יש חילוק בין שני הדינים אלו דבאינו נוגע בגוף האותיות כתב בפי' דאפילו לדעת הרמב"ם שאין התגין מעכבין היינו בין אינו ליסנו כהוגן, אבל התג שאינו נוגע נראה בעיני יתרון אות קטנה בין השיטין ופוסל כו' וכתב עוד הזהרתים שיהו התגין מגיע כל אחד מהן לגוף האות נפרד כל תג מחבירו במקום דבוק באותיות שלא יהיו אלא זייני"ן ולא עייני"ן או שיני"ן כמו שראיתי רבים מהם כו' ודקדק לכתוב בלשונו הזהרתים שיהיו התגין כו' אבל מעולם לא כתב דבזה האופן שהתגין נוגעין זה בזה דיהיה פסול בדיעבד אפי' לדעת הרמב"ם, והדעת נותן דאינו דומה דין הראשון והשני להדדי, דבדין הראשון דפסול הוא משום אות יתירה ולא משום ריעותא בתגין, שהרי אם אינו דבוק לגוף האות, ה"ז אות בפ"ע ואין כאן תגין כלל, משא"כ אם נעשו התגין כעין עי"ן ושי"ן, אבל המה דבוקים לאות שוב אינם אותיות יתירות שהרי דבוקים המה להאות אלא התגין אינן כדינן דבגמרא קרי להו זיונין מנחות (דף כ"ט) היינו שיהיו כזיינין קטנים ולא כעין עי"ן ושי"ן, אבל לא גרע בזה מאלו לא היו תגין כלל, ואין לומר דאפילו הן דבוקין באות ג"כ יש להם דין אות יתירה ורק אם המה זיינין כדין לא שייך אות יתירה אחר שהדין הכי הוא אבל היכא שעשה שלא כדינן מקרי אות יתירה אפי' אם המה דבוקין להאות, א"א לומר כן שהרי הלכה פסוקה דאפשר לתייג אותיות אחרות מה שאין מפורש בגמרא ולשיטת הרמב"ם והרא"ש אין תגין כעין זייני"ן כלל בכל שעטנ"ז ג"ץ, וא"כ אי נימא דאפי' הן דבוקין באות מקרי אות יתירה הלא כל ס"ת ותפילין ומזוזות שלנו פסולים לדעתם ז"ל ח"ו אלא ודאי כיון שהם דבוקין באות אין לחוש לאות יתירה אפילו אם אינו צריך וא"כ ה"ה בעושה צורת שי"ן ועי"ן והיא דבוקה באות, אין פיסול בזה משום אות אחר אלא משום שאינו מתוייג כהלכתן, וזה אינו

אינו גרוע מאינו מתוייג כלל , ואכן קי"ל דאם לא תייג אפי' שעטנ"ז ג"ץ לא פסול , ובאמת אם נימא דנוגעות את בחברתה פסול הס"ת , לא נמצא ס"ת כשר ח"ו . ועיקר דינים הללו מה שהעלה רמ"ע מפאנו ז"ל אינם מוכרחים כל כך וגם אם שלשתן המה מדובקים יחד באות ויכולין לקרא בצורת שי"ן , מ"מ אין בזה בית מיחוש , שהרי הכל רואים שאינם אלא כתרי אותיות ואינם אות בפ"ע . ע"כ יהיה מע"כ נ"י מבטל דעתו לדעת המכשירין בשביל כבוד התורה שנכתב בקדושה , אך מקום המטושטש במקום התגין ומשתנה ומתקלקל גוף האות ודאי צריך לתקן , והכל לפי עין ישרה . זאת הנראה לי לפע"ד :

סימן ח

למופלג אחד בק"ק קרעמענצוג יע"א.

ע"ד סופר סת"ם שהעידה עליו אשה זה שנתים שמחק במכוון התפילין של חבירו כדי לפוסלם ובימים אלו העיד איש אחד שהסופר מיקל בנט"י , ובבהמ"ז בתפילין ובתפלה , וגם ראוהו שמחק את השם הקדוש בכתבו ובבא העד לפני ב"ד להעידו לא הכחישו הסופר אלא בקש תשובה כדי להכשירו . ועתה יש לחקור על סת"מ שכבר כתב עד כה , וגם איך להתנהג עם הסופר להבא . וה' יורנו דרך האמת :

והנה מה שהעידו עליו שמחק את השם בכתבו וגם בתפילין של אחר כדי לפוסלן , כ"ז היה לתאבון היינו להנאתו כדי להכשיר את היריעה שהוא כותב ולא יהא נצרך גניזה והא דמחק בתפילין של חבירו כדי להשביח מלאכתו יותר ממלאכת הסופר השני , וא"כ אפי' היו עדים כשרים בדבר כדי להעידו שהוא רגיל באותו דבר ה"ז מומר לתיאבון ואזהרה דלא תעשון כן לה' אלהיכם , וזה אינו שייך למ"ע דהנחת תפילין שיהא נקרא בזה מי שאינו בר קשירה וכן מה שאינו נזהר בבהמ"ז ותפילה ג"כ אינו ענין לתפילין לפוסלו משום זה , רק מה שהעידו עליו הע"א שאינו נזהר במצות תפילין בכל יום אע"ג שזה ברור שאין זה אלא לתאבון היינו שהוא תאב להיות עצל מלהשמר בנקיות הגוף ומהרהורי עבירה , עד שיהא כשר להניח תפילין , או הוא עצל בהטירחא להניח תפילין מכ"מ אף אם נקרא אותו מומר בזה למ"ע דהנחת תפילין יש לחקור בזה אם הוא פסול כדין מומר משום שאינו בר קשירה כדאיתא בפ' השולח (גיטין מה ב') כי לא פורש בגמרא באיזה מומר כוונו חז"ל :

והנה המג"א (בסי' לט) ואחריו הגרע"א בשו"ת (סי' סט) הוכיחו דכשר לתפילין מדכשר מומר לתאבון לאותו דבר לשחיטה דבודקין סכין ונותנין לו , ה"נ מומר לתפילין מקרי בר קשירה . ופלא בעיני הרי חשו"ק יוכיחו דמקריין בר זביחה ולא מקריין בר קשירה . ובאמת כבר נתקשו הגאונים בת"ש (סי' יא) ובנוב"ק חלק יו"ד (סי' יא) האיך נקראו בני זביחה , והעלו משום שאנו מוזהרים עליהם להאכילם נבלות , וזה אינו שהרי מ"מ הם בעצמם אינם מצווים ע"ז ועוד יש להקשות ע"ז ואכ"מ . ותו א"כ מ"ט דהרא"ש שכתב דמומר להכעיס לאכול נבלות אינו בר זביחה הרי אנו מוזהרים שלא להאכילו נבלות וע"כ טעם אחר יש בדבר כאשר יבואר ולפי הטעם אשר אבאר מבונה שחיטה מתפילין , ותו אם נימא דמדמינן שחיטה לתפילין הרי מומר להכעיס דודאי אינו מקרי בר קשירה , ולענין שחיטה דעת רש"י בחולין (דף ג:) בד"ה חוץ כתב וז"ל , אבל להכעיס לא אפי' נמצא סכינו יפה דמועד לנבל בכונה בידים עכ"ל מבואר דאי שחט שפיר כשר והכי דעת הרשב"א והרא"ה , אלא מתחלה נבא לבאר הא דאיתא בגיטין (דף פה) דקטן נקרא בר הויה דאע"ג שעתה אינו בר קידושין מ"מ אתיא לכלל הויה , והתוס' בגיטין (דף כב) בד"ה והא העלו דקטן נקרא בר כריתות משום דאם יגדיל הקטן יהיה בר כריתות , ולכאורה קשה הא גמרא מפורשת היא לענין הויה ולמה לא הביא התוס' הגמ' הנ"ל וכתבו מסברא דנפשייהו אלא הענין דהא דגבי קידושין נקרא קטן בר הויה מדיוקא הוא דכתיב ויצאה והיתה וזה אינו כסדר דהויה קודם ליציאה אלא הפי' דאפילו אתי לכלל הויה מקרי בר הויה , וזה כוונת רש"י בד"ה אלא וז"ל דלא דק קרא למימר דתהוי השתא בת הויה כו' , והוכחת רש"י דלא דק קרא הוא משינוי הקרא כמ שבארנו , וא"כ לא מוכח רק לענין הויה אבל עדיין לא ידענו לענין כריתות , דקטן מקרי בר כריתות מפני שיהיה אח"כ בר כריתות כשיגדיל , בזה העלו התוס' מעצמם , ועיקר הטעם משום דמקשינן יציאה להוי' וכדאי' לקמן (דף פב) , ויצאה והיתה מקשינן להדדי וכמו דמקרי חשו"ק בר הויה ה"נ מיקרי בר יציאה . ולפי טעם זה יש לנו לומר גבי תפילין דכתיב וקשרתם וכתבתם הרי מפורש בקרא דמתחלה יהי' בר קשירה ואח"כ יהי' כשר לכתיבה , ומש"ה חשו"ק פסולין , וה"ה מומר דאע"ג דאפשר שישוב ורפא לו מ"מ עתה הא אינו בר קשירה :

והנה בשחיטה כתיב וזבחת ואכלת וילפינן מזה דמי שאינו בר זביחה פסול לזבוח עי' תוס' (דף ג:) ד"ה קסבר ועי' רא"ש חולין (סי' ה) דמביא זה הטעם בשם ר"י , מה שאתה זובח אתה אוכל כלומר אותו שהוא בר זביחה לאפוקי עובד אלילים והתוס' הביא לשון התנא דמתניתין חולין (דף לא) , ולכאורה מהך וזבחת סגי (ת"ש סי' ב) דדוקא מי שנצטוה על הזביחה ול"ל להתנא לסיים בלשונו הך ואכלת ולומר מה שאתה זובח אתה אוכל אלא ללמדנו דשחיטת חשו"ק כשר דמי שישחוט קודם אכילתו נקרא בר זביחה וחשו"ק אף דעתה אינם מצווים מ"מ כשיגדילו לא יאכלו קודם שחיטה ומש"ה מומר לתיאבון ודאי יקרי בר זביחה ובודקין סכין ונותנין לו משום היכא דלא יהיה לו טירחא בעת ישחוט קודם אכילתו ושייך מה שאתה זובח אתה אוכל ומומר להכעיס דעת הרא"ש דלא עבידא שישוב וכל באיה לא ישובון ולעולם לא ישחוט קודם אכילה מש"ה פסול ואע"ג דלענין גיטין וקידושין מיקריין בני הויה וכריתות היינו משום דאם קידש קדושיו קידושין כדאיתא ביבמות (דף מז.) אבל לענין זביחה לאו בר זביחה הוא ודעת רש"י והרשב"א והרא"ה דאינו רחוק כ"כ שישוב כמו שאינו רחוק בשוטה שישתפה ומקרי בר זביחה משא"כ מומר לאלילים שהוא ככופר בכה"ת כולה מוחזק שלא ישוב לעולם . ויש ראיה לזו הסברא מדתניא בחולין (דף ה) מקבלין קרבנות וכו' כדי שיחזרו בתשובה לבד מומר לאלילים ואביזרייהו ומוכח מסוגיא דאפילו מומר לד"א להכעיס מקבלין ממנו קרבנות והכי נראה לשון הרמב"ם (בה' מעה"ק פ"ג) הרי דלמומר לד"א יש תקוה שישוב משא"כ מומר לאלילים . ונוסיף דברים לברר וללבן זה הענין , דהנה בה' מילה (בסי' רסד) כתב בהגהות רמ"א דמומר לערלות אינו כשר למול והגאון רע"א הביא בשם הפר"ח דמומר לתיאבון כשר והביא ראיה מזביחה ולדברינו מזביחה ודאי אינו ראיה דמומר לערלות נקרא בר כריתות :

איברא התוס' בע"ג (דף כז:) הוכיחו מגוף הסוגיא דמומר מקרי ב"ב מדלא קאמר דכ"מ בין רב ור"י מומר לערלות דלמ"ד המול ימול מומר כשר דאע"ג דלא מהיל כמאן דמהילי דמי ולמ"ד ואתה את בריתי תשמור דדוקא שיהיה בר ברית מומר פסול והוכיחו מזה דמומר לערלות נקרא בן ברית שהרי מחויב הוא אלא שאינו חפץ ולדברי התוס' אפי' מומר להכעיס מקרי בן ברית דאותה הראיה שהביא התוס' על מומר לערלות לתיאבון הרי היא ראי' גם על להכעיס דזה פשיטא דלמ"ד המול ימול בודאי כשר דכמו לענין נדרים הנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל אף במומר להכעיס דאע"ג דלא מהילי כמאן דמהילי דמי ה"נ לענין המול ימול כשר למול כדאיתא בסוגיא דתליא הא בהא ואי נימא דלא נקרא בן ברית למה לא קאמר הגמרא מומר להכעיס א"ב אלא ודאי דאף למ"ד ואתה את בריתי תשמור מותר למול דנקרא בן ברית . אבל המפרש בנדרים במשנה דהנודר מערלים מותר בערלי ישראל מפרש דוקא שמתו אחיו מחמת מילה מבואר דאף אם הוא מומר לערלות אפי' משום צער לאו כמאן דמהילי דמי , וה"פ שאינו בכלל המול ימול וה"ה שאינו בכלל בן ברית מדלא קאמר מומר לערלות א"ב דלמ"ד המול ימול פסול ולמ"ד את בריתי תשמור כשר אלא ודאי באמת לא נקרא בן ברית משום שאינו שומר הברית . ומקור המחלוקת תליא בפירוש המשנה יבמות ר"פ הערל (דף עא) דרש"י ותוס' פירשו הערל שמתו אחיו מחמת מילה ואע"ג דכמאן דמהילי דמי אפילו שיהא כשר למול מ"מ לענין פסח ותרומה שאני כמש"כ התוס' שם (דף עא:) ד"ה והני ואין להקשות מפסח דכתיב וכל ערל לא יאכל בו ותירצו התוס' דההיא לא איצטריך אלא לישראל עכ"ל , ומאחר שכן דפסח ותרומה שאני נמצא דאף בערל שמתו אחיו מחמת מילה

לא

לא עדיף ממומר לערלות ממילא לדידהו יכולים לפרש המשנה דנדרים דמותר בערלי ישראל אפילו במומר אבל התוס' חגיגה (דף ד:) כתבו בשם רבינו תם דמתו אחיו מחמת מילה כשר לפסח ותרומה משום דאונס הוא למילה וכמאן דמהילי דמי, ע"כ הא דתנן בנדרים מותר בערלי ישראל דכמאן דמהילי דמי, מסתבר יותר לאוקמי במתו אחיו מחמת מילה דכשר אף לפסח ותרומה אבל מומר דפסול להני לא מיחשב כמאן דמהילי וזהו דעת המפרש בנדרים שהראיתי לעיל ואע"ג דהב"י ביו"ד (סי' ריז) הביא זה בשם פירש"י מ"מ ידוע שאינו אלא מכונה בשם רש"י אבל אינו פירש"י וזהו דעת השאלתות דר"א (בסי' ט) דערל אינו כשר למול אלא במתו אחיו מחמת מילה וזהו דעת בעל העטור והיינו פסק הרמ"א וכבר בארנו דבזה תליא אם נקרא בן ברית אם לא, ונוסיף עוד במה שבארנו בס"ד בהע"ש (סי' עו אות ד) דמחלוקת בין השאלתות ורב כהן לדק, אם תשו"ק כשרים לליעת המלות דבעינן ושמרתם מי שהוא בן שמירה ודעת השאלתות דפסולין משום דהשתא לאו בני שמירה ניהו ורב כהן לדק מכשיר משום שיהיו בני שמירה ובארנו דפליגי אי מדמינן לתפילין דמפורש שיהיה תחלה בן קשירה וא"כ יהא כשר אי מדמינן לשחיטה וגט דמה שיהיה אח"כ בר הכי מיקרי עתה בר הכי והשאלתות לטעמיה דפוסל ערל שהוא מומר למול וא"כ מוכרח דלא מהני מה שאפשר שיהיה נקרא אח"כ בן ברית, וה"נ חשו"ק לאו בני שמירת המלות מיקריין דאזלינן בתר השתא ולא מה שיהיו נקראים אח"כ בני שמירה ורב כהן לדק ס"ל כשיטת רש"י ותוס' דמומר כשר למול וא"כ נקרא בן ברית משום שאפשר שימולו עוד ובידו להיות בן ברית לכך הוא כשר למול וה"נ חשו"ק מיקריין בני שמירה משום דאתיין להכי אח"כ. נחזור לענינינו דבתפילין דלכ"ע בעינן שיהיו בני קשירה לפני הכתיבה מש"ה מומר להכעיס לתפילין פסול אבל מומר לתפילין לא להכעיס אבל גם לא לתיאבון, הוכיח המג"א בשם תוס' ע"ז (דף כז) דפסול דלא מקרי בר קשירה, והכי יש לכאורה להוכיח דכמו לענין מילה מי שהוא מומר לערלות משום לער לאו בר ברית הוא כמבואר ברמ"א שהבאנו לעיל, ה"נ בתפילין לכ"ע. אבל כד דייקינן אין בזה הכרח דדוקא ערל משום לער ויסורין שאינו נוח להתפייס ולסבול הלער מש"ה אינו נקרא בן ברית וכמש"כ התוספות בפסחים (דף סב:) ד"ה האי מחוסר מעשה דמעשה דמילה חשיב טפי משא"כ תפילין אפילו הוא מומר ורגיל שלא להניח תפילין מכ"מ בקל מוותר על טירחא זו ויניח תפילין ולכ"ע מקרי בר קשירה וכבר פסק הכי הגאון רע"א זצ"ל דהאחרונים דחו דברי המג"א וכונת התוס' ג"כ אינו במומר לתיאבון ע"ש ובאמת במומר לתיאבון לתפילין גם המג"א מודה דמקרי בר קשירה עי"ש. וכ"ז בארנו במי שהוא מומר לתפילין ממש היינו שאינו מניח תפילין כל ימיו משא"כ באותו הסופר שראה עד אחד שלא הניח תפלין איזה ימים לכו"ע אינו בכלל אינו בר קשירה, לא מיבעיא לדעת הרמב"ם (מעה"ק פ"ז) שכתב בזה"ל היה מומר לעבירה והוא מפורסם וידוע לעשותה והורגל בה כו' הרי דלא מיקרי מומר אלא בזה האופן שהוא מפורסם בה ולא כמומר לאלילים ומחלל שבת דבפעם אחד נעשה מומר, אלא אפי' לדעת הפוסקים דרק מומר לעבירה ב' ג' פעמים נקרא מומר מכ"מ אינו דומה מומר לאיסור למומר למלות מעשה דבשלמא מומר לאכול נבלות שאכל שנים או שלשה פעמים הר"ז מומר אע"ג שאינו אוכל נבלות בתמידות מכ"מ בהמרתו הוא עומד, אלא היכא דמשכח היתרא לא אכיל איסורא, אבל במלות תפלין דלא עביד איסורא בידים רק עבד עבירה בשב ואל תעשה אע"ג שעברו ימים אחדים ולא הניח תפילין מ"מ כיון דמניח תפילין כמה פעמים ודאי מיקרי בר קשירה ולא נוכל לפוסלו מכתיבת תפלין:

והא מיהא ברור שהס"ת ותו"מ שכתב זה הסופר אם ברור שנכתבו כראוי אין לפוסלו משום שאינו בר קשירה וכשרים הם, אלא שעדיין יש להסתפק אם כתב בהכשר שהרי חשוד הוא מיהא שלא לחוש כ"כ למלוה זו לעצמו ממילא יש לחוש שאינו חושש לאחרים ג"כ, מיהו במה שיש לחוש בעצם הכתיבה אם קידש כדין בזה כבר כתב הגאון נ"ע"א שם דדמי להא דתניא מומר לנבלות לתיאבון בודק סכין ונותנין לו דעל דבר שאין בו טירחא לא שביק היתרא ואכל איסורא והרי אין בזה טורח לקדש את השמות כראוי, אלא שאני מסתפק בקדושת עיבוד הקלפין כדין, והגאון הנ"ל לא חקר בזה משום שהביא דעת כ"מ בשם שו"ת הרמב"ם דעבוד לשמה אינו אלא מדרבנן, ומש"ה לא בעי מזוזה עיבוד לשמה, אבל באמת שו"ת זו מרפסין איגרי, והא דמזוזה לא בעי עיבוד לשמה מבואר בירושלמי יומא (פ"ג ה"ו) עור שעבדו לשם קמיע מותר לכתוב עליו מזוזה, רשב"ג אוסר. ואזדי לטעמייהו בבתים של תפילין, והא דבס"ת ותפילין לכו"ע בעינן שיהא עיבוד לשמה הוא מדרשא דקרא שהביא השאלתות (סוף פ' ויקהל) מדכתיב ספר התורה מכאן שס"ת אסור לכתוב אותו אלא בעורות מעובדין שעובדין אותו לשם ס"ת ותפילין איתקש לס"ת כדכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך ומזוזה דמיא לבתים של תפילין דתליא בהזמנה מילתא ולא בעי עיבוד לשמה ויותר מזה כתבתי בס"ד שם בהע"ש (אות כ"ט), הא מיהא עיבוד לשם ס"ת הוא מה"ת ושו"ת הרמב"ם אם אמת הוא שהרמב"ם חתם עלה צ"ל כמש"כ הגר"א באו"ח (סי' ש"א ס"ק ק"ד):

מעתה היה מקום לחוש שמא לא עשה הקלפין לשם ס"ת ותפילין והיה לנו לחקור בזה הסופר היאך הוא נוהג אם הוא קונה קלף מסופר אחר ודאי כשר ואם הוא מעבד בעצמו העורות ג"כ אין חשש כמו שבארנו לענין קידוש השמות אבל אם הוא נותן העורות לעו"ג לעבדן והסופר צריך לילך לא"י בשעת תחלת העבוד ולקדשם בפה אז יש חשש שמא התעצל בזה, אולם בזה יש לדון אם הוא חשוד בקדושת התפילין הקל אינו חשוד בקדושת ס"ת החמור ומאחר שמעבד העורות לשם ס"ת ממילא כשרים לתפילין, כי זאת היו צריכין לעיין אם העדות היה עדות כשרה כדין אבל בכ"ד דעיקר פסולו של אותו סופר אינו ברור דמה שהעידה האשה מה שעשה זה שנתים בזה לא די שאין עדות אשה כלום ולא תועיל אלא במקום שא"א לאנשים להעיד כמו בבהכ"נ של נשים כמבואר בחו"מ סי' ל"ו והיא תקנה, לבד מזה במה שהעידה שעשה מעשה רשע במקרה לא נפסל וגם אינו שייך למלות תפילין כמ"ש ברא"ש התשובה וברור הוא דלא נוכל לפוסלו מפני עדותה, אך גם עדות העד הכשר שהעיד עליו שאינו מניח תפילין כמה ימים, אינו נאמן מסורת הדין, ולא שייך בזה מהימן כבי תרי אלא במי שהוא מהימן לכל דבר כמבואר בהגהת רמ"א אהע"ז (סי' קט"ז ס"ז) שאם אינו מאמין לו בשאר דברים רק בדבר זה משום שניכרים דברי אמת לא מיקרי מהימן כבי תרי. ואע"ג שמבואר ברמב"ם בהל' פסח פ"ד שאם א' אמר שהפסח נפסל שורת הדין שא"כ והרולה להחמיר ע"ע ה"ז משובח, מכ"מ זה אינו שייך אלא האדם לעצמו אבל לא להורות הלכה לרבים, ותו דזה אינו לפסול הפסח וכדומה משא"כ לפסול האדם מחזקת כשרות אין ערעור פחות משנים כידוע, ואע"ג שבקש בעצמו תשובה וניכר שהודה אפשר שלא הודה על שלא הניח תפילין אלא על שארי דברי קלות ראש, וגם הוא בעצמו אינו נאמן לפסול מה שילא מת"י כדאי' פ' הניזקין (דנ"ד ב) נאמן אתה להפסיד כו' ואי אתה נאמן להפסיד ס"ת:

היוצא מכ"ז דאותו הסופר בחזקת בר קשירה הוא עומד אלא מה שכתב בפ"ע אע"ג שאין לפוסלם מכ"מ יש להכריז דכל התפילין שלו צריכה בדיקה אם המה מוגהים יפה דכל שאפשר לבדוק ולברר חובה לעשות, כדאי' בקידושין (ד' ס"ו ב') גבי בע"מ שהעיד עליו ע"א שהוא בע"מ שמהימן וקאמר אביי לעולם דקא מכחיש ואמאי מהימן דאמר ליה שלא אחוי דעדות העד מועיל דצריך לברר היכי דנוכל לברר ע"ש ולהבא ראוי לב"ד לדקדק אחריו ולהתרות בו שאם ימלא עליו איזה קלות בדבר מלוה יפסלו אותו מלהיות עוסק בדברים שבקדושה, ואולי ראוי לפוסלו גם היום על איזה משך זמן והכל לפי ראות עיני הב"ד כמבואר בשו"ע יו"ד (סי' א) לענין שוחט שראוי לקבל עליו דברי חברות ומכ"ש בדברים שמקדשים את הדבר ואת האדם שמשתמשים בהמה חובה על האדם, להתנהג בקדושה במה שאפשר כדי שיחול קדושה כראוי על הדבר וכמש"כ בפי' החומש ר"פ תלוה עה"פ ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאתיו רוח חכמה, ובס' דברים פ' שופטים בפ' המלך עה"פ וכתב לו על ספר מלפני הכהנים הלוים ע"ש וסופר לרבים ודאי ראוי להיות נזהר הרבה כדי שיהא ראוי לכ"ד שבקדושה להיות קובע עתים ללמוד ולעסוק בהם ולא יהא עליו עוד הרהורי קלות ראש ח"ו ושלום על ישראל:

סימן ט

למאהבי תורתנו ושוחרי דבר ה' ובראשם איש נלבב הרב וכו' בעיר טשארוויסטאן.

אשר שאלו ממני לדעת הכרעה בצירוף קטן לדברים שבקדושה נפלאתי האיך אפשר להכריע בדבר שכבר נחלקו הראשונים והאחרונים ז"ל, מאן דעביד הכי לא משתבש ומאן דעביד הכי לא משתבש, אמנם יותר טוב שלא להנהיג צירוף קטן עד שיגדל ויהיה לאיש כי אם ינהגו כך כעת שהוא שעת הדחק יהיה נשאר כן אף כשיגדל ואז לא יהיה שעת הדחק, ואין למע"כ להצטער מהעדר אמירת דברים שבקדושה, וכשם שמקבלים שכר על הדרישה במקום שאפשר כך יקבלו על הפרישה במקום שא"א, ועיין מ"ש בספר ויקרא (כ"ב ל"ב) בהע"ד שם וע"ש:

אך ע"ד להצטרף עם המכונים בשם בית יעקב והמה מחללים את השבת בפרהסיא חלילה להתחבר עמהם בשום דבר הש"ך לעבודת ה' ואע"ג דמבואר בשו"ע (סי' נ"ה סי"א) עבריין כו' או שעבר עבירה כו' נמנה למנין עשרה אבל זה אינו אלא מומר לדבר אחד שאע"ג דכתיב זבח רשעים תועבה מכ"מ הרי מקבלין קרבנות מפושעי ישראל כדאיתא בחולין (ד"ה) וכדי שיחזרו בתשובה ומכ"ש בתפלה הקלה אבל המודה בגלולים והמחלל שבת בפרהסיא שאין מקבלין ממנו קרבן משום שמוחזק הוא שלא ישוב עוד וא"כ גם תפלתו תועבה וא"כ האיך אפשר להצטרף עמו, והרי במקום שתפלתו תועבה אפילו בדיעבד לא יצא ידי תפלה כדאיתא בברכות (דף כב:):

והנה כתיב במשלי א' לענין אורבי לדם אדם בני אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם. פי' דרך הוא הכבושה לרבים, נתיבה הוא דרך היחיד. והזהיר הכתוב אשר בדרך הרבים אע"ג שא"א למנוע רגל מאותו דרך הרבים מכ"מ אל תלך בדרך אתם אחוזי יד משא"כ בנתיבה שלהם שהוא דרך המיוחד להם מנע רגלך ממש, וכך יש לנהוג עם אותם האנשים אורבי לנפש הישראלי להשחיתה ולהסירה מדרך חיי העוה"ב אשר בדרך הרבים היינו במסחר וכדומה אי אפשר למנוע ממסחרם, מ"מ אל תלך בדרך אתם היינו שלא להתחבר בשותפות ומרעות עמהם, כדתנן באבות ואל תתחבר כו' ובד"ה ב' כתיב בהתחברך כו' פרץ ה' את מעשיך ואשרי יהושפט הצדיק שפרץ הקב"ה את מעשיו ושוב לא התחבר עמו עוד ומי יזכה לזה, כ"ז בדרך המסחר שהוא דרך הרבים, אבל בנתיבה המיוחדת שלהם היינו בית תפלה שלהם וכדומה מנע רגלך ממש כי אפקירותא ממשיך הלב. ואם כי אין להתקוטט עמהם וכמו דכתיב אל תתחר במרעים אבל יש להזהר הרבה שלא להכשל בחברתם כי זה פורה ראש ולענה וכמש"כ בס' דברים כ"ט מקרא י"ז וע"ש בחיבורי העמק דבר בס"ד:

סימן י

חקירה בענין תפלה לצד מזרח.

בק'...... יש הרבה בכנ"ס שלהם שההיכל קבוע בדרום ויש ביהכנ"ס שההיכל קבוע במזרח כדין ועלה בדעת הגבאים לעקרו ממקומו ולקבוע בדרום להרחיב בזה הכנסות בהכ"נ וגם מלאו תואנה כי עתה נבנה בית תפלה לעבודת אלילים במזרח בהכ"נ זו נגד החלונות שבמזרח ושאלו אם רשאים לעשות כך או לא וזה החלי בס"ד:

הנה להתפלל לצד מזרח שהוא לא"י וירושלים תוב"ב הוא הלכה פסוקה עפ"י ברייתא ברכות (דף ל':) היה עומד בחו"ל יכוין לבו כנגד א"י שנאמר והתפללו אליך דרך ארצם וכו' [וכתבו התוס' דלא גרסינן לבו דאפניו קאי כדקתני סיפא היה עומד במזרח מחזיר פניו למערב כו'] היה עומד בא"י יכוין נגד ירושלים וכו' היה עומד בירושלים יכוין נגד ביהמ"ק וכו' נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב וכו' מאי קראה כמגדל דויד כו' לתלפיות תל שכל פיות פונים בו, מוכח מסתמא דברייתא דצריך להתפלל לצד מזרח ואע"ג דבב"ב (כ"ה) יש עלה מחלוקת תנאי ואמוראי דר"ע ס"ל שכינה במערב ומש"ה ס"ל לריב"ל להתפלל דוקא לצד מערב ור"ע ס"ל שכינה בכ"מ מש"ה ס"ל לר"ש דמותר להתפלל לכל צד לבד לצד מזרח דמורי בה וכו' ופליגי אסתמא דברייתא דברכות כמש"כ התוס' שם ד"ה לכל, והנראה דהני תנאי דפליגי אברייתא וסברי דקראי דשלמה דמביא הברייתא אינו אלא לכוין בלב נגד ירושלים כלשון תתלת הברייתא שם סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו נגד אביו שבשמים וסבירא לי' להני תנאי ואמוראי דהוא הדין אפילו לכל אדם תליא רק בלב אבל בפניו יכול לעמוד באיזה צד שירצה אבל אנן קיי"ל כסוף ברייתא זו נמצא עומד במזרח מחזיר פניו דוקא למערב כו' ובב"ב שם איתא א"ל ר"ח לרב אשי כגון אנן דיתבין לצפונא דארעא דישראל אדרימו וכ"כ הטור בסי' צ"ד והכי איתא בשו"ע שם עוד תניא בתוספתא דמגילה פ"ג חזן הכנסת וכל העם פניהם כלפי הקודש שנאמר ותקהל העדה פתח אוה"מ למדנו מזה דמלוה לקבוע ההיכל במזרח כדי שיהיו פני העם בשעה שמתפללין למזרח כלפי ארון הקודש וכ"כ הרמב"ם (פי"א מהל' תפלה ה"ד) ובונין היכל זה ברוח שמתפללין נגדו באותה העיר כדי שיהיו פניהם מול ההיכל כשיעמדו לתפלה וכ"ה בא"ח (סי' ק"נ ס"ה) אין כו' כדי שישתחוו מן הפתח נגד הארון שהוא ברוח שמתפללין נגדו מבואר מכ"ז דבביהכ"נ חובה להעמיד ההיכל הוא ארון הקודש דוקא במזרח כדי שיהיו פני העם בשעה שמתפללין למזרח כלפי הקודש:

והנה בב"ב שם איתא דריב"ל אמר דלעולם ידרים כו' ומקשה הגמ' והא אמר ריב"ל שכינה במערב ומשני דמצדד אצדודי ופרש"י דעיקר פניו למערב כלפי שכינה רק מעט יצדד לצד דרום וממילא לדידן דקיי"ל בזה דלא כריב"ל נקטינן שיהא פניו למזרח ויצדד לדרום. והסמ"ג פי' להיפך דמי שרוצה להדרים ידרים רק שיצדד פניו לצד שכינה לריב"ל למערב ולדידן למזרח והמחבר בשו"ע (סי' צ"ד) חולק בזה עם הגהות רמ"א שם דבהגהת רמ"א כתב ומי שרוצה לקיים כו' והוא שיטת הסמ"ג וכ"כ הב"י בשם מהר"י אבוהב אבל הב"י השיג על מהר"י אבוהב והביא פירש"י להיפך וסיים הב"י ועכ"ז כיון דאשכחן דמצדד אצדודי מהני יש ללמוד מכאן דמי שמתפלל כלפי צפון או דרום דסגי בצידוד פניו כלפי א"י וירושלים והוסיף דכ"כ הסמ"ג, שהרי להסמ"ג ודאי דהדין כן דכך ראוי לעשות מש"ה אפילו לשיטת רש"י דאין ראוי לעשות כן אלא דווקא שיהא פניו למזרח ולצדד לצפון או לדרום מכ"מ אם אינו יכול לעשות כן מאיזה טעם שיהיה, אם מחמת שנהגו כך שלא עפ"י ד"ת או שהוא יושב על החמור מהני מיהא במה שיצדד פניו כלפי ארץ ישראל והן הן לשון המחבר אם מתפלל לשאר רוחות יצדד וכו' ופי' המג"א במקום שמנהגם כך או שיושב על החמור, אבל מי שרוצה לקיים מאמרם הרוצה להעשיר כו' או להחכים כו' יעשה כפרש"י שיהא עיקר פניו למזרח ויצדד לצפון או לדרום:

מעתה אם נקבע עפ"י איזה סיבה ההיכל הוא ארון הקודש בצד דרום שלא כפי הדין המבואר בסי' ק"ן היה הדעת נותן דתליא במחלוקת רש"י והסמ"ג שהוא מחלוקת המחבר והרמ"א אם יותר טוב שיהיו פניו כלפי היכל ויצדד למזרח וכדעת הרמ"א או להיפך כפרש"י והמחבר שיהא פניו למזרח ולצדד להיכל, אבל המג"א (סי' צ"ד סק"ג) כתב בפשיטות אפי' קבעו ההיכל לצד דרום יתפלל למזרח ומסופקני בכונת המג"א אם משום שדעתו נוטה לדעת המחבר והכי משמע בסק"ה שהביא פירש"י ולא כהרמ"א או אפשר שס"ל להמג"א דבזה האופן גם הרמ"א מודה דיותר טוב שיהא פניו לא"י כקראי דשלמה ודרשה דתלפיות שצריך לפנות לזה הצד ש.ז"י שם והא דתניא בתוספתא דמגילה דבעינן שיהא פני הציבור כלפי ההיכל משום שנאמר ותקהל העדה וגו' אינו אלא דמכאן למדנו דבשעה שמעמידין ההיכל צריך להעמידו באופן שיהא פני המתפלל כלפי ההיכל, אבל אם כבר נקבע בדרום א"א להטות הפנים מצד המזרח לצד ההיכל אלא להיפוך יהא הפנים למזרח ויצדד כלפי הארון. מכ"ז למדנו שבביהכ"נ שכבר נקבע הארון בדרום היה ראוי שיהו עכ"פ מתפללין לצד מזרח אלא שלא נהגו כך, והטעם שנהגו להיפך ממש"כ

ממש"כ המג"א לפי הנראה הוא ממה שההמון מורגלים להתפלל לצד ההיכל ואינם יודעים לכוין את הרוחות ולחשוב כי שאני ביהכ"נ זה משארי בתי כנסיות שההיכל בהם נקבע כדין בצד המזרח משא"כ כאן שההיכל קבוע בצד אחר והמון רבה עושים כפי ההרגל להיות פניהם כלפי ההיכל, ובדיעבד יכולים להתפלל אף לא לצד מזרח כמו סומא ומי שאינו יודע לכוין את הרוחות צריך לכוין לבו כנגד אביו שבשמים וכיון דהם מתפללין לצד ההיכל הוי כאילו כוונו לבם לאביהם שבשמים וסגי ובאמת יש מקום לחשוד בזה את הגבאים ומנהיגי ביהכ"נ שהם הנהיגו בכונה שלא עפ"ד דין זה פשוט דאם ההיכל בדרום חשיבות המקומות ג"כ בדרום כל הקרוב הקרוב למשכן התורה ה"ז חשוב כמו בשעה שההיכל עומד במזרח דכל החשוב יותר הוא קרוב אל הארון, ומקומו ביוקר, כך הוא בשעה שהארון עומד בדרום מש"ה הנהיגו הגבאים להתפלל לצד דרום כדי שיהיו החשובים שבביהכ"נ פניהם כלפי הכותל ולא העומדים במזרח שהם פשוטי ההמון והמנהג באמת הי' בטעות שלא עפ"י מורה ור"ת, אולם בדיעבד אחרי שכבר נהגו אין למחות בידם כמו שביארנו:

אבל כ"ז אם כבר הוקבע ההיכל בדרום משא"כ לכתחלה ודאי החובה לקבוע הארון לצד מזרח כדי שיתפללו העדה לצד מזרח וכלפי ההיכל ומכש"כ שאסור להעביר את הארון הקודש ממקומו הראוי לו לצד דרום ויהיו גורמים להחטיא את הרבים להתפלל לצד הארון שלא עפ"י ד"ת כמש"כ המג"א וגם אלו בעלי מקומות שבמזרח יכולין למחות עפ"י דין שהרי יאבדו מקומות שלהם שהוחזקו לעמוד בצד שהארון שם, ·ועל"ד התואנה שנבנה בית ע"א למזרחה של ביהכ"נ ומש"ה עלה בדעתם להתפלל בצד דרום אין בזה טעם כלל, כיון שביהכ"נ הוא בית בפ"ע, אין מה שבחוץ לכותלי ביהכ"נ חשש כלל דהיכא דרשות אחרת מותר כמבואר גבי אשפה וגבי צואה מקום גבוה י' טפחים או נמוך י' טפחים מותר דמיקרי מקום מיוחד לעצמו יעיין רא"ש ברכות (סי' פ"ג סי' מ"ו), תדע שכתוב במכת ברד שאמר משה לפרעה כצאתי את העיר ופרש"י בשם מ"ר שלא התפלל בעיר משום שהיתה מלאה גלולים ותקשה מ"ש מכת ברד ממכת צפרדעים וערוב שלא אמר משה כך אלא משום שהי' ביהכ"נ במה מקום מיוחד לתפלה כמבואר שלא פסקה ישיבה אף בהיותם במצרים והיה מתפלל שם ולא חשש לגלולים שמבחוץ כיון שהתפלל במקום אחר במחיצות אבל במכת ברד רצה משה להתפלל תחת שמי הרקיע כדי להעציר את המטר שיחדלו מלירד לארץ מש"ה היה חושש לגלולים שמבחוץ, וה' יורנו דרך האמת, והיא התכלית והחותמת, העמוס בעבודה:

סימן יא

ב"ה ב' ח' טבת תרמ"ג, וואלאזין.

להרב וכו' האב"ד דק"ק לאהוסק יע"א.

מכתב מעכ"ה נ"י וכל אשר סביביו נשערה מאד דבריו, והילוכו בקודש הגיעני תמול. אשר בא לפני בקובלנא על עיר מלעטר הייגע הטפלה וסמוכה לקה"ק בקבלת ושכירות הרב האב"ד נ"י ועתה נתרבו ונהיו לעדה של עשרה ויותר בנו להם ביהמ"ד בפ"ע ועתה נתפרדו גם בקבלת אברך אחד שהוא דרשן ומורה ומנוהו לרב, ונגרע לפיהן הכנסת הה"ג האב"ד נ"י, ומעכ"ה ואשר עמו נתנו עיניהם בי לתבוע דקיון של מעכ"ה נ"י:

ואני טרם אענה עלי להתברר על הענין אשר מראש עשו טוב בקרבם לעשות ביהמ"ד לתורה ולתפלה בפ"ע, ואפי' בעיר אחת אם נדרש לעשות ביהכ"נ אחר כ' המג"א בסי' קנ"ד בשם הריב"ש דאסור למנוע והמונע ומעכב מלבנות ה"ז בכלל מונע רבים מלעשות מצוה כש"כ באנשים הדרים הרחק עשרה ווירסט מן העיר ודאי מצוה רבה לקבוע בקרבם מקום מיוחד לתפלה וכן במה שמנו להם דרשן להגיד לפניהם דברי תורה ומוסר מדי שבת בשבתו יפה עשו, ומה יעשו המון עם ה' בימי קודש אם לא שילכו לבהמ"ד ולשמוע דבר ה', ובירושלמי עירובין (פ"ה) אי' ר"ת בשם ר"ש מקשה היאך היו יוצאין לבית מדרשו של משה פי' דמשה היה לפני המשכן וישראל היו רחוקים מיל מן המשכן, ומשני משה עשה להם ג' בורגנין וג' גריפין והכי נמי בשביל איזה הוראה שדוחק את השעה מוכרחין ג"כ לראות שיהי' מו"ץ בקרבם, אך מהראוי היה להם לקבל רשות מהה"ג האב"ד נ"י ואשר הוא יראה שיהא ראוי להוראה וי"א, וכמו כן היו נדרשים אלופי הקהלה הק' להשתתף לצרכי החבורה הק' הטפלה להם, ולראות מקום הכנסה ועזר מעט גם מקופת הקהל יצ"ו אחר שהם משתתפים בקארא'פקי של בשר עמהם או אז היה כבוד הקהלה הק' ומורא הרב ומשא פרנסתו מוטל גם עליהם אבל אם לא נזדקקו מעכ"ה נ"י להם ע"כ היו מוכרחים להאציל את חובתם להרב דמתא, להמורה שישא משא עבודת הקודש להם, ואם כי עדיין לא נזדכה הדין שרשות היה להם להסיר מעליהם משא הרב דמתא, אבל אין לנו לעשות מאומה וגם המה לא ישמעו אלינו, כאשר באמת אינם מוכרחים להיות נשמעים לי, ולמה זה אתברך בלבבי על שקר כי יהיו נחתים משמי לכל מה שילא ממני ולא יחקרו אם הצדק עמדי ע"כ אין עצה כי אם שיתרו אותם שילכו לב"ד חשוב הסמוך לקהל ק', וכאשר יצא מב"ד יעשו, ויותר נוח מזה שיצטרפו דעות מכלם ולקרא לקהל ק' רב גדול ומשכיל בהליכות עולם בענינים כאלו, שיהא מקרב לב הנעפלים לאלופי הקהלה הק', ומכלכל בסדר נכון מה יש רשות למו"ץ של אותה העיר להורות מבלי רשות הה"ג האב"ד נ"י ומה מוכרח לשאול את מי שגדול ממנו מרא דאתרא ואגפיה, וגם יהא אותו גדול הדור מתווך בדבר השכירות של המו"ץ:

ומעכ"ה נ"י ישים אל לבו לשום שלום בקה"ק ואגפיה, ולא יעזוב את הדבר למקרה עד שיהיה בזה פרץ רחב ח"ו. והמשים שלום בישראל ישכין שלום במגורם בקרבם, וישמח לבי גם אני:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יב

לגיסי וב"א הרב וכו' מו"ה ברוך הלוי נ"י.

תהר"י הביאו בשם בה"ג שמשום מצוה להתפלל ערבית בציבור רשאי להעביר סמיכת גאולה לתפלה, וראי' מהא דברכות (דכ"ז) דרב צלי של שבת בערב שבת, ומסתמא לא קרי ק"ש שלא בזמנה דלית ליה לרה"ג פלפולי רבותינו בעלי התוס' ד"ה מאימתי שיוצאין ידי ק"ש מפלג המנחה:

[**ובאמת** יש מקום להקשות על בעהתו"ס דנהי שנימא דרב יסבור שמותר לקרוא ק"ש מפלג המנחה מכ"מ מאי קאמר בגמ' שם (דף כ"ז) אדרבא מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלי עד אורתא ש"מ אין הלכה כר"י, ומאי ראיה דילמא ס"ל כר"י וטעמייהו דלא הוו מצלי משום ק"ש וס"ל הלכה כסתם משנה דק"ש משעת צה"כ, אלא ודאי אפשר להתפלל בלא ק"ש, ויש לפלפל בזה, אמנם שיטת רה"ג ברורה], והקשה מע"כ מאי ראי' מרב דלמא רב לטעמיה דס"ל תפלת ערבית רשות להכי אין צריך לסמוך וכדעת רע"ג בתוס' ברכות (דף ד:) ד"ה דאמר והוסיף מעל' להביא ראיה לזה דרב ס"ל שאין חיוב לסמוך גאולה לתפלה בערבית מהא דשלהי יומא (פ"ז ע"ב) דרב ס"ל דתפלת נעילה פוטרת של ערבית והרי אינו סומך גאולה לתפלה אא"כ דרב לטעמיה דס"ל תפלת ערבית רשות ואין צריך לסמוך גאולה לתפלת ערבית:

והנה כ"ז היא מערכה נגד מש"כ התוס' בפשיטות דאפילו אי סובר ר"י כרב דתפלת ערבית רשות מ"מ צריך לסמוך, עיין תוס' שם בסופו, ומש"כ התוס' (דף כ"ז) ד"ה והלכתא דלכך תקנו פסוקים בין גאולה לתפלה דרשות היא לא שהסכימו למש"כ התוס' בד"ד בשם רע"ג דתליא סמיכת גאולה לתפלה בהא דתפלת ערבית רשות אלא ה"ק התוס' לאשמועינן דרשות היא, ודברי התוס' הסתומים פה מפורש במגלה (דף כג) ד"ה כיון שכתבו התוס' בהדיא בזה"ל והכי נמי תקנו לומר ברוך ה' לעולם וכו' ויראו עינינו אחר השכיבנו וכו' שלא היו אומרים בימי התנאים, והם תקנוהו להודיע שתפלת ערבית רשות היא ובונת התוס' כך הוא דתפלת ערבית

רשות

רשות וכיון דאם אינו רוצה אינו מחויב להתפלל, משו"ה תקנו הפסוקים ללמדנו שאם הוא אינו רוצה אינו מחויב אבל אם רוצה להתפלל צריך לסמוך ותהר"י הוסיפו לתת טעם להמנהג שנהגו לאמר הני פסוקים דמתחלה קבעו לאמרם משום דהיה להם תפלת ערבית רשות היו אומרים אלו הפסוקים שיש בהם י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות וחותמין עליהם ואומרים קדיש ויוצאין, ואח"כ אע"פ שקבעוהו חובה מכ"מ צריך לאמרם וכ"ז דלא כשיטת רע"ג שכתבו בשמו בזה"ל מה שאנו אומרים כו' לאשמועינן דלא בעינן למסמך גאולה לתפלה משום דת"ע רשות ומבואר מדבריו דאפילו אם רוצה להתפלל אין בו משום דין סמיכה כלל, וזה ודאי ליתא:

ובאמת לולא דמסתפינא הייתי אומר דחסר בדבריו תיבת או משום דתפלת ערבית רשות, ותרי טעמי ניהו, חדא לאשמועינן דלא בעינן מסמך גאולה לתפלה של ערבית פי' אפי' אי נימא תפ"ע חובה מכ"מ קיי"ל דלא בעינן כו' כריב"ל דקיי"ל כוותי' נגד ר"י ונהי דבזה דפליגי אי תפלות באמצע תיקנום או להיפך קיי"ל כר"י דתניא כוותיה בברייתא וקורא ק"ש ומתפלל, מכ"מ בהא דפליגי בסברא אי שייך גאולה באורתא אפשר דקיי"ל כריב"ל דע"ז ליכא הוכחה מהברייתא דלא תני רק וקורא ק"ש ומתפלל היינו דלא כריב"ל דאית ליה תפלות באמצע תיקנום אבל להפסיק יכול להיות דמותר ומשום הכי תיקנו לאמרם הני פסוקים והכי נראה באמת דעת רש"י בריש ברכות במתניתין שהרי כתב הטעם שקורין ק"ש של ערבית מבע"י לפני תפלה כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה וקשה נימא כמשמעו שהוא כדי לסמוך גאולה לתפלה שהרי הברכות קורין מבע"י עיין בתהר"י ד"ה אלא בריש פרקין וכן משמע מתוס' ד"ה מאימתי ועוד קשה דצריך לברך כו' אלא פשיטא ליה לרש"י דקיי"ל שאין חיוב בתפלה ש"ע לסמוך גאולה לתפלה ומפני זה לא היו מקדימין לקרות זהו טעם ראשון של רע"ג וכתבו עוד טעם אי משום דתפ"ע רשות פי' להכי תקנו לומר הני פסוקי ללמדנו שאין חיוב להתפלל ערבית ונ"מ בין הני שני הטעמים, דלטעם הראשון רשאין להפסיק אף בר"ח דקיי"ל כריב"ל. משא"כ לטעם השני דעיקר תקנו לאשמועינן דרשות, ואם אינו רוצה אינו מחויב לכן אינו רשאי רק להפסיק באלו הפסוקים דתקנו ותו לא:

נחזור לעניננו דפשיטא דאפי' למ"ד דתפ"ע רשות מ"מ אם רוצה להתפלל צריך לסמוך גאולה לתפלה כפשיטת התוס' ד"ד שהבאנו לעיל ולפי טעם הירושלמי שהביא רש"י ד"ב ד"ה זה הסומך משל לאוהבו של מלך ליכא חילוק בין שחרית לערבית ובודאי אפילו למ"ד תפ"ע רשות אם התפלל ערבית וריצהו להקב"ה בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים והתקרב אליו יש לו לתבוע צרכיו מיד רק אם אינו רוצה להתפלל כלל או אפילו אם תפלת נעילה פטר לתפלה ש"ע ושוב אינו צריך להתפלל אז אינו שייך סמיכה זו ולפ"ז שפיר הביא רה"ג ראיה לדינו דמשום תפלה בציבור אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה מרב מהא דצלי של שבת בע"ש ובודאי לא היה קורא ק"ש באותה שעה נמצא שלא היה סומך גאולה לתפלה ובאמת אף לרב דסובר ת"ע רשות צריך לסמוך כמו שפירשנו אלא משום שהיה עושה כן למצוה לקבל שבת מבע"י לא היה חושש לסמוך גאולה לתפלה וכן נמי לענין תפלה בציבור, ודברי רה"ג ברור:

עוד הקשה מע"ל על תוס' שילהי יומא דמקשה לרב דאמר תפלת ערבית רשות מהא דאר"י ברכות (דף כו) מי שלא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים ואמאי ת"ל דתפלת ערביה רשות ע"ש ואמאי לא הקשו התוס' מרב אדרב מדרב צלי של שבת בע"ש אלמא שמצוה להתפלל אפילו לדידיה שסובר תפלת ערבית רשות ע"ז נימא דאפשר דתפלה בשבת חובה משום קידושא בצלותא וכמש"כ בה"ג הבאתי בהעמק שאלה סי' כ"ד אות א' בס"ד ונהי דלפי האמת אין ת"ע חובה אפילו בש"ק וכמש"כ שם מכ"מ מצוה ודאי איכא משום זה ואין ראיה דמצוה להתפלל בחול וע"ע פירש"י שבועות די"ג בד"ה לא קראו מקרא קדש:

ואשר הכריח מעל' דרב קרי ק"ש ג"כ מדקיי"ל אומר קידוש על הכוס מבעו"י ואין קידוש אלא במקום סעודה והרי אסור לאכול קודם ק"ש, כ"ז לא קשה מידי שהרי מפלג המנחה עד ק"ש שאז לה"כ היא יותר מחצי שעה ואפשר לאכול עדיין:

וגם מה שכתב מעל' דטעימה שרי הוא האמת, ומעל' הכריע לאיסור מן הדיוק בלשון הגמ' ברכות (דף ד) שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ויאמר אוכל קמעה ואשתה קמעה כו' וכתב לא ידעתי הנה מצאו הפוסקים לחלק בין אכילה לטעימה, אך באמת בדבר זה חקרו גאוני עולם זי"ע, ובדבר שהלכה רופפת בידך זיל בתר מנהגא. בשולי המכתב אשר הוסיף כבוד גיסי לחקור בהוראה למעשה בדין בכור, שהמשרתת ע"ג עשה מום ויש רגלים לדבר דלטובתו עשה שהיה צריך להאכילו ולהשקותו והיה בועט בו, ואני לא ידעתי מקום החקירה בזה אם לטובתו שהיה בועט בו מה הועיל בזה שעשה מום אם לא שבו יהא מותר לשוחטו ואחרי אשר כונתו להתירו, משום שידע דבזה יהיה מותר לשוחטו הרי כוון להתיר ואסור דהרי אפילו מכוין בשביל ישראל גם כן אדעתא דנפשיה קא עביד שישלם לו שכרו ולא לטובת ישראל כדאיתא בפ' כל כתבי ככרי אדעתא דנפשיה קא עביד אלא כל שכוון להתיר אסור, ומה שהעלה בדעתו שבעיקר דין עשיית ע"ג מום בבכור דניתר בדיעבד כו' אתפלא, וכי דעתו לבנות דין חדש נגד השו"ע דאין נ"מ בין בזה"ז שאינו אלא מדרבנן לבזה"ב אלא בספק אם כוון להתיר אבל ודאי הם רגלים לדבר שכוון להתיר אסור בלי שום ספק אף בזה"ז:

והנה במה שעמד הט"ז על הוראות הרא"ש המובא במחבר (סי' שי"ג ס"ג) שאם אמר להמשרתת על הבכור שאין לאוכלו בלא מום והלכה וחתכה אזנו חשוב לדעת ואסור והקשה הט"ז בסק"ב מהמחבר בס"ב שם עיי"ש והסביר מעלתו לתרץ ראיתי גם דברי הט"ז גם סברת מעל' והנני להודיעו דעתי בזה שהוא מעין מש"כ הט"ז בתחלה שהיתה הע"ג משרתת, אבל לא מטעם שכתב הוא ובודאי נתכונה לטובת אדוניה, ושפיר דחה הט"ז, אלא כך הענין לדעתי, דהא דסעיף ב' דמקור הדין הוא מהמעשה במעשה דקסדור (בכורות דף לה) דשם הודיע בעל הבכור להקסדור מצד ההכרח שנצער בו ממאי מניחו זקן ומשונה כ"כ. שמתמה דעת ב"א ובע"כ השיב לו מה אעשה שאיני רשאי לשוחטו עד שיהיה בו מום וא"כ אין שום הוכחה שהבעלים כוונו להתירו וגם לא היה מקום להקסדור להבין שגם אם יעשה בו מום יהיה מותר והוסיף הש"ס בבכורות (דף לה) דאפילו ישראל מסיח לפ"ת מותר פי' דבזה רגיל דישראל מספר לע"ג המכירו דזה הבכר אין אנו רשאים לשחטו עד שיהא בו מום וא"כ אכתי אין הוכחה שכוון בסיפורו כדי שיעשה בו מום, וגם הע"ג אין לו להבין דכונת הישראל בסיפורו שיעשה בו מום לכן אם עשה בו מום מותר משא"כ במספר להמשרתת ולאו דוקא משרתת אלא ה"ה לע"ג פשוטה שאין דרכו עמה בסיפורים ולמה מספר לה ע"כ כדי שתבין לעשות מום ולהתיר וגם היא מבינה דמשום זה מספר לה ואח"כ עשתה בו מום אסור דהמום נעשה בכונה, וזה ברור:

גיסו **נפתלי צבי יהודא ברלין**

סימן יג

תשובה להרב האב"ד ד"ק יעדוואבנא·

במנהגי הפיוטים יש ג' מנהגים שונים בכלל קהלות ישראל יצ"ו. יש נהגו לומר גם יוצרות גם קרובץ במקומם, ויש שנהגו שלא לומר יוצרות שלפני ש"ע רק קרובץ שבתוך התפלה. ומכ"מ בר"ה ויוכ"פ אומרים הכל והגר"א הנהיג שלא לומר אף קרובץ שבתוך התפלה זולת בר"ה ויו"כ אומרים גם יוצרות וכן טל וגשם וכן המנהג בישיבה דפ"ק וולאזין, וגם בפורים אומרים הקרובץ. התעוררות הראשונים ע"ז הוא מתרי טעמי חדא דתנן ברכות (דף יא·) מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר ומקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך והובא בטור (סי' ס"ח) ויש ע"ז יישוב הרשב"א הובא בתר"י דמפרשי למתניתין פי' אחר דאחת ארוכה ואחת קצרה הפירוש דמותר להאריך ולקצר והא דתנן מקום שאמרו להאריך כו' היינו לפתוח בברוך ולחתום בברוך ומקום שאמרו לקצר היינו לחתום בברוך ולא לפתוח ועיין בהג"א שם בשם ר"ת. אבל קשה מהא דע"ג (דף לח·) אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה אבל אם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר יו"כ אומר

והוכיחו

והוכיחו מזה התוס' שם ובמרדכי פ' אין עומדין דאסור להאריך בתוך התפלה והובא בשו"ע סי' קי"ט ס"ב מיהו עמדו על המנהג לומר סליחות בתוך התפלה ובאמת הוא ע"פ גמרא תענית (די"ג ב') דבסדר ת"ל תניא ומאריך בגאולה וה"נ כן מותר להאריך בברכת סלח לנו דמ"ש. מיהו התוס' והמרדכי נחלקו ביסודו של דבר דהמרדכי כתב לחלק בין צרכי רבים לצרכי יחיד והכי סתם בשו"ע שם וממילא יישבו שם ג"כ בתירוץ זה על הקושיא השניה שהתעוררו מהא דאמר רב יהודה ברכות (ד' ל"ד) לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות ויישבו בזה בשם רה"ג ור"ח לחלק בין צרכי ציבור לצרכי יחיד ולכך אומרים זכרנו וקרובן ויעלה ויבוא וכן הוא בתוס' שם בד"ה אל ישאל וכ"כ הרא"ש בפ' א"ע (והטור הביא בסי' קי"ב בשם בעל ה"ג וטעות הדפוס וצ"ל רב האי גאון אבל בה"ג לא ס"ל הכי כמש"כ הטור בשמו בסי' תקפ"ב) והרא"ש הוסיף להביא ראיה מהא דאנו אומרים עה"כ ומכאן נוהגים לומר גם יוצרות דמ"ש ברכת יוצר מג"ר שמפורש שאין להוסיף בהם ומכ"מ לצרכי רבים שרי, אבל התוס' בע"ג שם לא כתבו כך אלא דציבור שאני ר"ל דס"ן הבא בשביל ציבור שרי להפסיק אבל יחיד בתפלתו אסור ומש"ה לא הביאו ראיה אלא ממה שנהגו לומר קרובץ בג"ר ולא הזכירו הא דזכרנו ויעו"י ועה"כ וס"ל דמזכרנו אין ראיה שהרי באמת תניא במס' סופרים (פי"ט ה"ח) דבקושי התירו לומר זכרנו וזה דוקא בב' ימים של ר"ה וביוה"כ ור"ל שאינו עפ"י דין משום דקיי"ל אין אדם שואל צרכיו אלא כשם שמתריעים בשבת בעת צרה ומתענים תענית חלום בשבת ה"נ עושים לאפוקי רחמי שלא עפ"י דין ואין ללמוד משם לכל השנה וכמו הא דאיתא בשבת (דף י"ב) בקושי התירו לנחם אבלים בשבת ולבקר חולים, וכשהתירו באלו אין ללמוד למקום אחר נילך למק"א הגורס נער בס"ק או לשיטת הרמב"ן דפסק כר"י דשרי לומר תפלה ג"כ בבית החולה בכ"ז אין ללמוד למ"א להתפלל, ה"נ אם התירו בקושי בר"ה וביוה"כ להפסיק בג' ראשונות אין ללמוד לכל ימות השנה, וכן מצינו בכמה מקומות שתיקנו חז"ל לפעמים שלא ע"פ דין, וכן הוא לתקוע בר"ה ביושבה כדי לערבב השטן ואע"ג שאינו ע"פ עומק הדין להקדים תקיעה לתפלה מוסף וכמו דאסור להקדים אכילת מרור לאכילת מצה, ומש"ה המנהג שלא לומר הלל בליל פסח כדי שלא להקדים לפני מצה, דזמנו העיקרי אחר אכילת פסח והדברים פתיקים ומפורשים במ"א, ומכ"מ התירו לצורך שעה כדי לערבב השטן, וה"נ בקושי התירו שלא עפ"י הדין ואין ראיה מזה, והא שלא הביא התוס' ראיה מיעו"י הוא דס"ל שהוא עיקר מטבע התפלה, שהרי אם שכח חוזר, וקרא כתיב בר"ח ונזכרתם לפני ה' כו'. ומהא דעל הנסים אין ראיה דלפרסומי ניסא שאני זהו דעת התוס' שאינו רשאי רק לומר קרובץ בג"ר דש"ץ הבא בשביל הציבור רשאי להפסיק כמו שרשאין לציבור להאריך בתוך התפלה כדמוכח מהא דמאריכין בגאולה בתענית ה"נ רשאין להוסיף בג' ראשונות אבל יחיד אסור אפילו לצרכי רבים א"כ אסור לומר יוצרות שכל יחיד מפסיק ברכתו ורק בר"ה ויוה"כ כמו דשרי לומר זכרנו ומי כמוך, ולא כמש"כ הב"י סי' קי"ב דהתוס' ע"ג כתבו כהרא"ש ותוס' ברכות, אלא לדעתי העיקר כמו שכתבתי, דהני תוס' דע"ג וברכות מחולקים הם והמנהג הב' הוא לדעת התוס' (דף ע"ז) דיחיד אסור להפסיק ביוצרות ורק בר"ה ויו"כ התירו לחזור תפלות ותחנונים אפילו ביוצר:

אבל עוד יש מקום לומר דאפילו לציבור אסור בג' ראשונות, ומהא דסליחות אין ראיה שהרי הגמרא דייק בע"ז דאחר תפלתו שרי להאריך כסדר של יוה"כ ור"ל וידוין שאחר התפלה, וה"נ ילפינן ממו דש"ץ אומר וידוין בתוך התפלה ביוה"כ עפ"י דינא דגמרא (ביומא פ"ז) כי מטא שליחא דציבורא ואמר אבל אנחנו חטאנו קם מיקם כו' ובס' העבודה איתא שם (נ"ו ב') הש"ץ אומר בתוך התפלה, וה"נ רשאי ש"ץ בכל השנה להאריך בתוך התפלה אבל בג' ראשונות ואחרונות לא מצינו ורק בקושי התירו לומר זכרנו ואין למדין כמש"כ לעיל וא"כ בר"ה ויוה"כ וכדומה להו שהוא תפלת של וגשם ביומא דדינא דידהו שרי, אבל קרובץ בכל ימי השנה בג' ראשונות לא, זולת בפורים יכול להיות דשרי כמו שאומרים עה"נ משום פרסומי ניסא. ה"נ יש סברא להתיר לומר בתוך התפלה וע"ז יסדו המנהג גם במתיבתא דוולאזין:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יד

למופלג אחד.

מה שחקר מע"כ על השינוי בברכת יוצר דבימי החול אומרים תתברך ה' אלהינו על שבח מעשה ידיך ובש"ק אומרים תתברך מושיענו על שבח מע"י, נראה משום השינוי השני דבחול אומרים מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית ובשבת אין אומרים משום שלא נעשה בו מלומה, אלא כל מעשה ידיו משבחים ואומרים אין קדוש כה'. והנה משמעות תתברך על שבח מע"י הוא על בני פנים. הא' תתברך על השבח שיש למעשה ידיך שמרוב מעשי ידיך אשר כולם עשוים בחכמה יתברך שמך. והב' תתברך יותר מאשר מעשי ידיך משבחין אותך וכמו לשה"כ בנחמיה ט' ומרומם על כל ברכה ותפלה, ופי' הראשון הוא בחול שאנו משבחים על חכמה וגדולת הטבע שברא ה' אלהינו וכדכתיב ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים ותכלית ברכה הוא תוספת השפעה כדאיתא בב"מ (קי"ד) דהקדש טעון ברכה מדכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' וגו' ושם הפי' תוספת השפעה במין הנאכל, וכאן במעשה בראשית הפי' בהברכה שיתוסף כח והשפעה במעשה ידיו ית' אבל בשבת הפי' כהפן הב' שיתברך יותר מאשר מעשי ידיו מברכים אותו ומשתבח מהם וברכה שהיא תוספת השפעה הוא בהנהגת העולם בהשגחה פרטית על ישראל ואומרים שיותר מאשר ישתבח שמו ית' ממעשה ידיו מבריאת העולם בכללו, יתברך עוד יותר, מהשגחתו עלינו בפרטות למעלה מן הטבע והשגחתו הנפלאה עלינו יתברך וישתבח ויתגשא שמו, ויודע שמו בגוים, ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם זה הברכה ותוספת ההשפעה אשר אנו מברכים שמו ית' וכדי שנבין שינויי הכונה בזה המאמר קבעו הלשון תתברך מושיענו שבזה הפרט מיוחד השגחתו הנפלאה עלינו להושיע את שה פזורה ישראל, והקב"ה ברחמיו ובהשגחתו עלינו מושיענו:

סימן טו

לכבוד הרב וכו' מו"ץ במיטאוי.

ע"ד אשר עלה על רצון אנשים אחדים מעדתו להעתיק הבימה שבבהכ"נ הגדולה הבנויה באמצע ולהעמידה סמוך לאה"ק, הנה מלבד אשר כל חדש אסור ומה גם בבהכ"נ מקום אסיפת המון רבה אין זה אלא לרועץ וגם לחורבה, דיש כמה אנשים אשר לא ניתן לדעתם להבחין בין קלה לחמורה ובהתפעלות על שינוי קל יגמרו אומר שנשתנה חלילה התורה, הוסר מסוכתה והיתה ח"ו לבערה. מלבד כ"ז נראה לי גם לפי הדין אסור לשנות בכמו אלה. הן אמת שמרן הכ"מ (פי"א מהל' תפלה) כתב דבמקומות שבתי כנסיות קטנים וכל העם שומעין יותר נוי הוא להיות הבימה מלד א' מלהיות באמצע, וכן הוא מקום לומר במ"ש הרמ"א או"ח (סי' ק"ל) בזה"ל ומעמידין בימה באמצע ביהכ"נ שיעמוד עליו הקורא בתורה, וישמעו כולם עכ"ל. ולפי"ז הטעם אפשר לומר דבסור הטעם יכולין לשנות המנהג, אבל כשנדקדק לשון הרמב"ם ז"ל בזה אינו כן וז"ל ומעמידין בימה באמצע הבית כדי שיעלה עליו הקורא בתורה או מי אשר אומר עליו לעם דברי כבושין, כדי שישמעו כולם, וכשמעמידין התיבה שיש בה ס"ת מעמידין אותה באמצע כו' ופי' התיבה כבר כתב מרן הכ"מ שהוא השלחן שהס"ת מונח עליו ופי' באמצע היינו באמצע הבימה וע"ז לא נתן הרמב"ם טעם כלל וכי בשביל שהיא סמוכה מלד אחד יותר מעט כפי רוחב הבימה אינה נשמעת לצד השני אלא ודאי טעם אחר יש בזה, שקרה"ת יהיה מכוון נגד ההיכל וכאשר יבואר [ופי' באמצע הבימה היינו בקו השוה מצפון ודרום ולא באמצע לענין מזרח ומערב וכן המנהג פשוט, ולא כמו שנדחק בזה מרן הכ"מ וכתב בזה"ל ואעפ"י שאין מעמידין עכשיו הס"ת באמצע הבימה אפשר שנהגו כן לכבוד

היכ"ס

הזקנים, והוא תמוה למאי חשו היום בהמנהג לכבוד הזקנים יותר מאשר חשו מלפנים אלא ודאי אין בזה שינוי כלל ומתחלה לא היה המנהג אלא לכוין באמצע רוחב הבימה היינו בין צפון לדרום, ובאורך היינו למזרח ולמערב אין מנהג כלל] וגם יש לדעת דעיקר הטעם כדי להשמיע לכל בני הכנסת לא שייך כ"כ לקה"ת שהרי לא עשו בימה לכ"ג בעזרה ביוה"כ כמו שעשו בימה למלך שקורא כדי להשמיע לכל בני העזרה וכן לא נזכר בשום מקום שלא להיות עולה לתורה אלא מי שקולו רם שישמעו כל בני בהכ"נ אפי' בזמן שקרא בתורה מי שהיה עולה ועיקר הבימה שבא כדי להשמיע לכל העם אינו אלא בשביל האומר לעם דברי כבושין, וממילא קורין גם כן שם, שטוב הוא להשמיע, מעתה ע"כ הפירוש בדברי הרמב"ם ז"ל, באשר מעמידין הבימה באמצע ביהכ"נ בשביל אותו הטעם, כדי להשמיע לכולם ממילא מעמידין התיבה על הבימה, וצריך שיהא באמצע עפ"י דין, ומשום טעם אחר כאשר יבואר, ואלמלא הבימה שנדרשת להיות למי שהוא אומר דברי כבושין היו מביאין התיבה שיש בה ס"ת בשעת קרה"ת לאמצע ביהכ"נ נגד ההיכל ואח"כ היו מסלקין התיבה שהרי שהם תיבה ניטלת ומטולטלת, אך עכשיו שעושין בימה והוא בנין מעמידין התיבה עליו ושוב אין מסירין אותה שהרי אינה מקלרת עוד רוחב ביהכ"נ. ולפי דברינו עתה שהתיבה צריך להיות באמצע עפ"י דין בלא טעמא כמבואר בהרמב"ם ולפי מנהגנו לקרות בתורה על הבימה דוקא ממילא יש לעשות הבימה באמצע ביהכ"נ נגד ההיכל, ועיקר הטעם שקריאת התורה צריך להיות באמצע ביהכ"נ, נראה משום דהשולחן שקורין עליו ה"א במקום מזבח שבעזרה כמש"כ הגר"א ז"ל בסי' תר"ס דמש"ה אנו מקיפים בלולב את הבימה, וס"ת שעליו כמו שהיו מקיפין את המזבח בעזרה, וכן אנו נוהגין לאחוז ס"ת בשעת תקיעת שופר על הבימה, כדי שיהיה כעין תקיעת חצוצרות על הקרבת הקרבנות על המזבח, ומיום שחרב ביהמ"ק אין לנו מגין ומעלה זכרונות לטובה כמו התורה והיא עמידתנו והיקום אשר לנפשנו ואומתנו בקרב פזורינו ואנו מלמיינים בה כמו בביהמ"ק לפנים, ועל כיוב"ז נאמר „אל תבוז כי זקנה אמך" הכונה לפי הפשט שאם אין אתה מוצא בהדרכת האם הזקנה טעם נכון וכמליצת חז"ל (שבת פ"מ) לא בסבי טעמא מ"מ אל תבוז, כי בלא ספק ידעה טעם ונמוקה עמה:

ומשנתנו שילהי ברכות (דף כ"ד) הביא מקרא זה על כלל מנהגי ישראל, וכמש"כ בפי' המשניות להרמב"ם פי' מתוק מדבש, והכונה אפילו אין אתה מבין טעם הדבר ונראה כאלו אותו מנהג נזדקן אל תבוז לו דודאי יש לו טעם נכון ונעלה מדעתך ואל בינתך אל תשען „אורח חיים פן תפלס" בשכלך, „נעו מעגלותיה" וגו'. מעתה כמו שהמזבח היה עומד הרחק מקה"ק ומכוון נגד הארון שהוא באמצע ההיכל לר' יהודה בפ"ק דיומא (ע"ז) כך עלינו להעמיד את השולחן רחוק מן הארון ומכוון נגדו, זהו הנראה לכוון בדעת מאור עינינו הרמב"ם ז"ל, ואח"כ מצאתי גם בחתם סופר או"ח (סי' כ"ח) שכתב כן:

ואיך שהוא יש טעם נאה ומתקבל על הלב למנהגנו ואו אם ישתנה הבימה יבוטל הקפת הלולב אשר זה מבואר בש"ע שנלרך להקיף בהלולב את הבימה, ושינוי זה יגרום לכמה שינויים לפוגת לב, ואני תפלה לנורא עלילה שינלור סגולה, מלנטות מן המסלה, כנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מז

לכבוד הרב וכו' בעיר סינסינאטא באמיריקא:

אשר דרש מע"כ נ"י על דבר אשר קרה בקהלה אחת בעירו כי חברה אחת ביום טובה שלהם שזכו לחנך ארון הקודש ועשו הקפות עם הס"ת בשמחת לבבם ורצה אחד שיקרא בתורה בצבור ביום א' ומע"כ מיחה בדבר, וביאר טעמו ונמוקו, כי הקורא בתורה שלא בזמן שקבעו חז"ל הרי זה עובר משום ב"ת וכסברת המרדכי במגילה (פ"א) לענין מקרא מגילה בט"ו אם מכוין לקריאה:

והנה אם משום הא לא איריא, ידע כ', כי אין בקה"ת משום בל תוסיף אפי' בברכה מדאיתא בעירובין (דף נו') ועוד הישן בשמיני ילקה ופירש"י ואנן מיתב יתבינן בשמיני ספק שביעי לכתחילה אלא שלא בזמנו בלא כונה לאו תוספת היא ולהכי שרינן דאי שמיני הוא לא מכוין למצות סוכה עכ"ל, ומש"ה ליכא משום בל תוסיף, וא"כ קשה מהא דיו"ט שני של גליות דקרינן בתורה ומברכינן דלא שייך בזה סברת רש"י דאי שמיני לא מכוין למצות סוכה, דהרי מברכינן:

הן אמת דבחי' הרשב"א ר"ה (דף ט"ז) כתב דמיו"ט שני של גליות לא קשה כלל דתק"ת היא, ונראה מדבריו דמפרש דלא כפרש"י, אלא הישן בא"י בשמיני בסוכה ילקה, מ"מ הרי רש"י פי' בהדיא ביו"ט שני של גליות ובחיבורי הע"ש (סי' מו אות ה) באתי דגם הרשב"א אינו חולק על פירש"י. איך שהוא הלא יקשה לפירש"י מהא דקרינן בתורה ומברכינן ביו"ט שני של גליות, אלא מוכח מהא דלא שייך איסורא דב"ת אלא במצוה דאורייתא משא"כ בקה"ת שעיקרו מדרבנן, ומשום זה נמי לא קשה מהא דמקדשין ביו"ט שני של גליות, דקידוש יו"ט ג"כ מדרבנן כמש"כ המג"א (סי' תקנז), וכן כתב הגאון בעל טורי אבן ספ"ג דר"ה בדעת רש"י. אע"ג דשם אין דבריו נודקים לענ"ד כמש"כ שם בחיבורי (סימן נד אות ד) מ"מ האמת כך הוא דס"ל לרש"י דקידוש יו"ט מדרבנן ומש"ה אין בזה משום ב"ת, ואע"ג דעדיין יש להקשות מתפלת יו"ט דמסיימינן מקדש ישראל והזמנים, ולפרש"י שבועות (יג') בד"ה לא קראו מקרא קודש, דלא קבלו עליו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוה"כ, דמשמע דס"ל לרש"י דתפלת יו"ט דכתיב מקרא קודש מה"ת מ"מ יש לומר שאין כונת רש"י דעיקר תפלת יו"ט מ"ע מה"ת אלא אי מתפלל ומברך מלוה להזכיר קדושת יו"ט, וגם אינו בלשון מ"ע דיהא משום זה המוסיף ביום אחר לאו דב"ת, והא מיהא מוכרח מסוגיא דעירובין הנ"ל שאין בקה"ת אפי' בברכה איסורא דב"ת, והא שכתב המרדכי דבקריאת המגילה יש משום ב"ת, ט"כ נ"ל דקריאת המגילה דמלות נביאים הוא הוי כמ"ע דאורייתא והכי דעת הגאון בטורי אבן מגילה (דף ד) בד"ה חזקיה דדברי קבלה כדברי תורה דמי:

נחזור לענין דמשום איסורא דבל תוסיף ליכא, אבל הא פשיטא דלקרא בברכה ביום שלא תקנו חז"ל הוא ברכה לבטלה, איברא בלא ברכה לכאורה אין בזה איסור, והוי כקורא בתורה, מ"מ שפיר הוכיח מע"כ נ"י דביום שאין קה"ת כלל יש איסורא בדבר מהא שהביא המג"א (סימן קמד) מהא שנהגו להוציא לחתן ס"ת לקרוא ואברהם זקן וכו', וזה לא נהגו אלא ביום קה"ת ש"מ דיש איזה איסור בדבר להוציא ס"ת ביום שאין בו קרה"ת, אלא דלא נתבאר הנפקותא בין יום שאין קוראין מתק"ח ז"ל כלל בין יום שקוראין בתורה ומוציאין ס"ת אחרת. ונראה משום דשיטת הירושלמי ברכות פ' שלשה שאכלו דהא דברה"ת מה"ת היינו בעת שקוראין בתורה ברבים, והוא דעת ר' יוחנן בתלמודין ברכות (דף כא') דיליף ברה"ת לאחריו מברהמ"ז וזה אינו אלא בציבור, וכ"ז אינו כתלמודן דעיקר בה"ת מה"ת היינו בינו לבין עלמו בשעה שעומד ושונה בכל יום, אבל קרה"ת ברבים הא שמברכין אינו אלא תק"ת משום כבוד התורה, וכבר באתנו זה בבאורנו בהרח"ד (פ' משפטים כד יב) בס"ד א"כ נהי דקיי"ל כתלמודן, מ"מ יש לחוש לדעת הירושלמי שלא לקרות בתורה בציבור בלא ברכה, ואחר שהברכה מה"ת שוב אין כ"מ אם קוראין בזמן שהתקינו חז"ל אם לא אחר שמה"ת אין שום יום שמחויבין לקרות בתורה בציבור, וא"כ ע"כ דהדין כך לשיטת הירושלמי דאימת שיהא אם קורין בתורה בצבור מחויבין לברך מה"ת ולפי"ז נוכל לומר דזהו הנ"מ דביום קרה"ת שמברכין בס"ת ראשונה על פי דין ויולאין בברכה זו אף על הס"ת השני ומש"ה מותר להוציא ולקרות בס"ת לקראת חתן לפי המנהג המובא במג"א אבל להוציא ולקרות בס"ת ביום שאין בו קרה"ת ודאי אסור דהאיך נעביד אם לקרות בלא ברכה יש לנו לחוש לדעת הירושלמי דקריאה בציבור צריך לברך מה"ת ולקרות בברכה ביום שלא תקנו חז"ל הרי היא ברכה לבטלה, וה"ה להוציא ס"ת ולקרות אף ביום קריאת התורה אך לא בעת הקריאה כמו לאחר התפלה או בערב יש גם כן איסור בדבר, מפני הטעם שהסברנו לעיל, ובאמת לא ידעתי מה ראה

האיש המתחרה לעשות מעשה כזה שלא נודע מקורו, ואם אינו קטיל קניא מהנכון שיבאר איזה מקור ואם אין לו מקור נכון אינו אלא שטות וגסות רוח להתהלך בגדולות המפליאות לב ההמון. דרך כלל לע"ע שלא ידעתי איזה מקור לדברים אלו, לדק מע"כ נ"י שמיחה בזה, ולא יחוש למאן דמלעג ליה, תרפתו אל חיקו תשוב, וככוד לאיש שבת מריב כו'. וה' יזכנו שיהיו כל בניך למודי ה' ורב שלום בניך. דברי העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יז

לאנשי עדת יעליסאוועטגראד יע"א.

בענין תפלות שבני אשכנז מתגוררים בארצות האלו שע"פ רובם מתפללים בנוסח ספרד ואף שבבתי כנסיות מתפללים קרוב לאשכנז, מ"מ אנו שמתפללים בביהמ"ד של ספרדים איך להתנהג עם נוסח התפלה, וגם על דבר הקדושות אם מותרים לענות כמנהג ספרד או שצריך גם הקדושות לענות כמנהג אשכנז:

א) **גרסינן** ביבמות (דף יג) תנן התם מגילה נקראת בי"א ובי"ב וכו' א"ל ר"ל לר' יוחנן איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשון אגודות אגודות [פירש"י דנראה כנוהגין שתי תורות כשקורין בני כפרים את המגילה ביום כניסה ועיירות גדולות בי"ד ומוקפות חומה בט"ו] א"ל עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה כו' א"ל אמינא לך אנא איסורא [פירש"י דאסרי להו רבנן לבני ארביסר דאי בעו למקרי בחמיסר לא מצו וכן בני חמשה עשר בארבעה עשר ודמי לשתי תורות עכ"ל, ולא זכר רבינו רש"י הקושיא מבני כפרים כבתחלה דכיון דאמר דלא מקשה אלא מאיסורא שוב לא קשה מכפרים שהרי אי בעי מצי למקרי בי"ד ואינו אלא כמנהגא, וכ"כ בחי' הרשב"א בסוף סוגיא זו, וכ"ה בירושלמי פסחים כאשר יבואר, אבל התוס' והרא"ש לא מפרשי הכי כאשר יבואר באות ו'] ואת אמרת מנהגא, [דהתם לכ"ע שרי מיהא באתרא דאחמור לא ישנה את דרכו מפני המחלוקת וזהו פירש"י, ואין כונת רש"י דמי שהוא ממקום שמחמירין אסור לשנות מפני המחלוקת, שהרי אסור לשנות דרכו משום דכתיב אל תטוש תורת אמך, אלא ר"ל לא ישנה אדם הבא לשם ממקום שמקילין וכ"ה בפסחים דף נא] ופריך והתם איסורא ליכא והתנן בלילה ב"ש אוסרין וב"ה מתירין, [ופרש"י ואיכא דעבדי כב"ש, ואיכא דעבדי כב"ה, ואיכא אגודות ולכאורה שפת יתר היא ברש"י דהרי קושית הגמ' כמשמעו שבא לחזק קושית הראשונה שהרי להאי תנא איסורא נמי איכא ומכ"מ איכא חילוק מקומות ולמה לא מקשה ר"ל מהאי מתניתין, אבל באמת כוון רש"י לזה, דלהאי תנא דתנא איסורא זהו דברי חכמים דפליגי אר"מ דתני מנהגא בפסחים (דף נ"ה) והם תנו במתניתין שם ביהודה עושין ובגליל אין עושין, ובשתי מדינות פשיטא גם לרשב"ל לא שייך אזהרה דאגודות ורשב"ל לא מקשה אלא משינוי דעיירות במדינה א', מש"ה הוסיף רש"י בלשונו ואיכא דעבדי כו' דהכונה דגם במדינה א' נחלקו העיירות בלילה אם הדין כמו ביום אם לא, ואף בגליל דשם אסור לעשות בע"פ ושם גופא איכא חילוק עיירות לענין לילה] א"ל התם הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה, [ולא דמי לשתי תורות דהרואה זה שאינו עושה מלאכה אומר שאין לו מה לעשות. רש"י] והא ב"ש מתירין הצרות לאחין וב"ה אוסרין מי סברת עשו ב"ש כדבריהם לא עשו ב"ש כדבריהם כו', ומ"ד עשו איקרי כאן ל"ת אמר אביי כי אמרינן ל"ת כגון שני ב"ד בעיר א' הללו מורין כדברי ב"ש והללו מורין כדברי ב"ה, אבל שני ב"ד בשתי עיירות לית לן בה א"ל רבא והא ב"ש וב"ה כשני ב"ד בעיר א' דמי, אלא אמר רבא כי אמרינן ל"ת כגון ב"ד א' בעיר אחת פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל שני ב"ד בעיר א' לית לן בה. היוצא מסוגיא זו דאזהרה דל"ת לא שייך לחשש מחלוקת, אלא רחמנא בעי דלא להוי כשתי תורות, שהרי רשב"ל מקשה ממגילה והתם ליכא מחלוקת דלא שייך כלל דהכי הוא הדין דכפרים מקדימין בכ"מ וכן עיירות ומוקפות חומה, ותו דאי מטעם מחלוקת מה לי איסורא מה לי מנהגא, ותו מאי משני ר"ל התם הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה הא מכ"מ יהיה מחלוקת מהנוהגים איסור שיראו אחרים עושין אלא סוגיא דשמעתין דלא שייך אזהרה זו לטעם מחלוקת, אלא דחיישינן לשתי תורות, ולכאורה גם להמסקנא בדעת רבא דקיי"ל כוותיה, הנה עיקר אזהרה זו אינו אלא במקום איסורא אפי' באופן דלא הוי חשש מחלוקת, ולהיפך במנהגא אפי' איכא חשש מחלוקת ליכא אזהרה דלא תתגודדו:

ב) **ובירושלמי** פ' מש"כ בפסחים איתא שאל רשב"ל את ר' יוחנן ואינו אסור משום לא תתגודדו פירוש הא דתנן מקום שנהגו כו' הא איכא ל"ת אלא בשעה שאלו עושין כב"ש ואלו עושין כב"ה פי' דוקא, הא בהוראת של ד"ת יש אזהרה דל"ת דהוי כשתי תורות משא"כ במנהגא והירושלמי לטעמיה ביבמות (פ"א) דאיתא שם ר' הילא בשם ר' יוחנן אלו ואלו כהלכה עשו פי' לא עשו ב"ש כדבריהם אלא הסכימו למעשה כהלכה ושם אי' עוד רב ושמואל חד אמר אלו ואלו עשו כהלכה, וחד אמר אלו ואלו עשו כהלכתן פי' כל כת עשו כדעת עצמן [הרי דלהירושלמי ס"ל לר"י לא עשו בית שמאי כדבריהם. וא"כ ס"ל דבאיסורא כה"ג יש מקום לא תתגודדו אפילו בשתי עיירות וכרשב"ל בש"ס דילן] אמר לי' הרי ראש השנה ויום הכפורים ביהודה נהגו כר' עקיבא ובגליל נהגו כריב"נ (פי' שנחלקו ר' עקיבא וריב"נ בסדר מלכיות וקדושת השם בר"ה ויוה"כ ונהגו ביהודה כר"ע ובגליל כריב"נ הרי הוי שתי תורות בישראל וס"ל דאפילו בשתי מדינות אסור) א"ל שנייא היא שאם עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל כיהודה יצא פי' וא"כ לא הוי כשתי תורות, ומקשה עוד והרי פורים אלו קורין בי"ד ואלו קורין בט"ו כו' וא"כ הרי שתי תורות לעיכובא, ומש"ה לא מקשה מבני כפרים דקורין בי"א ובי"ב כו' דהתם אינו לעיכובא דאי בעי הוי קרי בי"ד אבל משינוי דעיירות וכרכים שפיר מקשה, א"ל מי שסידר את המשנה סמכה למקרא משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר פי' דכל הקושיא אינו אלא אי נימא דחכמים תיקנו אבל אי כך רמזה במקרא הוי גזירת הכתוב והא דלא מבני דכפי' כתיב על כן היהודים הפרזים וגו' היינו משום דלא מוכח דכרכים אסורים למיקרי בי"ד וכקושית הגמרא במגלה (דף ב) אימא אי בעי בארביסר אי בעי בחמיסר ואי הוי כך לא הוי שתי תורות כמו יהודה וגליל לענין מלכיות כלעיל, והשתא דתקנו חכמים דכרכים אי בעי בארביסר לא יצאו י"מ הווין שתי תורות, מיהא גמרא דילן ס"ל במגילה שם מדכתיב בזמניהם דרשינן זמנו של זה לא כזמנו של זה וכן הביא הגמרא ביבמות ג"כ הך קרא שם (דף יד:) אבל הירושלמי לא ס"ל דרשא דבזמניהם אלא לזמנים הרבה תקנו להם כדמשמע בירושלמי מגלה שם. מש"ה יליף הך דרשא מקרא דמשפחה ומשפחה מדינה ומדינה וגו':

וראיתי בפני משה שפי' קושית הירושלמי באמת מבני כפרים ודחיקא ליה לפרש כן מפני הך קושיא דלמה לא הביא הירושלמי הקרא דעל כן היהודים הפרזים וגו' לכך מפרש הקושיא מבני כפרים דכפרים ליכא בקרא דעל כן וכו' דשם לא כתיבי רק י"ד וט"ו, ובאמת במא"כ שגה הוא דבירושלמי מפורש דעיקר הקושיא הוא מהא דקורין בי"ד וט"ו וז"ל הירושלמי והרי פורים אלו קורין בי"ד וכו' ותו הא בני כפרים לא משמע מהך מעיר ועיר ג"כ ומה הועיל בדחוקים, אלא העיקר כמשמעו דמבני כפרים לא מקשה כלל מטעם שכתבתי ולא מקשה אלא מעיירות וכרכים:

הן אמת דבירושלמי מגילה פ"א משמע דדרשה דמשפחה ומשפחה וכו' קאי גם על בני כפרים דאיתא שם ר' יוסטא בר שונם בעי קומי ר' מנא ולא עזרא תקן שיהיו קורין בשני ובחמישי, ומרדכי ואסתר מתקינים מה שעזרא עתיד לתקן פי' היאך אפשר לומר שמו"א תיקנו שבני כפרים מקדימין ליום הכניסה דאז הוי קה"ת, והרי עזרא שהיה אחריהם תיקן קה"ת בשני ובחמישי א"ל מי שסידר את המשנה סמכה למקרא משפחה ומשפחה וגו' פי' לא שמרדכי ואסתר תיקנו הא דבני כפרים אלא חכמים שאחריהם סמכו מהאי קרא דאפשר לחלק זמנים בין משפחות ומדינות ועיירות, והא דלא יישב משום דכתיב בזמניהם זמנים הרבה תקנו להם כדאיתא בירושלמי ריש מגילה הא לא קשיא דהתם אינו מוכח חילוק מקומות,

ואפשר

ולאפשר לפרש דקאי על המפרש בים והיוצא בשיירא שרשאין לקרות בי"א וכו' כדתניא בתוספתא והובא בשו"ע (סי' תרפ"ח) מש"ה קאמר דמהאי קרא משפחה ומשפחה כו' סמכו חכמים לעשות חלוקין במקומות הא מיהא עכ"פ מוכח דקאי דרשא זו על בני כפרים, אבל מ"מ אחר העיון העיקר כמש"כ דבזה המקרא לא משמע חילוק כפרים דתחלת הקרא הוא והימים האלה נזכרים וגו' משמע דקאי אימים דכתיב מקודם ושם לא נזכר רק י"ד וט"ו אלא ה"ק דמזה המקרא למדנו לעשות חילוקים במקומות ועשו ג"כ חלוק זה לצורך, זהו סוגית הירושלמי והיוצא מזה דהאי תלמודא סברה ג"כ דבמנהגא לא שייך אזהרת ל"ת אלא באיסורא והוסיף דאפי' באיסורא לא הוי שתי תורות אלא היכא דהוי לעיכובא משא"כ אם החלוק-אינו אלא לכתחלה דמי למנהגא שאין בזה משום ל"ת:

ג) **מעתה** מש"כ הרמ"א באו"ח (סי' תנ"א) דלא יונהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה משום לא תתגודדו וקשה הרי במנהג לא קאי אזהרה זו, והנה המג"א הביא כל הסוגיא וסיים בזה"ל למדנו מסוגיא זו דבדבר שאינו אלא מנהג לא אמרינן בי' ל"ת ובדבר שהוא איסור, אף שהוא מצד מנהג יש בי' משום ל"ת, ובדבר שיש לתלות שאין מתכוין לאיסור כגון מלאכה, דנוכל לתלות דלית ליה מלאכה אין בו משום ל"ת וא"כ גבי תספורת נמי י"ל הרואה אומר שאין רצונו לספר עצמו, מיהו יש לומר דלהמסקנא שייך ל"ת בכ"ד בכ"ד בעיר אחת וכן מוכח בפסחים (דף יד) בתוס' שכתבו דבירושלים ראוי לנהוג איסור מלאכה בע"פ לפי שמתקבלים שם מקומות אחרים עכ"ל, וקשה מה בכך אלא כוונתם כיון שהאחרים נוהגין איסור והם ינהגו היתר הוי כמו ל"ת ע"כ לשון המג"א, והנה מש"כ המג"א דבדבר שאסור מצד מנהג יש בו משום ל"ת, למד מהא דנוקשה הגמרא (יבמות י"ג:) מדתנן בלילה ב"ש אוסרין והרי הוא איסורא הבא מצד מנהג, ומש"ה לא מקשה על פסק הרמ"א קושייתנו דבמנהג לא שייך ל"ת, דס"ל להמג"א דזה אינו אלא בראשית המנהג שאינו איסורא, אבל אחר שכבר נהגו איסור התספורת בימים אלו אסור לזרעם אחריהם לשנות משום אל תטוש תורת אמך ובדבר שאסור ממנהגא איכא משום ל"ת. אבל הא ליתא דהא דתנן בלילה ב"ש אוסרים האי תנא ס"ל דעיקר מחלוקת יהודה וגליל באסור פליגא וכדאיתא בירושלמי שם טעמא דמאן דהסיר ביום משום דכתיב יום פסח הוא לה' כל יום פסח ראוי להקרבת הפסח לענין זה דאסור במלאכה ונמצא דאנשי גליל דנהגו שלא לעשות משום איסורא וכן גם הלילה אבל איסורא הבא מצד מנהג לא אמיר מתחלת המנהג, ואדרבה קושית המג"א מהא דיש לתלות שאין רצונו לספר עצמו לא קשה כלל, בשלמא בגמ' גבי איסור מלאכה דהרואה אומר שאין כאן אגודות כלל ואלו שאין עושין הוא משום דלית להו מלאכה אבל כאן בהתספורת ידוע לכל שאסור להסתפר ל"ג יום מפסח ועד עצרת כמ"ש המג"א (סק"ה) ומי שמכתפר מר"ח עד עצרת אסור להסתפר לפני ר"ח אייר, ומי שמסתפר עד ר"ח אייר אסור להסתפר מר"ח עד עצרת. נמצא מי שרואה לזה מסתפר לפני ר"ח אייר ורואה לזה מסתפר מר"ח סיון ואילך יודע ששינוי מנהגים יש כאן, והרי הם אגודות, אולם הא קשיא על הרמ"א דפסק דאסור הא אינו אסור אלא משום מנהג ובמנהגא ליתא אזהרה דל"ת. ומש"כ המג"א דלהמסקנא חזר מכל האמור בסוגיא, והביא ראיה מתוס' פסחים (דף יד א') ד"ה שתי אינו נכון דהתוס' ע"כ לא משום לא תתגודדו קאמרי שהרי הביאו בשם הירושלמי וכבר הראינו לדעת הירושלמי שלאו לא תתגודדו לא קאי אלא באיסורא ולא במנהגא אלא כוונת התוס' או כמש"כ באשל אברהם, דמשום מחלוקת אסור והדעת נותן לכך שבירושלים מתקבלים ובאים מגליל ליהודה ועוד ודומים לשתי כתות בעיר אחת דאסור משום המחלוקת, או כמש"כ בשו"ת מעיל צדקה (סי' כ') דאסור משום שיקילו בני גליל ג"כ וכימוקי עמו, שהרי ירושלים מקור ההוראה היא וכל הרואה דשם על הר הבית מקילים בודאי יקל גם בביתו, ומפני אלו הטעמים כתבו התוס' דבירושלים ראוי לנהוג איסור מלאכה, אבל הא ודאי דבמנהגא ליכא משום ל"ת ופסק הרמ"א עדיין מבחון:

ד) **אבל** הרמב"ם (בהלכות ע"ז פי"ב) כתב וז"ל ובכלל אזהרה זו שלא יהא שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג מנהג זה וזה נוהג מנהג זה שזה גורם מחלוקת גדולה שנא' לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות עכ"ל, והנה כבר הוו טובא על מה שפסק דשני ב"ד ג"כ אסור ואתי לכאורה כאביי ולא כרבא ועיין כ"מ ולח"מ ושו"ת אהלי תם (סי' קס"ח וק"ע) וס' פאת השולחן (סי' ג') אבל אין אחד שמקשה על הא שהרמב"ם מפרש האזהרה על מנהג ומשום מחלוקת וכ"ז נגד סוגיית בבלי וירושלמי. אלא נראה שבאמת הרמב"ם פסק כרבא ורק מפרש הא דרבא באופן אחר, דלפי הפי' הפשוט אינו מובן מהו ב"ד אחד ושני בתי דינין הרי אחר שפלג ב"ד מורין כב"ש והפלג השני מורין כב"ה ממילא הרי הם שני בתי דינין, ותו, היאך לא מיקרי אגודות אגודות בעיר אחת בשביל שהם שני ב"ד והא הם שתי אגודות, להכי מפרש הרמב"ם דכוונת הגמ' כך אם המה ב"ד אחד פי' ששניהם מורין הלכה כב"ה אלא שזה רוצה להנהיג חומרא כב"ש וזה רוצה להנהיג כב"ה לפי הדין, נמצא דפליגי רק במנהג, איך להנהיג ולאסור משום לא תעשו אגודות, אבל אם זה פוסק כב"ש וזה כב"ה והויין שני ב"ד לא שייך למחלוקת ואין בזה משום ל"ת, ומובן דה"ה אם שני ב"ד נחלקו במנהג היינו דשניהם מודים דהלכה כחד רק ב"ד אחד רוצה לנהוג לחומרא שלא עפ"י דין אסור ולישנא דהגמ' מורין ל"ד מורין אלא רוצים להורות להנהיג לחומרא כב"ש אבל בעיקר הדין מודים שהלכה כב"ה זהו דעת הרמב"ם דהיכא דנחלקו במנהג איך להנהיג רק לחומרא ובעיקר הדין לא פליגי או אף בשא ב"ד אסור ונתיישב הכל:

והנה החינוך באזהרה דל"ת אחר שהביא לשון הרמב"ם כתב בזה"ל, וממורי ר"א למדתי שאין איסור זה אלא בחבורה א' שחולקים קצתם על קצתם והם שוים בחכמה שאסור כל כת מהם לעשות כדבריו שזה גורם מחלוקת ביניהם אלא ישאו ויתנו בדבר הרבה עד שיסכימו כולם לדעת אחת, ואם א"א בכך יעשו הכל כדברי המחמיר אם הוא בשל תורה, אבל בשני ב"ד חלוקין ואין שוין בחכמה לא נאמר ע"ז ל"ת והביאו ראיה מהא דחולין שאמרו שם נפקי שפורי דרב ואסרי שפורי דשמואל ושרי ע"כ. הנה מפרש כמשמעו הא דרבא דבהוראה יש אזהרה זו, אבל מכ"מ גם לפי' זה נוכל ליישב קושייתנו דמדבריו נראה דפי' ב"ד אחד היינו שוים בחכמה ושני ב"ד דאין שוים בחכמה וטעם בזה לא משום דשני ב"ד לא נראין כאגודות אלא משום דבב"ד אחד יש יותר חשש מחליקת יותר משני ב"ד וממילא מובן דעיקר האזהרה לא משום שתי-תורות, אלא משום חשש מחלוקת. ולפ"ז ה"ה בחלוק מנהג ג"כ יש אזהרה זו ושפיר כתב הרמב"ם דגם בשני ב"ד יש ל"ת היכא דשוין בחכמה, ולפי"ז נוכל לומר דפלוגתא אביי ורבא ג"כ בעיקר אזהרה זו דאביי יסבור דעיקר אזהרה הוא משום שתי תורות לכך אפי' בשני ב"ד בעיר אחת אסור משום דמיחזי כשתי תורות רק בשתי עיירות לא שייך דמאן דחזי הא לא חזי הא ולא שייך אגודות אגודות אבל רבא ס"ל דאין עיקר אזהרה זו תליא בזה והטעם הוא מפני המחלוקת ואפי' בעיר אחת היכא דיש שני ב"ד ולא שייך בזה מחלוקת ליכא משום ל"ת ולרבא אודא קושית רשב"ל מהא דמגילה מעיקרה דגבי קריאת מגילה לא שייך מחלוקת:

ה) **ולפי** מה שפרשנו טעמא דרבא לפי דברי הרמב"ם מבואר ג"כ הפלוגתא דבין אביי ורבא בפסחים (דף נא:) בהא דתנן ואל ישנה אדם מפני המחלוקת ומפרש אביי דארישא קאי אהולך ממקום שעושין למקום שאין עושין רבא אמר לעולם אסיפא קאי אהולך ממקום שאין עושין למקום שעושין, וה"ק אין בזה שינוי מחלוקת, מאי קאמרת, הרואה אומר מלאכה אסורה מימר אמרי כמה בטלני איכא בשוקא, הדבר מבואר דלרבא היכא דלא אפשר בלא מחלוקת מחויב לעשות עמהם ולאביי אסור משום שנותנין עליו חומרי המקום שיצא משם, ולפי מה שבארנו אזלי לטעמייהו דלאביי דעיקר האזהרה דל"ת הוא משום שתי תורות וזה דוקא באיסורא אבל במנהגא ליכא אזהרה ואין חוששין בזה מפני שינוי המחלוקת ובשתי עיירות ג"כ לא חיישינן לזה, לכך גבי אדם אחד שהולך ממקום שאין עושין למקום שעושין, ויש עליו אזהרה דדברי קבלה דאל תטוש תורת אמך דמשום זה נותנין עליו החומרי מקום שיצא משם אסור לעשות עמהן דהאזהרה דלא תתגודדו לא שייך גבי' דהא דאין עושה הוא משום המנהג. שילא משם ולא שייך שתי תורות דאינו

מורה

מורה הוראה, אבל רבא לטעמיה דעיקר האזהרה דל"ת הוא במנהגא ומחשש מחלוקת וא"כ יש עליו מפני החשש מחלוקת האזהרה דלא תתגודדו ואתי אזהרה זו דמדאורייתא ודחי האזהרה דד"ק דאל תטוש וכו' לכך דוקא היכא דליכא שינוי מחלוקת כגון במלאכה אסור לעשות, אבל היכא דא"א בלא מחלוקת מחויב לנהוג כמקום שהלך לשם:

אבל הרא"ש בפסחים שם (בסי' ד') כתב דטעמא דרבא משום דגדול השלום ולא הביא אזהרה דל"ת, מבואר דמפרש הא דרבא שלא כמש"כ אלא רבא קאי ג"כ בסוגיא דרשב"ל דהאזהרה דלא תתגודדו בהוראה דוקא מיירי ומשום שתי תורות. ותדע דהרא"ש ס"ל הכי שהרי ביבמות שם (בסי' ט') מקשה לרבא אמאי בני כפרים קורין בי"א בי"ב והא הוי כב"ד בעיר אחת פלגא מורין כן ופלגא מורין כן ויישב שם בשני תירוצים ע"ש ולדעת הרמב"ם והחינוך מעיקרא לא קשה דבזה לא שייך החשש דשינוי מחלוקת, דעיקר תקנת חכמים הכי הוי וכמו שנתבאר, אלא ע"כ הרא"ש לא ס"ל כמ"ש ומש"ה כתב נמי בפסחים דעיקר הטעם הוא משום גדול השלום:

נמצא לדברינו דפסק הרמ"א (סי' תל"ג) אזיל בדעת הרמב"ם והחינוך דגם במנהגא היכא שיש חשש שינוי מחלוקת יש משום ל"ת ולא כדעת הרא"ש:

ו) **ואין** לומר דהרא"ש בפסחים שכתב משום דגדול השלום ולא משום ל"ת היינו משום דכיון דיש מקום שנוהגים להחמיר הרי הוא ב"ד ויחיד הבא משם למקום שמקילין ה"ז כשני ב"ד בעיר א' ולרבא בכה"ג אין בזה משום ל"ת, ולסברא זו הסכימו שני גברי רברבי. הא' בשו"ת מעיל צדקה שם שבא לפרש הא דאמר רבא והא ב"ש וב"ה כשני ב"ד בעיר אחת דמי, ולא שני ב"ד ממש ותמוה דב"ש וב"ה הוי שני ב"ד ממש, אלא משום דאביי ס"ל דלא עשו ב"ש כדבריהם אלא בעיר דכולה מדב"ש, והתם ליכא משום לא תתגודדו, אבל יחיד שהלך מעיר של ב"ש לעיר של ב"ה אסור לעשות כדבריו משום ל"ת, ורבא ס"ל דאפי' בכה"ג מותר לעשות כדבריו, ומשום דהוי כשני ב"ד. והב' הגאון בעל טורי אבן במגילה שם שבא ליישב הא דתנן בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר אם דעתו לחזור למקומו יקרא כאנשי מקומו והרי יש בזה משום ל"ת, ומיישב לרבא משום דהוי כשני ב"ד בעיר אחת שהרי בא ממקום שקורין הכי, ולרבא בכה"ג ליכא משום ל"ת, ונשאר בקושיא לאביי, דלדידיה הא אף שני ב"ד בעיר אחת איכא משום ל"ת:

אבל אין דברי הגאונים נראין לי כלל שהרי רבא דאמר כגון ב"ד בעיר אחת פלג מורין כב"ש ופלג מורין כב"ה אסור משום ל"ת, ואמאי הא מכ"מ ודאי יש ב"ד שלמה באיזה עיר שיהו מורין כב"ש ויש שמורין כב"ה אלא ודאי ר"ל שבאותה העיר הם ב"ד א' אסור לא כדברי הגאונים הנ"ל וקושית הטו"א לא קשה מידי לפי מה שהקשו התוס' לאביי ד"ה כ"א והרא"ש לרבא מהא דבני כפרים מבואר דמפרשי דעיקר הקושיא הוא מבני הכפרים דלא כפרש"י שם דהקושיא היא מי"ד וט"ו והיינו משום דפשוט להם שהכל יודעים מדרשא דבזמניהם זמנו של זה לא כזמנו של זה וכיון שסמכו לקרא שוב לא קשה כלל כדאיתא בירושלמי שהבאנו באות ב' ממילא אזלא קושית הטו"א מבן עיר שהלך לכרך וכו' שהרי גם זה למד רבא מהקרא (מגילה י"ט) פרוז בן יומו נקרא פרוז ע"ש ומובן הא אם עתיד לחזור קורא כמקומו ולא קשה אלא מבני כפרים דקרא דבזמניהם זמנים הרבה תקנו להם אינו מוכח דקאי על בני כפרים, ואפשר על יולא בשיירא המובא בתוספתא שהבאנו לעיל, אבל קושית הטו"א ליתא, ואפילו לפרש"י והרשב"א דמפרשי הקושיא מהא די"ד וט"ו גם כן ליתא לקושית הגאון בטו"א כיון דהיכא דאין דעתו לחזור קורא כמקום שהוא שם, נמצא דלא עביד משום פלוגתא, רק מפני מקומו שדעתו שם לחזור ליכא משום ל"ת, ועיין ברא"ש יבמות שם וע"ש דהיכא דהמקום גורם ליכא משום ל"ת, ומה שמוכיח בשו"ת מעיל צדקה מהא דאמר רבא והא ב"ש וב"ה כשני בתי דינין בעיר אחת דמי, נראה לבאר דהא ודאי עיקר טעם החילוק בין שתי עיירות לעיר אחת לאביי, היינו משום דבשתי עיירות לא ניכר ואינו ידוע שינוי המנהג כמו בעיר אחת, ולא שייך ל"ת, והוכחה לסברא זו מהא דאיתא שם ביבמות (דף יד) להלן דמקשה הגמ' על רבא מהא דתניא במקומו של ר"א וכו' מכלל דבמקומו של ר"ע לא כו', ודקארי לה מאי קארי לה, הא בפירוש אמרינן דבשני מקומות ליתא משום ל"ת, ומשני הגמרא דהמקשן הקשה, משום דס"ד אמינא משום חומרא דשבת כמקום אחד דמי. ולכאורה אינו מובן מאי שייך חומר דשבת לכאן, אע"כ דעיקר הסברא הוא משום דשתי עיירות אינו ידוע שינוי המנהג, ומשום חומר שבת ידיע ופקיע טובא והוי אמינא דאף בשני מקומות אסור דמפורסם הדבר ושייך החשש דל"ת וזה גופא קושית רבא הא ב"ש וב"ה נמי מפורסם כ"כ, דאף בשתי עיירות הווין כשני בתי דינין בעיר אחת, והיה לנו לחשוש משום ל"ת, לכך משני באופן אחר, אבל זאת הסברא אשר בנו מזו הקושיא דאחד הבא מעיר שיש שם ב"ד הוי כשני בתי דינין בעיר אחת, ליכא שום הוכחה, ומסוגית הש"ס נראה להיפך ולא נוכל לומר דסברת הרא"ש דקאמר הטעם דרבא משום גדול השלום ולא קאמר משום ל"ת מפני זו הסברא, אלא עיקר טעמא דהרא"ש משום דסובר דהחשש דלא תתגודדו בהוראה דוקא, ומשום שתי תורות כמו שבארנו לעיל ואינו אלא באיסורא:

וממוצא דבריו אזיל נמי הוכחת שו"ת אהלי תם (סי' ק"ע) דלהתוס' והרא"ש שהקשו מהא דמגילה מבני כפרים אע"ג שאינו אלא מנהג שהרי אי בעו בני כפרים קרו בי"ד ע"כ ס"ל דלהמסקנא חזרנו מהך סברא דרשב"ל דדוקא באיסורא, ואפי' במנהג יש אזהרה דל"ת וכ"ז ליתא במח"כ דודאי דהתוס' והרא"ש לא מפרשי כפרש"י רק מפרשי הסוגיא דעיקר הקושיא הוא מבני כפרים וכדמוכח מהא שהביא רשב"ל הא דאמר רשב"א אר"י בזמניהם זמנים הרבה תקנו להם ומזה המקרא למדנו לעשות חלוקים במקומות ולא אזלי כשיטת הירושלמי דמפורש בהדיא דהקושיא הוא מבני י"ד וט"ו, דהירושלמי לטעמיה שמיישב הקושיא מהא דיהודה וגליל דנהגי כר"ע וכריב"כ לענין מלכיות משום דאם עשה כמר או כמר יצא. ממילא לא מצי להקשות מבני כפרים דגם בזה אם הבני כפרים קראו כבני עיר נמי יצאו, ולק"מ, לכן מפרש דעיקר הקושיא מבן עיר ומבן כרך. אבל לתלמוד דילן לא קשה כלל מיהודה וגליל וכמ"ש לעיל, דבשתי מדינות מודה גם המקשן שלא שייך אזהרה דאגודות וממילא ליכא הוכחה לחלוק החילוק דהיכא דילא בדיעבד לא שייך ל"ת ושפיר מקשה מבני כפרים דלדידהו לשיטת התלמוד דילן כיון דחכמים תקנו להם לכתחלה זמן מיוחד מקרי איסורא וכליכא דגמ' אמינא לך הנא איסורא, אבל במנהגא ליכא הוכחה להתוס' והרא"ש דליכא ל"ת:

נחזור לענין דהרא"ש שכתב בפסחים שם בטעמא דרבא משום גדול השלום ס"ל דלרבא ג"כ עיקר האזהרה דל"ת אינו אלא באיסורא כמו לרשב"ל לש"ס דילן וסוגית הירוש' לר"י כמו שבארנו, דהשתא דאינו אלא לכתחילה דמי נמי למנהגא שאין בזה משום ל"ת:

ז) **והנה** בירושלמי פרק מקום שנהגו איתא על הא דתנן ואל ישנה אדם מפני המחלוקת קאמר הירושלמי ניחא ממקום שעושין למקום שאין עושין הא ממקום שאין עושין למקום שעושין ויבטל שהרי כמה בטילי כו'. פי' אמאי לא ישנה ויעשה הא אפשר לבטל ולא יהא מחלוקת משום שכמה בטלין יש, ומשני אר"ס בשם ר"י במתמיה פי' דאסור לתמוה על העושין משום מחלוקת מבואר דמפרש המשנה כרבא דגם בסיפא יש לחוש משום מחלוקת יותר מאזהרה דד"ק אל תטוש תורת אמך וכבר הראנו דעת הירושלמי דס"ל דל"ת לא קאי על מנהג, וקשה האיך מותר לעשות כיון דל"ת ליכא ויש עליו האזהרה דד"ק, אלא ע"כ דטעמא דהירושלמי הוא משום גדול השלום כטעמא דהרא"ש ואוסיף דבר דגם בזה הבבלי והירושלמי לטעמייהו והרמב"ם והשו"ע והרא"ש נמי לטעמייהו:

דהנה בפ' א"ע תנן ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו אם יכול לילך למגותו ולחזור ולבער יחזור ויבער וא"ל מבטלו בלבו כו' ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד. ופי' הרמב"ם והשו"ע (סי' תמד) דשביתת הרשות הוא צרכי האדם עצמו וכונתו להחמיר על התחום, ובכלל לאכול ס"א נכלל כל הליכות מצוה, אולם הרא"ש הביא פי' הירושלמי (פ'

זה הל"ז) דלשבות שביתת הרשות היינו ההולך לקבל פני רבו, ובירושלמי מפרש עוד הא דלאכול ס"א בבית חמיו להכי אינו צריך לחזור משום דגדול השלום ואיתא בירושלמי התם אר"י ב"ב בא וראה כמה גדול כח השלום שהוקש לשני דברים שחייבים עליהם כרת, ויש לדקדק מנ"ל להירושלמי דהוא משום דגדול השלום דילמא להיפוך וקמ"ל דאפי' בדבר מצוה קלה כזו מהני ביטול בלב ומותר לעבור על מצוה דרבנן לשרוף דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וקמ"ל המתניתין בהך דתני ג' דברים שתי רבותות ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו קמ"ל הדיוק דהיכא דאינו יכול לבטל בלבו היינו לאחר זמן איסורו מחויב לבטל מצות חמורות כאלו ג"כ ולחזור ולבער, והיכא דיכול לבטל, אף במצוה קלה כסעודת אירוסין די לבטלו בלבו, ותו קשה לכאורה אמאי פסק הרמב"ם והשו"ע דלא כהירושלמי, אך לפי מה שבארנו בהעמק שאלה (סימן עד אות יא) דלפי דעת הירושלמי דלכ"ע אין החמץ מעכב שחיטת הפסח עד שיהא בירושלים וסתם ההולך לשחוט משמע דביתו חוץ לירושלים וא"כ איכא עליו חיוב לעשות הפסח אם אי אפשר לבטל, כגון לאחז"א יחזור ויבער ולא יעשה הפסח ונדחה שחיטת הפסח משום ביעור חמץ אף דשחה"פ הוא מ"ע שיש בה כרת מ"מ נדחית והטעם כמש"כ המג"א (סי' תנד ס"ק יא) משום דעשה דהשבתה עוברים עליו כל שעה, משו"ה דוחה כל מ"ע, וממילא ידעינן במכש"כ דמילה דאינו אלא מ"ע למול בזמנו דנדחית מפני מ"ע דב"ח. וא"כ לפי"ז לא נופל לומר דהא דתני למול את בנו קמ"ל הרבותא דאם אינו יכול לבטל חוזר ומבער, דהרי זה ידעינן מכ"ש מהא דהולך לשחוט את פסחו אלא ע"כ הא דתני למול את בנו משום הדין דהיכא דיכול לבטל בלבו מבטל ואינו חוזר אף דמבטל מצוה דרבנן מ"מ אינו חוזר ויהא נכלל הך דלמול את בנו בהך דלאכול ס"א וא"כ קשה לתני הך דההולך לאכול ס"א דאינו אלא מצוה קלה והפ"ה אם יכול לבטל מבטל ואינו חוזר, והוי ידעינן מכ"ש דלמול את בנו דמ"ע. מדאורייתא דאינו חוזר, לכך מוכרח הירושלמי לומר הטעם דגדול השלום וצריך התנא לאשמועינן תרווייהו למול את בנו משום דאורייתא וס"א משום דגדול השלום ולא הוה ילפינן דא מן דא ושפיר קאמר הירושלמי שמה גדול כח השלום שהוקש לשני דברים שחייבין עליהם כרת אבל לתלמודא דילן אינו כן, אלא דשחה"פ א"א כ"ז שיש לו חמץ וא"כ לא הוה ידעינן הך דלמול את בנו מהא דהולך לשחוט א"פ אם אי אפשר לבטל דחוזר לביתו דהוי אמינא דוקא ההולך לשחוט א"פ חוזר משום דכ"ז שיש לו חמץ פטור מלעשות את הפסח ואשמועינן הך גופא דאע"ג שאין עמו בעזרה מ"מ מעכב מלעשות הה"פ אבל מילה דהוא מדאורייתא למול בזמנו הו"א דאינו חוזר וצריך התנא לאשמעינן הך דלמול את בנו דאם אי אפשר לבטל בלבו נדחית מ"ע דמילה מפני מ"ע דביעור חמץ והך דההולך לאכול ס"א אשמעינן משום הך דינא דאם יכול לבטל בלבו אינו חוזר ואף דמצוה קלה היא בכ"ז אינו חוזר מפני מצות בדיקה דהוא מדרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וממילא לא ידעינן הך רבותא דגדול השלום דנוכל לומר להיפך דקמ"ל דאף דקלה היא מ"מ אינו צריך לחזור, כקושין, ולפ"ז אזלי התלמודים לטעמייהו דלתלמודא דילן לית ליה הך דגדול השלום ולכך מפרש הרמב"ם ושו"ע הך דשביתת הרשות היא לצרכי האדם כמשמעו ובכלל לאכול סעודת אירוסין נכלל כל הליכות מצוה, והרא"ש הולך בשיטת הירושלמי דהולך לאכול סעודת אירוסין דוקא אינו חוזר משום דגדול השלום ושביתת הרשות היינו הולך לקבל את פני רבו, אף דזו נמי מצוה בכ"ז חוזר, ולפי"ז נמי גבי הא דאל ישנה אדם מפני המנהג אזלי לטעמייהו, הרמב"ם דאזיל בשיטת התלמוד דילן דלית ליה הך דגדול השלום לדידיה אינו דוחה נמי ל"ת דד"ק דאל תטוש תורת אמך, והא דרבא דסובר דההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין ואי אפשר בלא מחלוקת עושה עמהם משום דהיכא דיש מחלוקת איכא אזהרה דלא תתגודדו והירושלמי לטעמי' משום דגדול השלום, והרא"ש נמי מפרש הטעם משום דגדול השלום דהוא אזיל בשיטת הירושלמי ומשו"ה מפרש נמי המשנה דההולך לאכול ס"א נמי משום דגדול השלום כמצא דמחלוקת הראשונים הוא גבי הא דל"ת:

ולהך דינא שנשאלנו הדין כך הוא לפענ"ד, דבתפלה בלחש אסור לשנות מהטעם שנהגו מכבר ולכו"ע לית כאן משום ל"ת להרמב"ם משום שאין כאן מחלוקת ולהרא"ש משום דאיל' אלא מנהג וכ"ע ס"ל שיוצאים בשני הנוסחאות ולא כמש"כ בספר פאת השלחן (סי' ג) דיחידים המתפללים בביהכ"נ של הספרדים מחוייבים לנהוג כמותם משום ל"ת רק כמ"ש בהגמי"י (הל' תפלה אות ה') בשם הירושלמי והוא בפ"ג דעירובין אע"ג ששלחנו לכם סדרי מעמדות אל תשנו ממנהג אבותיכם ומפרשי דקאי בתפלה של מועדות ע"ש, אבל בקדושות שבקול רם וכדומה ודאי אסור לשנות ממנהג שהוא שם מפני המחלוקת ולהרמב"ם יש בזה משום ל"ת. והמקום יאיר עינינו ויברכנו בשלום:

סימן יח

יבואר בספיקו של הגרע"א בדין קטן שנתגדל:

הן הגרע"א באו"ח (סי' קפו) נסתפק אם קטן לפני גדלותו עשה מצוה ונתגדל מיד אם הוא יוצא יד"ח או צריך לעשות המצוה מחדש. לדעת הגאון טורי אבן בר"ה (דף כז) משמע דס"ל דלא יצא והביא ראיה מחצי עבד וחצי בן חורין שלא הוציא א"ע ואם אח"כ נשתחרר חייב עוד הפעם, ועוד הביא ראיה מהא דאמרינן גבי כפאו שד עתים חלים עתים שוטה כשהוא חלים ה"ה כפיקח כו' כשהוא שוטה ה"ה כשוטה וכו' ופירש דהיינו כיון דהוא שוטה ושוטה פטור מן המצות אין שמצוה שעשה בזמן שהוא פטור פוטרו אח"כ בזמן החיוב:

ולפענ"ד יש לעיין בזה הדין טובא דיש הוכחה להיפך, דהנה מבואר ברמ"א בשו"ע או"ח (סי' נג ס' י) שקטן לפני גדלותו אין לעבור לפני התיבה להתפלל להוציא אחרים י"ח אפילו יגיע לכלל גדלות בערב מ"מ אסור ואפי' בתפלת ערבית במקומות שלא נהגו אסור ומוכח דלעצמו יצא, ואם נימא דלא יצא היה אסור להתפלל לפני גדלותו אפילו בפ"ע דהרי מיד כשתחשך יתחייב להתפלל שנית נמצא דתפלה ראשונה לבטלה ומדלא חשו רק לעבור לפני התיבה מוכח דבפ"ע יצא, ועוד הרי בפירוש פסק הרמב"ם (ה"פ פ"ה ה"ז) דקטן שנתגדל בין שני הפסחים אם שחטו עליו בראשון פטור מלעשות פסח שני, וכבר הקשה עליו הכ"מ אטו קטן ב"ח ופטורא הוא ולמה פטור בשחטו עליו בראשון ומתרץ בשם הר"י קורקוס כיון דרחמנא רבי' לקטן שישחטו עליו וממנים עליו נפטר הוא בכך מן השני ובאמת זה התירוץ נסתר מכמה מקומות והרי מפורש ברמב"ם דיתום ששחטו עליו אפוטרופסים יאכל מאיזה שירצה, ובש"ס פסחים (דף פח) מקשה ע"ז ש"מ דיש ברירה לומר דהוברר הדבר שהי' רוצה בפסח זה, ומשני ר"ז שה לבית אבות מ"מ, ופי' התוס' שם משום דשה לבית אבות לאו דאורייתא ומה"ת אין הקטנים צריכין להמנות עם בני חבורה, וכן מפורש בר"ן נדרים (דף לז) ד"ה אר"ז וז"ל ושה לבית אבות לאו דאורייתא דמה"ת אין הקטנים צריכים להמנות עם בני חבורה אלא אוכלין ממנו אע"פ שלא נמנה עליו, אלמא בהדיא דמה"ת אין הקטנים נמנים, ונשאר הקושיא על הרמב"ם האיך פטור קטן שהגדיל בין שני פסחים מלעשות פסח שני אע"כ דקטן שאני משארי בני פטורי, דבשלמא עבד שעשה מצות עשה שהז"ג ונשתחרר, דודאי מחויב לעשות בחיובו, דעבד אין שום מצוה עליו במ"ע שהז"ג וכיון דעשה בעת שהוא פטור הוי כמו שלא עבד כלל, אבל קטן אף דפטור הוא מ"מ יש עליו מצוה מחמת חינוך להכי כיון דיש עליו מצוה בשעת עשיה פטור אף לאחר שנתגדל. וזהו סברת הרמב"ם נמי דפטור מלעשות פסח שני דגם גבי פסח כתבו התוס' בפירוש בפסחים שם ד"ה שה דאיכא חינוך מצוה דאל"כ האיך אוכל בפסח שלא למנויו עי"ש. תדע דע"כ צריכין לומר כן דאל"כ האיך מותר לאכול בפסח קטן שנתגדל ביו"ט ראשון של פסח למ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא. וכבר הקשו התוס' בפסחים שם אבל קטן האיך ספינן ליה איסור שלא למנויו, ותירצו התוס' משום מצות חינוך אבל היכא דבשעת אכילה הוא גדול ולא שייך גביה מצות חינוך, ולרוב הפוסקים כיון דנעשה גדול ביו"ט הוי בתחלת הלילה בן י"ג וי"א עיין או"ח ובמג"א (סי' נג ס"ק יג) ובחו"מ (סי' לה) וכיון דנחשב לגדול לא שייך גביה חינוך, ובשעת המנאה היה קטן דשה לב"א לאו דאורייתא, והאיך מצי אכיל שלא למנויו

למנויו וגם לתירוץ הר"ן שם בנדרים (דף לו) דמשום הכי כל קטן אוכל אף דהוי שלא למנויו משום דלאו בני הכי הם מותרים ואין איסור שלא למנויו אלא בראויין להמנות. וא"כ אפ"ל כיון דבשעת המנאה לאו בר המנאה הוא לא הוי נאכל שלא למנויו אפי' עתה בגדלותו. אבל אחר העיון קשה כיון דעיקר מינוי הוא על האכילה ועתה הוא גדול הוי בר המנאה מעיקרא והמינוי שלו היה בקטנותו והו"ל שלא למנויו, ואסור לאכול, ובאמת לא מצינו בשום מקום שיהא אסור, אע"כ צריך לומר דמינוי שלו נגבע"י אף דהוי בקטנותו מהני לאכול פסח ועיין מש"כ בהע"ש (סי' קלז אות א) ודוקא להוציא אחרים י"ח אינו יכול שהוא מטעם זכיה ושליחות כמש"כ בהע"ש (סי' יג אות ח וסי' קנד אות ב) מש"ה לא מצי למעבד שליח למי שאינו בר חיובא אבל לעצמו יוצא י"ח:

והנה במרדכי מגילה (פ"ב) הביא בשם ר"ש מווינא והובא ג"כ במג"א דהמחוייב מדרבנן מוציא המחוייב מה"ת מהא דמקדש מבעו"י אע"ג שאין תוספת שבת אלא מדרבנן ויוצא י"ח קידוש מה"ת. ואני אוסיף עוד דשיטת הרי"ף והרמב"ס דאין דין תוספת כלל ואפ"ה יוצא, אבל באמת ראיה קלישתא היא דהתם אין הטעם משום דמחוייב מדרבנן אלא שאני התם דלמדין מדכתיב בחג השבועות וקראתם בעצם היום הזה למעוטי מבעו"י ש"מ דבכל שבת ויו"ט אפשר לקדש מבעו"י נמי ומתחיל החיוב מבעו"י. ותדע דע"כ התם משום טעמא אחרינא דהרי בהבדלה ג"כ יוצאין מבעו"י כמבואר בשו"ע (סי' רצג סעיף ג'). והנה בירושלמי פסחים פרק האשה איתא א"ר יוחנן הפריש פסחו עד שלא נתגייר ונתגייר, עד שלא נשתחרר ונשתחרר, עד שלא הביא ב' שערות והביא ב"ש צריך להמנות על פסח אחר. ומוכח מזה לכאורה להיפך ממה שכתב דמש"ה צריך להפריש פסח אחר משום שהפריש בשעת פטורו. אולם באמת הרמב"ס בה"פ (פ"ד ה"ט) פסק בשלשתן ה"ז מקריבו לשם פסח שאין בע"ח נדחין. ולכאורה מהרמב"ס יש ראיה לדברינו, אך אחר העיון אין זה מענין שאנו עומדין, ולא שייך לזה כלל דהתם מיירי שנתגייר או נשתחרר או הביא ב"ש בעוד יום וה"ז מפריש פסח כדין אלא שזה הפסח שהפריש עד שלא נתחייב נדחה. ועיקר החסרון בזה לא מפני שנפרש בעת שהיה פטור אלא משום שנדחה, ותלוי אם בע"ח נדחין אם לא, אבל לענין אם נתגייר או נשתחרר והביא שתי שערות בלילה לא דברו מאן. ולענין זה יהיה חלוק בין שתי-שנשתחרר לקטן שהביא ב"ש דהתמנות כותי אינו כלום ואם נתגייר בלילה אסור לאכול את הפסח משום שלא למנויו והתמנות הקטן מהני לענין שיאכל הפסח בלילה כשנתגדל. ואפי' לר"ע דאמר בע"ח נדחין זה אינו אלא כשהקטן הפריש אבל אם נתמנה על פסחו עד שלא הגדיל לא נדחה כלל או למ"ד דב"ח נראין ודאי אוכל משנתגדל ע"פ שנתמנה בקטנותו. זאת הנלע"ד:

סימן יט

להה"ג אב"ד דק"ק קריסלאווע.

ע"ד אשר נדרשתי ממעכ"ת שי' בעסק הפאלטין מה לעשות בשבת וא"א למכור לנכרי כמו בשארי דברים משום שקונים כמה סוסים לאחר כן והוי דבר שלא בא לעולם לא אוכל לבא במערכת על כל פרט ופרט שהאריך מע"כ שי' כ"א להגיד דעתי הדלה להלכה למעשה וכבר הצעתי הדבר לפני מחו' הה"ג האב"ד דרעזינא שי'. והוא שהנני מסכים לקנות באופן שלא יזכה הישראל והרי הוא הפקר, והא דחייש מע"כ שי' בשביל אחריות אונסין וכסבור דבכה"ג פ"ע מודו דהוי שלו, במח"כ אינו, שהרי עיקר מחלוקת רבנן ור"ש בקדשים קלים אם דבר הגורם לממון כממון דמי הוי באחריות אונסין ולא מצינו שיהא אחריות עושה כשלו אלא באחריות אונסיה בכחשה ובנפחת דמיה ג"כ כדאיתא ביבמות (דף כו:) והכי ביארו הרי"ף והרמ"א והרא"ש שם בזה"ל מכלל דלגבי נ"ב מחיב אף בכחשה וביתרות דמיה ולהכי אכלי בתרומה. ובזה האופן מבואר בא"ח (סי' רמ"ו ס"ד) לענין שביתת בהמתו שהוא כשל המקבל הייני במקבל אחריות יוקרא וזולא ג"כ דהתרומה ושביתת בהמתו תלי' בהדדי כדאיתא נע"ג (דף עו א') אבל באחריות אונסין לחודיה לא מהני וכדאיתא שם לפי המסקנא גזרה משום שכירות ומשום שאלה דלכך אין מוכרין בהמה לנכרים דחיישינן משום שמא ישאיל לעו"ג והעו"ג עביד בה מלאכה וקא עבר בלאו דלא תעשה כל מלאכה דהבהמה חשיבא של ישראל אף דהעו"ג חייב באונסין, אך אחריות אונסין לא נחשב כשל העו"ג והיינו משום דלא דמי שאלה לשם פרה מכהן דלא יאכילנה כרשיני תרומה דנחשב כשלו דשאלה אינו חייב אלא באחריות אונסין ולא ביוקרא וזולא משא"כ השם פרה דחייב גם בזה, ומה שהרא"ה מעכ"ת שי' במג"א (סי' תקפ"ו סק"ה) לענין עבודת אלילים של עו"ג ביד ישראל דמהני אחריות כ"ד, במחכ"ת לא עיין שפיר והרי המג"א סיים שם וכן מצינו גבי חמץ הרי דדעת מג"א דלענין שיהא ע"ג של ישראל סגי באחריות גנבה ואבדה ג"כ ומכש"כ אחריות אונסין לחוד כמו גבי חמץ, ואע"ג שיש לו בטלים והטעם או משום דעיקר הדין דע"ג של עו"ג שזכה בהו ישראל אין בה בטול מדרבנן כמש"כ הגר"א ביו"ד (סי' קמ"ו) ועיין ש"ך שם (ס"ק מ"ו), או כמש"כ בחיבורי העמק שאלה (סי' פ"ח אות י"ח) דנפקא לן מדכתיב אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש דמשמעו שישראל עושה במתכות העו"ג ג"כ והישראל האומן קונה לענין אחריות, ובזה מיקרי ע"ג של ישראל:

איך שהוא משם אין ראיה ומעיקר הדין אחריות אונסין לחוד אינו אלא גורם לממון לחוד ותליא בפלוגתא אבל אינו מחשב להיות שלו:

ומה שהרא"ה מהא דב"מ (דף ע) לענין בכורה, מבואר שם ג"כ דעיקר אחריות למהוי שלו דוקא בקיבל אחריות של הוכסא וזולא, וגבי בכורות תלוי ביד עו"ג באמצע, ומשו"ה פטור אף בלא קבל עליו הוכסא וזולא:

ומה שהרא"ה למ"ש הרא"ש בב"מ פ' א"נ (סי' כ"ו) דאם אחריות המשכון על השליח אסור משום דהוי כמלוה ישראל לישראל אלמא דאף באחריות בעלמא נחשב כשלו אף בלא אונסא וזולא, אינו ענין לכאן, דהתם תליא אם השליח אינו אלא בתורת שליחות מישראל לעו"ג ואינו רשאי להוציא המעות שלקח מהמלוה וליתן אחרים כמלא שהמעות של לוה מש"ה רשאי, משא"כ אם מקבל אחריות המשכון, הדבר מובן שאינו כשליח על עיקר המלוה, אלא הוא לוה מישראל ומלוה לעו"ג, ורשאי להוציא המעות וליתן אחרים מש"ה אסור, אבל החפץ היינו המשכון עצמו אינו קונה כלל במה שמתחייב באחריות אלא אחריות המשכון מגלה דעת שהמעות ניתן לו להוצאה ולהחזיר אחרים. אבל אינו ענין כלל לדינא דילן דזה פשיטא לן דאחריות אונסין לחוד אינו עושה שיהא שלו, לכן מהני לענין דשאילנא שיקנה באופן שלא יזכה בו ואע"ג שכאן הרשות ביד ישראל למוכרן מכ"מ בע"כ אינו קונה ובשעה שהוא רוצה למוכרן זוכה הוא מהפקר ומוכר:

ומש"כ מעכ"ת נ"י להמציא היתר לעשות שותפות עם עו"ג, ואע"ג שאין שליחות לעו"ג והאיך זוכה מ"מ מיגו דזכי לנפשיה זכי גם לעו"ג כמו דאיתא בב"מ (דף ח׳) לענין חרש ואף ע"ג דחרש לא אתי לכלל זכיה מ"מ אמרינן מיגו ה"כ בעו"ג, והביא מעכ"ת שהקצה"ח ס"ל הכי דחרש מיקרי לא אתי לכלל זכיה ואינו דומה לקטן, אבל לא נראה לדעתי כלל מהא דאי' בגיטין (ד' פה), דהא דקטנה מתגרשת בקידושי אביה הוא משום דאתי לכלל הויה והרי כמו כן חרשת מתגרשת בקידושי אביה, וע"כ נמי משום האי טעמא משום דאתי לכלל הויה כשתתפקח וכן שוטה כשתשתפה. ומקור דעת מע"כ שי' ידעתי שהוא מהא דאיתא בשבת (דף קנג:) דקטן אתי לכלל דעת וחרש לא מקרי אתי לכלל דעת לענין מי שהחשיך לו בדרך ויש לפניו חרש וקטן מבעי ליה להגמ' למי יתן לקטן או לחרש משום הך סברא דלא אתי לכלל דעת ע"ש וכן ביבמות (דף קיב:) לענין חרש תקינו רבנן נשואין ולקטן לא תקינו רבנן נשואין משום דחרשת לא אתי לכלל נשואין (דאורייתא) מכ"מ אינו סתירה לדידן דהתם לענין תקנת רבנן ודאי יש חילוק בין קטן דודאי אתי לכלל דעת משא"כ חרש שמא אתי לכך עדיפא ליתן לחרש שיחלל שבת מליתן לקטן. ומה"ט נמי גבי תקנת נשואין משום דקטן ודאי אתי לכלל נשואין לכך לא תקינו ליה רבנן ובחרשת תקינו משום ספק אבל לענין שהוא מה"ת שוין חרש שוטה וקטן לכ"ד

לב"ד ולא דמי לעו"ג דלא מיקרי אתי לכלל קנין או הויה לכשיתגייר, ע"כ לא נראה לי עלה זו, והמקום יאיר עינינו ויעמידנו על קרן האמת, העמוס בעבודה:

סימן כ

ב"ה א' ט"ו מ"ח תרמ"ז, וולאזין.

כבוד הרב וכו' האב"ד דק"ק גרינקישאק.

מכתבו מן א' פ' נח הגיעני במועדו, והנה ראיתי מעכ"ה נ"י תמה בלדק על גאוני בתראי שתלו דיני שבת להשתמש בבנים בדין כל איסור תורה, והלא בשבת מקרא מפורש הוא בנך ובתך וע"כ בקטנים מדבר, ומפורש הכי בפרש"י על התורה באותו מקרא דהיינו דתנן קטן שבא לכבות אין שומעין לו כו' ובזה עלה ע"ד מעכ"ה נ"י ליישב דעת הרי"ף ורא"ש שלא הביאו אוקימתא דגמ' דמיירי שעושה ע"ד אביו ולא ביאר מע"כ נ"י איך יישב הסוגיא דהש"ס דבפי' תולה הגמ' במס' שבת וביבמות פ' חרש דיני שבת בכל האיסורין:

הן אמת דבירושלמי שבת מפורש דמש"ה אין שומעין לו משום דלגדולים הוא מש"ה אסור להניח בכך, ומשמע אפילו אינו עושה לדעת אביו וכ"כ הרשב"א בחי', ודאי י"ל משום דכתיב בנך ובתך. אבל הלא הגמ' דילן לא ס"ל הכי והיאך אפשר ליישב דעתנו נגד סוגית ש"ס דילן ובע"כ פשיטא לש"ס דילן דפי' אזהרת בנך ובתך הקטנים אינו אלא כשהאב מצוה אותם לעשות או כשעושים על דעת האב והרי דומה למצווים ועושים אבל כשעושים מדעת עצמם דומה איסור מלאכת שבת לכל אזהרות שבתורה, ואחרי שכן שפיר הקשה מרן הב"י על הרי"ף והרא"ש שלא הביאו אוקימתא דר"י. ובתורת המלאה חשבתי ליישב דעת מעכ"ה נ"י דתליא במחלוקת הראשונים אם מותר לומר לעו"ג לעשות מלאכה מה"ת במקום מצוה, דהרי"ף ורא"ש אוסרים כמבואר בפ' ר"א דמילה עפ"י נוסח בגמרא דעירובין דהא מר לא אמר זיל אחים לי, ולא כדעת בה"ג וכבר בארנו בהע"ש (שאילתא ט' אות ו') דפליגי בטעם האיסור לומר לעו"ג דשיטת הרי"ף ע"פ המכילתא שהוא מרומז בתורה, וא"כ אסור אפילו במקום מצוה ושיטת בה"ג שאינו אלא משום ודבר דבר וא"כ דוקא במקום רשות ולא במקום מצוה, מעתה לשיטת הרי"ף דאמירה לעו"ג אסור מדרשא דקרא ע"כ אזהרה דעבדך ואמתך ובנך ובתך מיירי אפילו לא לדעת האב והאדון ורק בהוא נרכיו אסור, דעפ"י דעת האב אפי' עו"ג אסור, משא"כ לשיטת בה"ג ודאי י"ל דלא אסרה תורה בבן ובת אלא שלא יעשו ע"ד אביהם, מש"ה פסק הרי"ף ורא"ש דלא כר' יוחנן ע"פ נוסחת הגמרא בעירובין דאיסור דאורייתא אפילו בעו"ג אסור כשעושה לדעת ישראל זה חשבתי ליישב דעת מע"כ נ"י, אך לפי הפשוט נראין דברי הב"י דהרי"ף והרא"ש ס"ל דבכה"ת כך הוא דתינוק אוכל נבלות מצווין להפרישו כלשון הרא"ש (שבת פ"א) כ"ז דברנו באיסור דאורייתא, והנה מע"כ חוקר בענין דכבר אולי בה נמוסי הגאונים ז"ל אי מותר לצוות לבנים קטנים להביא ספר מן הבית לבהכ"נ דרך כרמלית כדין בזה"ז, והנה רבינו הגרע"א אוסר בפשיטות עפ"י דברי הר"ן שבת פרק כ"כ לדעתו דקי"ל מלאכה שא"ל לגופה פטור, ומ"מ כשהתינוק עושה לדעת אביו מחינן בידיה וכ"כ בחי' רשב"א שבת שם דקושיית הגמרא שמעית מינה קטן אוכל נבלות כו' היינו אפילו דרבנן וע"ז משני ר' יוחנן בעושה ע"ד אביו. ואני תמה מאד על הרשב"א והר"ן היאך מפרשי הסוגיא דיבמות (דף קיד) דמקשה על ר' יוחנן דמוקי בעושה ע"ד אביו והא אמר בדמאי הקילו, הא ודאי בעי לעשורי, ומשני ר"י ספוקי מספקא לי', ולשיטת הרשב"א והר"ן דכבוי הוא איסור דרבנן שפיר משני בעושה ע"ד אביו דוקא, ונלמטערנו בזה הרבה להבין דעת רבותינו, עד שראיתי שכתב הר"ן (פ' כ"ב) בזה"ל ותקשי לר' יוחנן דאמר בפ' חרש דאין ב"ד מצווין להפרישו. והרי לפנינו איתא דר' פדת ס"ל הכי ור' יוחנן ספוקי מספקא ליה, אלא נ"ל שהיה לפני הר"ן הגי' ר' יוחנן במקום ר' פדת וכמו דאיתא בטור או"ח (סי' שמ"ג), כמ"ש

הב"י שם. וע"כ לא היה הנוסחא לפני הרשב"א בשעה שכתב על מס' שבת הא דר' יוחנן ספוקי מספקא ליה מש"ה יישב קושיית הגמ' שמעית מינה כו' דלא כרבותינו בעלי התוס' שיישבו דפשיטא דמשנהנו מיירי באיסור דאורייתא ובשעה שהיה הרשב"א כותב חי' יבמות פי' ג"כ כהתוס' ע"ש בד"ה קטן, והיינו משום שהביא שם הנוס' ר' יוחנן ספוקי מספקא ליה, הא לפי הנוס' דילן ביבמות מוכרח דר' יוחנן מיירי רק באיסור דאורייתא אבל באיסור דרבנן פשיטא דאפילו לדעת אביו שרי, והכי הוא דעת הרמב"ם בהל' שבת (פכ"ד הי"א) שכתב קטן שעשה בשבת דבר שהוא משום שבות כגון תלש מעלין שאינו נקוב כו', וכבר תמה ע"ז הה"מ שם ומרן בכ"מ סוף הל' מאכלות אסורות, אבל בשה"ג שבת (פ' כ"ב) יישב ע"כ, דמיירי בעושה ע"ד אביו ומ"מ אין מצווין להפרישו, וכפי שיטתו דמשאלל"ג חייבין, וכבוי הוא איסור דאורייתא ובזה אסור בעושה ע"ד אביו אבל באיסור דרבנן שרי ואוקמי הברייתא דיבמות שם אלא מניחו תולש ומניחו זורק כשעושה ע"ד אביו, דומיא דרישא לא יאמר אדם לתינוק כו' ובזה תני' אבל מניחו תולש וכאוקימתא דאביי בעציץ שאינו נקוב כו' ולא כהר"ן ועדיין לא למדנו אלא דלא מחינן בתינוק שעושה ע"ד אביו, ובאיסור דרבנן, מ"מ לצוות לתינוק לעשות איסור שבות דרבנן אסור וכדעת הרמב"ם ז"ל שהביא הרשב"א ז"ל בחי' יבמות דאסור למספי לי' איסורא דרבנן ומשמע מלשון הרשב"א והנמ"י פ' חרש דה"ה שבות דשבות, אבל לענ"ד לא כן דעת הרמב"ם ואחריו בשו"ע או"ח שם שהרי כתב בזה"ל אבל להאכילו בידים אסור אפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים וכן אסור להרגילו בחילול שבת אפילו בדברים שהן משום שבות עכ"ל משמע דאיסור אכילה חמיר בזה מאיסורי שבת שרק להרגילו אסור למספי ליה בידים, ואע"ג שהר"ן בנדרים (ל"ז) בד"ה בקטן כתב דמודר הנאה אסור למספי לקטן, אבל הר"ן לטעמיה (שם ט"ו) דמודר הנאה מחבירו האיסור חל על המקבל הנאה אבל דעת הרמב"ם אינו כן אלא האיסור הוא חל על המדיר הנאה, ואל תתמה ע"ז שחלקנו בין איסור מאכלות לשארי איסורים שהרי ידוע הוראות הראב"ד דמחללין שבת בחולה שיש בו סכנה ולא להאכילו נבלות וכבר נתקשו בזה ההוראה הרא"ש והר"ן ביומא (פ"א), ואני בעניי בחיבורי הע"ד (ס' דברים ו' מקרא י') הראיתי מקור ההוראה במסכת דיומא, וביארנו טעמו ש"ד דמאכלות אסורות מטמטם את הלב ומזיק יותר משארי איסורים וה"נ יש לחוש לקטן להאכילו מאכל איסור יותר מחילול שבת, ורק מה שאסור מה"ת אין נ"מ בין חילול שבת למאכל נבלה, אבל באיסור מדרבנן חמיר מאכל איסור יותר. ובזה מלינו ראיה בשבת (דף ל) דאסור למספי בידים כמו שהביא הגר"א באו"ח שם משא"כ באיסור חילול שבת לא מלינו למספי בידים איסור דרבנן, ואכתי יש לדקדק מגוף הברייתא דיבמות שם לא יאמר אדם לתינוק הבא לי חותם הבא לי מפתח אבל מניחו תולש כו' ולפי האוקימתא דסיפא מיירי באיסור דרבנן משמע דה"ה רישא מיירי בהכי אלמא דאסור לומר לתינוק לחלל שבת בהוצאה דרבנן, ונראה דמש"ה תניא הבא לי חותם ללמדנו דמיירי בשבת בהבאה שאין בו מצוה כחותם בשבת, והוא הדין במפתח מיירי בהכי אבל במקום מצוה שרי ובזה דלא שרי אלא במקום מצוה לא ירגיל את התינוק בכך, ומזה למדנו דאם במקרה אסור להביא הספר לבהכ"נ רשאין ליתן לקטן, אבל להרגיל בכך שכח, וטוב להזהיר את הקטן שלא יעמוד בהילוכו ויהיה מרה"י לרה"י דרך כרמלית ובכה"ג פטור ברה"ר כמ"ש בחיבורי הע"ד (ס' ויקרא כ"ה מקרא ט') ובזה ידע הקטן להזהר ותן לחכם ויחכם עוד. הנני העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כא

לבני יקירי יחיה.

מה ששאלת אודות המנהג בבית חותני זקנך הגאון מוהר"י זצ"ל בהתאחר אחד מהמסובין בש"ק או ביו"ט נותנים לו שתי חתיכות ללחם משנה, והקשו החברים דזה לא חשיב לחם משנה והביאו ראיה מהרא"ש שהצריך בליל פסח שלמים לבד הבלועה

ודתה

ודחה אותם על נכון דהא דהצריך הרא"ש שלמים אינו אלא מצוה מן המובחר לברך על השלם כמו בחול בא', ומהא לא איריא, אך מה ששאל עוד דא"כ מי שיש לו א' שלם ראוי יותר לבצע על שני פרוסות לקיים לחם משנה ולא כן מתבאר דעת רמ"א (סי' רל"א) דז"ל ולפחות לא יהיה לו בסעודה שלישית פחות מככר אחד שלם, ותו יש להקשות מתוס' ברכות (ל"ט) ד"ה והלכתא דז"ל התוס' ומיהו בשבת נכון להחמיר ולברך קודס שיחתוך שלא לבלוע קודס שתכלה הברכה שאז לא יהיה לו לחם משנה. הרי מבואר בהגהת רמ"א בשו"ע (סי' קס"ד ס"א) דבשבת לא יחתוך עד אחר הברכה כדי שיהיו הככרות שלמות. והנה באמת יש להביא ראיה מדעת הרי"ף ז"ל להיפך דאי איתא דבלועות לא מקרי לחם משנה, היאך יוצא בפסח ידי לחם משנה לדעתו דלא מצריך אלא שתי מצות וחדא הלא היא פרוסה. ואע"ג דמלשון הרי"ף ז"ל שכתב דאתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא הלכך בצעינן על חדא ופלגא משמע דהטעם דהאי קרא מפיק מהאי קרא. ודמי להא דאיתא בסוכה (דף ו ב') אתי הלכתא וגורעת לחדא משמע דאי לאו האי קרא דלחם עוני צריך שלמים דוקא, אבל ודאי לא דמי דאי לחם משמע שלם דוקא, ורק בפסח אתי קרא לאפוקי דלא בעינן בי' לחם משנה מכ"ל דבעינן בי' לחם משנה כלל נימא דסגי בפרוסה חדא כיון דאף בחדא שלמה ובחדא פרוסה נמי לא מתקיים לחם משנה, וא"כ חדא שלימתא מה"ת למיתי, ותו הא לחם עוני אינו אלא בחדא פרוסה, אלא ע"כ דלא לאפוקי ממש אתי אלא ללמדנו דבפסח בעינן דלהוי חדא פרוסה דוקא וכוונת הרי"ף שכתב וגרע כו' שגרע ממה שראוי להיות שלמים משום מצוה דבפסח בעינן דוקא חדא פרוסה אבל באמת גם בפסח בעינן נמי לחם משנה ואדרבה מפסח יש להוכיח על כל השנה דפרוסה מיקרי לחם בדיעבד וכדאיתא במנחות (ז':) פשיטא לי קומץ מכלי שע"ג קרקע שכן מצינו בסילוק בזיכין כו' ואע"ג דהתם א"א בע"א מכ"מ מדלא מצינו מפורש להיפך דלא מקרי קמילה בכה"ג יש ללמוד שפיר מהכא ה"נ כיון דלא מצינו בפירוש דלא מיקרי לחם משנה בפרוסה יש לנו ללמוד מפסח דבעינן ג"כ לחם משנה ומ"מ סגי בפרוסה. וממילא מהרא"ש ז"ל נמי יש להוכיח ג"כ דבפרוסה נמי בדיעבד יוצאים משום לחם משנה דהא ודאי מודה הרא"ש ז"ל דאי ליכא אלא שתי מצות, דיבלכע האחת ויברך על חדא ופלגא, ואי איתא הא סוף סוף לא הוי לחם משנה, ולמה לי תרתי כלל ליסגי בחדא, אלא ודאי מודה הרא"ש ז"ל דבדיעבד מיקרי ל"מ ורק דסובר דיש לקיים המצוה ל"מ כראוי על שתי שלמות לכתחלה אבל אי ליכא אלא שתי מצות מחויב לבלוע על שתים משום ל"מ. ותו יש להביא ראיה מחלה דכתיב בה לחם, ופרוסות ג"כ מתחייב בחלה, ואין כונתו שאם אפה שיעור חלה, וכבר נתחייב דלא מיפטר אחר שנתפרס- כיון שכבר נתחייב, אבל בהא דקיי"ל דהסל מצרף לחלה ודאי אפילו אין בסל אלא פרוסות מכ"מ מתחייב והחיוב מתהוה בעת הצירוף וכימא מלחם הארץ דוקא כתיב אלא ודאי פרוסה ג"כ בכלל לחם ושפיר מתחייב וזה פשוט. אבל קשה מהא דאיתא במנחות (דף יב ב') בלחם הפנים שאם נפרסה א' מהן פסולות משום חסר עיי"ש ואיך מיקרי חסר במה שנפרסה הלא לא נאבד מהלחם כלל רק שנפרסה ולדידן מ"מ לחם מיקרי. אך מלמה"פ לק"מ דהתם י"ב חלות בעינן בשלמות וכל חלה משני עשרונים ואם נפרס א' מהם פסול ממ"כ אם נצרף שתי הפרוסות והחלות דליחשב פרוסה כשלמה הווין שלשה עשר ואי לא נצרף הווין חסר משיעור חלה ולחשוב השתים כחדא זה אי אפשר ולכך פסולות. אבל הא קשיא לי בלחמי תודה דתניא שם (דף מו׳) דאם נפרס אחד מהן פסול מזה הטעם, והתם אין שיעור חלות מעכב כדאיתא בנדה (דף ו:) חלות אינן אלא למצוה וא"כ יצרף שתי הפרוסות ולחם מקרי מ"מ אלא מוכח מהכא דפרוסה לא נקרא לחם:

לכן נלע"ד לחלק בכה"ג דהעיקר תלוי איך בא הלחם לפנינו, אם בא הלחם לפנינו שלם או אפילו פרוס אם נפרס ונקטן מכמותה מיקרי חסר אע"ג דאם מתחלה הי' בא לפנינו לחם קטן כזה היה קרוי לחם שפיר אבל כיון שנפרס לא מקרי לחם אבל אם בא פרוס לפנינו ולא נשתנה מכמות שהיה מיקרי לחם שפיר. ובהכי מתיישב הכל, דלהכי בלחמי תודה כיון שבשעה שנאפה לשם תודה הי' שלם מיקרי א"כ חסר בפריסתו ולא זה. הלחם שבא לפנינו וה"נ אם בא לפנינו בשעה שרוצה לאכול לחם שלם והוא יפרסנו לשנים אינו לחם משנה דבכה"ג אינו מיקרי לחם דכבר חסר לחמו, ולהכי שפיר כתב הרמ"א דלכתחלה יראה שיהא לו על סעודה שלישית לחם אחד שלם ולא מהני אם יפרוס לשנים כיון שבא לפנינו שלם אם יפרוס לא מהני מידי דחסר מיקרי אבל אם בא לפניו פרוס מיקרי שפיר לחם ולמה זה הדבר דומה להא דאיתא בב"ק (ע"ח) מי שגנב ומכר חוץ מא' ממאה שבו לא מיקרי ומכרו כולו ותניא התם דהגונב את המקוטעות כו' חייב דמ"מ שור מקרי אלא שאם גנב כולו וחסר אבר אחד ממכירתו לא מיקרי ומכרו כולו אלמא דשם שור קאי נמי אחסר רק אם החסיר ממנו אז לא נקרא כולו, ה"נ שם לחם מיקרי גם פרוסה, אך אם נפחת מכמות שהיה אז לא נקרא שם לחם ולא עוד אלא אפילו בא לפניו פרוסה גדולה א"א לבלעו לשנים, דכבר נחסר לחמו ודמי לגונב קיטעת ברגל א' ומכרו חוץ מרגל השני דג"כ פטור ומש"ה שפיר כתבו התוס' בברכות שם דבשבת נכון להחמיר ולברך קודם שיחתוך שלא יבלע קודם שתכלה הברכה כיון דהלחם בא לפנינו שלם ואם יבלע קודם תו לא מקרי לחם וכמו שבארנו אבל מי שאין לו לחם שלם שפיר מצי לבלוע על ב' פרוסות לקיים לחם משנה וזה ודאי המביא לפניו יש לדקדק להביא שתי פרוסות ולא שיפרוס המברך לעצמו. וכן כד דייקת בסעודת ח"ז זצ"ל לא פרס הרב לפניו אלא מאשר מצא שתי פרוסות נתן לו ובכה"ג שפיר מיקרי לחם לקיים בהם לחם משנה, ועפי"ז ניחא מה שמחלים המצה לפני ההגדה דוקא כדי שלא יהא בא לפניו לאכול בשלמות וכשיפרוס לא יקיים לחם משנה לכך מחלים לפני ההגדה וא"כ כשבא לאכול נמצא שהיא פרוסה ואפילו להרא"ש ז"ל דמצריך ג' מצות עכ"פ הלא יש כ"מ למי שאין לו אלא שתים. ומפני זה תיקנו לחלות המצה תמיד קודם ההגדה:

הנני אביך **נפתלי צבי יהודא ברלין.**

סימן כב

לנ"א הרב וכו' אב"ד דאנטיפאלי.

ע"ד אשר העיר מע"כ חביבי בדעת השו"ע או"ח (סי' רס"א ס"ד) דאחר קבלת שבת אין מערבין ואין טומנין וא"כ חמור יותר מביה"ש כמו שכתב המג"א (ס"ק יב), וא"כ לבה"ג דס"ל דהדלקת נרות הוא קבלת שבת (הובא בשו"ע סי' רסג ס"י) מוכרח לפרש הא דתנן ספק חשיכה ספק אינה חשיכה אין מדליקין כו' ומערבין וטומנין את החמין היינו אם לא הדליק את הנרות דלאחר הדלקה דהוא קבלת שבת אסור, וא"כ אזלא קושית הגמ' שם בשבת (דל"ד) אמתניתין מרישא אסיפא קתני שג"ד צריך אדם לומר ע"ש עם חשכה דוקא ע"ח הא ס"ח סא"ח אין מערבין והא דקתני ס"ח סא"ח מערב ע"ש ולהך דינא דשו"ע ודאי ההכרח לערב מבע"י קודם הדלקה ומש"ה ברישא כיון דהמדליק צריך לערב מקודם אבל בסיפא מיירי קודם שהדליק להכי מותר לערב אף בספק חשיכה, באמת לכאורה קושיא חמורה היא, ומע"כ ייסב לפי דברי בשאילתות (סי' קיב אות ה' ובסי' קסז) ובכ"מ בס"ד דדין קבלת שבת תליא בתוספת ולמ"ד שאין תוספת לשבת לא מהני קבלה והתוס' בר"ה (דף ד) הוכיחו ממשנה זו שאין תוספת לשבת וא"כ שרי לערב גם אחר הדלקה, ושפיר הקשה הגמרא מרישא לסיפא דמדתני ברישא צריך לומר עם חשיכה שיערבו ע"כ משום דאח"כ אסור משום חשיכה, ולא משום הדלקה כאמור והדר תני דאף בס"ח ג"כ מותר לערב, וכסבור מע"כ להיות מסייעני לסברא זו דקבלה תליא בדין תוספת, אבל באמת זו הסברא לאו מדידי הוא, אלא מתורת הרמב"ן, ובהעי"ש (סי' קסז אות ג) הארכתי בזה והראיתי שיתד הוא שלא תמוט אע"ג שהרמב"ן בעצמו מחא לה אמוחא, והכי נראה מהתוס' בעירובין (דף מא׳) בד"ה אי אתם דקבלת תענית מבע"י מהני אפילו אי נימא שאין תוספת לתענית ע"ש מ"מ הסכמות גאוני קדמאי דהא בהא תליא:

אולם בעיקר הישוב שהעלה מע"כ אינו עולה לפי דברי בהעי"ש (פ' בהעלתך) דהוכחתי שם דהך דינא דבה"ג והשאלתות

דס"ל דהדלקת נרות הוא ק"ש למדו מהך דעולא מדקאמר בשבת (דף כ׳) דהמדליק צריך שידליק ברוב היוצא ולא מהברייתא דתדבר"י שבת (לה׳) כמ"ש הר"ן ואדרבא לפי מה שכתבתי שם מבואר דתנא דבר"י ס"ל שאין הדלקת הנר קבלת שבת ומש"ה תני דלאחר תקיעה שלישית שוהה כדי לצלות דג קטן, וכמ"ש הרמב"ן ולא כהר"ן שיישב בדוחק דפשטות הדבר משמע מדמותר לצלות דג קטן נמצא שאין הדלקת הנר אוסר במלאכה ועיקר הילפותא הוא מדעולא דאמר המדליק צריך שידליק ברוב היוצא והטעם מבואר בסוף פ"א שמא יכבה וידליק אח"כ ואי נימא דלא הוה בזה קבלת שבת מאי איכפת לן, אע"כ דבהדלקה הוי מקבל שבת. ומשנתנו דפתילת הבגד שקיפלה (שם כח:) מתיישבת אליבא דעולא, והדלקת הנר הוא קבלת שבת והא דתנן ספק חשכה ספק אינה חשכה אין מדליקין את הנרות דמזה מוכיח התוס׳ דבזמן תוספת מותר להדליק, וכבר בארתי בארוכה בשאלתות (סי׳ קיב אות ח בס"ד) והוכחתי ע"פ דיוקא דקראי דכל היכא דכתיב שבתון להקטין ולמעט אתי כמו שביארתי בשאלתות בס"ד (סי׳ נד) וגבי שבת כתיב נמי שבתון במעשה המשכן ע"כ למעוטי תוספת, ואף דיש גם ריבוי דמרבינן אפי׳ תוספת שבת מתשבתו שבתכם, ומכח הך רומיא יש לנו לומר דבא למעט מחומר התוספת במקום מצוה דשם ליכא תוספת, וכן מוכח נמי מהגמרא דר"ה (דף ד) דרשינן לר׳ ישמעאל מתשבתו שבתכם לרבות תוכפת ובמו"ק (דף ד׳) קאמר הגמרא מה שבת בראשית לפניו ולאחריו מותרין כו׳ אלמא דליכא תוספת, ומזה יש ג"כ הוכחה לדברי דעיקר המיעוט הוא מחומר התוספת דבמקום מצוה מותר. ולפ"ז אזדא הוכחת התוס׳ ממתניתין מדמדליקין דלית ליה להאי תנא תוספת שבת דהא הדלקה הוא מצוה כמבואר בשבת (דף כה:). ואני אומר מצוה היא וכיון דמצוה היא א"כ אף למאן דאית ליה תוספת מ"מ מותר, ובאמת דתנא דמשנתנו סובר דיש תוספת כמו שהוכחנו לעיל ומהך דמדליקין לא מוכח מידי. ויותר מזה הוספתי מדיוקא דמשניות בחיבורי העמק דבר והרח"ד בספר ויקרא (כג מקרא ג) דאפי׳ שבותין אסור בזמן תוספת ורק מצוה שרי, ובזה הנני מיישב הא דאיתא בכתובות (דף מז׳) דבזמן תוספת שבת דאסור במלאכה ומותר לישא אשה והיינו משום שהוא מצוה דוק בכ"ז ותעמוד על חדשות ונצורות בס"ד, וא"כ לפ"ז ממילא נסתר תירוצא של מע"כ דהתנא דמשנתנו באמת ס"ל דיש תוספת לשבת וממילא נוכל לומר ג"כ דס"ל דמהני קבלה דהא בהא תליא וחוזרת הקושיא למקומה:

אולם אחר העיון נוכל ליישב הקושיא בפשיטות וגם יתיישב שיטת הראשונים. דלכאורה יש להוכיח ממתניתין דשבת (דף לד) דלא כבה"ג והשאלתות דהדלקת נרות היא קבלת שבת דאי נימא דהתנא יסבור כבה"ג א"כ האיך תני בסיפא דספק חשיכה כו׳ אין מדליקין את הנרות אבל מערבין כו׳ הא זה הדין פשוט, דאם רוב הקהל קבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם בע"כ כמבואר במרדכי ספ"ב מדנתנו חכמים שיעור לחזן ביהכ"נ להכניע שופרו אבל אדם אחר אסור ואף דהמרדכי בעצמו סותר ההוכחה וכתב דיש לדחות אך נוכל להוכיח מהא דבתקיעה ראשונה לא יכנסו הקרובים עד שיכנסו הרחוקים מפני החשד ע"כ דצריכים הרחוקים לקבל עליהם שבת בשעה שמקבלים עליהם הקרובים דאל"כ מאי חשד איכא אפילו אם עשו מלאכה אחר התקיעה שמא לא קבלו עליהם עוד שביתה ממלאכה אלא ע"כ דלא נוכל לתת שיעורי דרבנן לשיעורין וכן מבואר הדין בש"ע (סי׳ רסג סעיף יב) בלא פלוגתא, וזה פשוט, א"כ לפ"ז בספק חשיכה ספק א"א כיון דאסור להדליק ודאי כל הציבור הדליקו מקודם וקבלו שבת בהדלקה, א"כ האיך מותר לערב, ואי משום דהוא לא הדליק עדיין מאי מהני כיון דבע"כ הוא נמשך אחר הציבור אע"כ דאין קבלת שבת תלוי בהדלקת נרות, ועיקר האיסור הוא זמנה גרם ושפיר תני אף דאסור להדליק והציבור כבר הדליקו אפ"ה בספק חשכה ספק אינה חשכה מותר לערב. וא"כ הרי מבואר לכאורה ממתניתין דלא כשיטת בה"ג, ובכדי שלא יהי׳ קשה לבה"ג ממתניתין ע"כ צריכינן לומר דלא ס"ל לבה"ג הך דינא מש"כ בש"ע דאחר קבלת שבת אסור לערב. ובאמת במקור הדין שהוא המרדכי שבת (פ"ב סי׳ רנו) ליתא הא דאין מערבין אלא דאסור להטמין והביא תוספתא. סוכה דלאחר תקיעה אחרונה אפי׳ מיחם שבידו אינו מטמינו אלא מניחו לארץ וגם זה הדין ג"כ תמוה שיהי׳ קבלת שבת חמו מביה"ש, וכבר תמה ע"ז הגאון חכם צבי בשו"ת (סי׳ יא):

ולולא דמסתפינא הייתי מפרש התוספתא דדוקא מיחם שהוא גדול מצורך שבת אבל הטמנה דלצורך שבת ודאי שרי הא מיהא דאין ׳מערבין תמוה הרבה מסוגית הגמ׳, ונראה דהא דאין מערבין היינו עירובי תחומין דאסור ביה"ש וה"ה אחר קבלת שבת, והכי משמע לשון המג"א שכ׳ משמע אפי׳ במקום מצוה ואי עירובי חצרות היינו מצוה וכמ"ש (בסי׳ שסו סעיף יג) דמצוה לחזור אחר ע"ח ולא גזרו בבין השמשות אלא בעירובי תחומין ויש עירוב ברגל שמערבין לדבר הרשות כמ"ש המג"א (סי׳ תטו סק"א) בשם הב"י ועי׳ מש"כ בזה בס"ד בחיבורי הע"ש (סי׳ עה סק"י) אבל עירובי חצרות פשיטא דשרי אחר הדלקת הנר לבה"ג, ולפי"ז שפיר מיושב מתניתין דאף שאסור להדליק והציבור כבר הדליקו וקבלו שבת מ"מ מותר לערב ושפיר הקשה הגמ׳ מרישא לסיפא דלא נוכל לומר הטעם משום דרישא מפני ההדלקה מוכרח לערב קודם וסיפא מיירי בדלא הדליק דאי נימא דבהדליק אסור לערב לא מהני מידי מה שהוא לא הדליק כמבואר, וממילא מיושב קושית מע"כ בפשיטות, וכד נדייק בלישנא דהשו"ע דדייק בלישנא אחר עניית ברכו ולא כתב סתמא דאחר קבלת שבת אע"פ שעדיין יום הוא אין מערבין וכו׳ אע"כ דבמכוון דייק השו"ע בלישנא אחר עניית ברכו, דדוקא אחר עניית ברכו דהתחיל להתפלל תפלה של שבת ומקבל עליו קדושת שבת, לכך אין מערבין, ונוכל לומר דהמקור לדין זה הוא מהא דרב דצלי של שבת בערב שבת וא"ל ר׳ ירמי׳ מי בדלת ואמר לי׳ אין בדילנא וכיון דרוצה לצאת בתפלתו עבור תפלת ערבית של שבת ע"כ צריך לבדול ממלאכה וחמור מביה"ש בלא קבלה, וגם דקדוק עניית ברכו משמע שגם הציבור התפלל ובכה"ג ודאי אסור לערב אפי׳ ערובי חצרות, אבל בקבלת שבת על ידי הדלקת נרות מודה גם הש"ע דאף אחר הדלקה מותר לערב וכדמוכח ממתניתין וכן מבואר בשלטי הגבורים (שבת ספ"ב) דמחלק בהדיא בין קבלת שבת ע"י עניית ברכו ובין קבלת שבת ע"י הדלקת הנר. ובאמת רוצה לומר דבהדלקת הנר אין המיעוט הולך אחר הרוב משא"כ בקבלת שבת ע"י עניית ברכו היחיד נמשך אחריהם וליכא שום סתירה לשיטת השו"ע מהמתניתין דמתניתין מיירי במקום שאין שם ציבור או במקום שאין מקדימין להתפלל בע"ש ושם הדין כמבואר במתניתין וכדמחלק הגמ׳ בין עירובי חצרות ובין עירובי תחומין דע"ת דוקא עם חשיכה וע"ח אף בספק חשיכה ומיושב בזה כמה קושיות האחרונים:

ובבואי בזה הענין הנני להוסיף במש"כ הר"ן ליישב הא דדביתהו דרב יוסף הוי מאחרא ומדלקא והקשה הר"ן הא הוי לה להוסיף מחול על הקודש, ויישב דכיון דהדלקת הנר הוא תחלת שביתה, מש"ה היתה סבורה דא"צ לתוספת, וזה אינו נכון כ"כ לומר דהאשה היתה מחדשת מן הסברא בלא שאלת בעלה. אבל לדברינו מבואר שראתה את בעלה רב יוסף דהוי מנח תפילין בזמן תוספת דבמקום מצוה הוכחנו דליכא תוספת ושארי מלאכת מצוה היה עושה בזמן תוספת וכסבורה דהדלקת נר ג"כ שהוא מצוה א"צ להוסיף ולכך היתה מאחרת. ובאמת הכי הוא הדין כמבואר במתניתין דדוקא ביה"ש אסור או לדעת השו"ע דהיכא דהקהל התפלל מעריב של שבת או אסור ובלא"ה מותר, והיתה סבורה דגם הדלקת הנר הוא כשאר מצות שבתורה שאין בהם תוספת שבת ואמר לה רב יוסף דנהי דמצד תוספת שרי אבל מטעם אחר יש להקדים מהא דלא ימיש עמוד הענן עיין שבת (דף כג:), וד׳ יאיר עינינו בתורתו ויעמידנו על דעת הראשונים:

אחר כתבי ראיתי (בסי׳ שלג) שתי דעות בזה אם אחר קבלת שבת מותר לערב ע"ח ודוקא ע"ת אסור או אף ע"ח אסור ולא כמש"כ לחד שינויא, גם הט"ז הקשה כקושית מע"כ והפלא למה לא הקדים הט"ז להקשות בזה הסימן ואולי הבין ג"כ דנוכל לפרש בע"ת ולפי דברינו מיושב שם קושית הט"ז דאי נימא דקבלת שבת משום הדלקת הנר, צריך להיות גם אם לא הדליק בסיפא ג"כ אסור וכמו שהוכחנו לעיל ואי נוקמי דרישא מיירי בקבלת שבת בסתם לא שייך ע"ז לישנא דצריך אדם לומר כיון דתליא בקבלת שבת וכמובן. ולפי דברינו דיש חילוק בין קבלת שבת בעניית ברכו

ין קבלת שבת סתמא יהיה מיושב נמי הא דבסי' רפ"א פסק המחבר כחד דעה ולא הביא היש שאומר שמותר ובסי' שנ"ג מביא שתי הדעות. ומיושב הכל על נכון:

דודו מוקירו **נפתלי צבי יהודא ברלין.**

סימן כג

להמופלג וכו' מוהר"ר **יצחק פינקעלשטיין** נ"י:

אשר העיר מע"ל במש"כ הר"ן (במס' ע"ז פא) בשם הרשב"א ליישב הא דאיתא התם דלכך אסור למכור בהמה גסה לעו"ג משום נסיוני דאיכא משום מחמר דהולכת מחמתי' ולא קאמר משום שביתת בהמתו היינו משום דלא מנכסי לה אלא בחצר ולא מיקרי מלאכה לענין שביתת בהמתו אבל לענין מחמר איכא בכל דהו, והקשה הר"ן ע"ז מסוגיא דשבת בפ' מי שהחשיך דהרי התם קאמר הגמ' בפירוש דאיסור מחמר אינו אלא היכא דעבדה הבהמה עקירה והנחה וכדאמרינן התם אמר רא"ב"א מניחו עלי' כשהיא מהלכת והא א"א דלא קיימי פורתא להטיל מים ולהטיל גללים כו' אלמא דלא מחייב אלאו דמחמר אלא בכה"ג דומיא דידיה ממש וכיון שכן מאי ענין עקירה והנחה ברשות היחיד ומתרץ שם הר"ן דכיון דמנסה אותה אחר קנית מעות ולא מקרי בהמתו ע"ש, והקשה מע"כ הא הרשב"א בעצמו הקשה על הרמב"ם (בה' שבת פ"כ ה"ז) שפסק דמי שהחשיך בדרך ובידו מעות ולא היה עמו נכרי והיתה עמו בהמה מניחו עליה כשהיא מהלכת ובאופן שלא תהיה שם לא עקירה ולא הנחה וסיים הרמב"ם ואסור ליה להנהיגה בקול כ"ז שהכיס עליו כדי שלא יהיה מחמר בשבת וע"ז הק' הרשב"א הא כיון שאינו מניחו עליה עד שתהא מהלכת אינו מחמר עוד כדאמרינן שם בשבת כל שבעצמו חייב בחבירו פטור אבל אסור ובחמור מותר אף לכתחלה וא"כ ליקשי הרשב"א לעצמו הא לדידיה נמי קשה הך קושיא דהוא בעצמו קאמר דאף בחצר דליכא עקירה והנחה ואפ"ה מחמר אסור וקשה גם לדידי' מהגמ' דכל בחבירו פטור אבל אסור בחמורו מותר ואם נדחוק ונייש כמו שמתרץ הרב המגיד שם במ"מ דאף דהיכא דאין הבהמה עושה עקירה והנחה מ"מ כשהוא מנהיגה ממש אסור, והגמ' דמתיר שם זהו רק להטעין עלי' דבכה"ג דהיא מהלכת מותר אבל להנהיגה אסור אף בכה"ג א"כ מאי הקשה על הרמב"ם וממנ"פ קשה לדידי' זהו תורף דברי מע"כ נ"י:

והנה תשובת הה"מ על הרמב"ם דמחמר מיקרי מעשה בעצמו, שהרי הוא מחמר ומש"ה אף היכא דליכא עקירה והנחה אסור אם הוא מחמר, בזה הישוב אינו מתיישב פסק הרשב"א שהרי הרשב"א ס"ל דמחמר חייב אף ברה"י היינו דאיכא איסור מה"ת עד שגזרו משום זה גם מכירת בהמה לעו"ג וע"ז ודאי קשה האיך חמור מחמר יותר מנושא בעצמו דהוא בעצמו אם נושא חפצים ממקום למקום אפי' כל היום כולו פטור כדאיתא שבת (דף ה:), תו קשה על הרשב"א שכ' דמחמר חייב בכ"ד אף היכא דלא נקרא מלאכה דניחוש לה ואפ"ה מחמר חייב הא בפירוש איתא בפסחים (דף סו) דמחמר כלאחר יד דלא מיקרי מלאכה פטור אלא ודאי טעמא דהרשב"א דחילוק רשויות ליתא במחמר, דהא דבעינן באיסור הוצאה דוקא ברה"ר הוא די"ל מדגלי מדבר כדאיתא בר"פ הזורק וכן ד"א שאינו חייב אלא ברה"ר מש"כ לאו דמחמר אחר בהמתו לא כ"ל מדגלי מדבר וכל היכא דאורחי' לחמר אחרי בהמתו מוזהרין עלה בשבת אבל כ"ז במחמר כדרכו מש"כ בדלא עבידא עקירה והנחה הוי כמו כלאחר יד דלאו אורחי' דהוצאת משא על הבהמה בכך ופטור מה"ת ובזה פליג הרשב"א על הרמב"ם וס"ל דבכה"ג דדמי כלאחר יד מותר אף לכתחלה אפי' היכא דמנהיגה בקול כמשמעות הסוגיא דריש פ' מי שהחשיך דמקשה והלא מחמר כו' וע"ז משני במהלכת דלא עבידא עקירה והנחה וכדר"פ כו' זהו עיקר דעת הרשב"א, נמצא מש"כ הרשב"א דלענין מחמר איכא בכ"ד פי' באיזה רשות שהוא, ולולא דמסתפינא הייתי אומר דטעות סופר נזדמן לפני הר"ן בדברי הרשב"א. וצ"ל דלא מנכסי לה אלא בחורבה פי' במקום שאין בני אדם מצויין, והוא ככרמלית שמקרי כל דהו רה"ר כמ"ש התוס' בשבת (דף ו') בשם הירושלמי וזהו אורחא דמחמר אחר בהמתו בשדה וכדומה אבל ברה"י אין בו משום מחמר כ"ז דברנו בישוב דעת הרשב"א:

אבל מע"כ נ"י רחש לבבו כי ע"י שאלתו יישב עוד דברים רבי הערך ע"כ הנני להוסיף בזה הענין:

הנה פסק הרמב"ם דאף היכא דלא עבידא הבהמה עקירה והנחה אפ"ה אם הולכת מחמתו אסור צריך ישוב דבאמת קושית הרשב"א חזקה ומש"כ הה"מ ליישב אינו מספיק לעקר שיטת הסוגיא דמשמע בהדיא דגם למחמר בבהמתו מותר אבל באמת פסק הרמב"ם מוכרח מסוגית הגמרא דפסחים הנ"ל דקאמר הגמ' מחמר כלאחר יד איסורא מדרבנן איכא ולא אמרינן דכל דבחבירו פטור בבהמתו מותר כדר"פ, איברא דעת רבותינו בעה"ת וש"פ דמה שאמרו בבהמתו מותר אינו אלא משום אבידת כיסו, אבל בל"ז ודאי אסור שהרי מש"ה תנן אם אין עמו נכרי מניחו על החמור הא אם יש נכרי אסור אפי' בכה"ג דלא עבידא הבהמה עקירה והנחה, ויותר מזה דעת התוס' דאפילו שביתת כלים לב"ש בשבת (דף יח) דאסור מה"ת אפי' איסור דרבנן אסור והכי מבואר שם בתוס' בד"ה ולימא מר ולרב יוסף לא תקשה אמאי לא אסרי ב"ש טעינת קורה משום שביתת כלים דהתם אתי ממילא ולא ייקשו כפשוטו משום דטעינת קורה אינו אלא איסור דרבנן כדאי' (דף יט) אלא פשיטא להו דאפי' איסור דרבנן אסור, וא"כ לדידהו נוכל לומר דמש"ה לא קאמר הגמ' בפסחים שם הטעם משום דבבהמתו מותר דלדידהו דוקא באבידת כיסו אבל בלא זה אסור, אבל דעת הרמב"ם דכל שבבהמתו אפי' שלא בשעת הדחק והכי משמעות מימרא דר"פ דכללא כייל ולא מיירי בכיסו כלל, והא דאסור להניח כיסו על חמורו היכא דיש עו"ג היא גזרה בפני עצמה כמבואר בלשון הרמב"ם בה"ש (פ"כ ה"ג) וגזירת חכמים היא שלא יניח כיסו ע"ג חמורו אלא אם אין עמו עו"ג, ומפרש רבינו הכי הא דאיתא שם (דף יז) אף מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי בו ביום גזרו ורש"י פי' דלא מטלטל פחות פחות מד"א, ולא פי' ואינו מניחו על החמור כמשמעו, היינו משום זה פשיטא דאסור וכמש"כ אבל הרמב"ם מפרש כמשמעות המשנה דמיירי בחמורו ועו"ג, וע"ז אמרו דהוא גזרה מי"ח דבר דבלא איבוד כיסו הי' מותר ליתן על החמור היכא דלא עביד עקירה והנחה אבל משום דאדם בהול על ממונו חיישינן שמא לא יהא נזהר כראוי מש"ה גזרו היכא דיש עמו נכרי לא יתן על החמור, הא בל"ז שרי, והכי מוכח מהא דאיתא בבילה (דף פה) טעם על איסור רכיבה על הבהמה משום שמא יחתוך זמורה ולא קאמרי כמשמעו משום שביתת בהמתו, וכמו שאמרו באמת בירוש' והובא ברא"ש אלא משום דש"ס דילן ס"ל דכיון דהחי נושא א"ע שרי בבהמתו וליכא שבות כלל, ועיין מש"כ המג"א (סי' רמו ס"ק יג) בישוב הירושל' והדברים כמשמען דאע"ג דהחי נושא א"ע מ"מ שבות מיהא איכא, וש"ס דילן ס"ל כדר"פ דהיכא דפטור, בבהמתו מותר לגמרי מש"ה אמרו שמא יחתוך זמורה. ואחר שכן שיטת הרמב"ם דקאמר נמי משום שמא יחתוך זמורה ולא משום שביתת בהמתו ע"כ משום דסובר כש"ס דילן דבבהמתו מותר לגמרי וא"כ קשה מהגמרא דפסחים דלמה לא משני התם דלהכי מותר משום דר"פ אע"כ דבמחמר אינו כן ולא מקרי בבהמתו ואפי' אם נפרש כפירש"י דעיקר הגזרה דלא יטלטלנו פחות פחות מד"א ג"כ לפי דעת הרמב"ם דאפילו מניחה שרי פחות מד"א ומ"מ בכיסו אסור נמצא דבכיסו החמירו בזה יותר משלא בכה"ג, ונראה דזהו פי' דברי ר' יהושע בו ביום מחקו סאה היינו שאסרו את המותר והתירו את האסור:

והנה הרשב"א והר"ן הקשו בסוגיא דשבת שם (דף קיג:) אמאי הקשה הגמרא והרי מחמר תיפוק לן משום שביתת בהמתו ויישבו דשביתת בהמתו אינו אלא בבהמתו ממש ואפשר דמשנתנו מיירי בבהמת עו"ג אבל במחמר חייב אף בבהמת עו"ג, ולכאורה קשה, האיך יפרנסו הגמ' בפסחים (דף סו) שם דמקשה והרי מחמר, ולא מקשה משביתת בהמתו והרי התם ודאי הטלה שלו ומוכן להקדישו לפסח, וצ"ל דלכך דרך סוגית הגמרא דמקשה בחד לישנא דמק"א ומשום סוגיא דשבת נקט גם בפסחים הכי, ועי' ר"ן ע"ז (דף פא). אבל הרמב"ם ס"ל דמחמר אינו אלא בבהמתו [וכן משמע לישנא דהש"ס המחמר אחר בהמתו בשבת (דף קנד), ולא קאמר המחמר אחר בהמה] שהרי כייל שני איסורים שביתת בהמתו ומחמר כאחד, אלא דשביתת בהמתו אינו אלא לאו הבא מכלל עשה ומחמר

הוא

הוא לאו גמור אלא שאין לוקין עלה משום שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אבל מ"מ הוא חמור הרבה מלאו הבא מכלל עשה, ומדלא חילק בהך דינא דשביתת בהמתו דוקא בשלו ומחמר אף בשל אחרים ע"כ דחד דינא גבי תרווייהו, ואף במחמר דוקא בשלו אלא ס"ל להרמב"ם בישוב קושית הראשונים בהא דנקט והלא מחמר תיפוק לן משום שביתת בהמתו דלדידיה לק"מ דנוכל לומר דמיירי באופן דלא עביד עקירה והנחה וכגון דמניח ע"ג במהלכת וכה"ג בבהמתו מותר לגמרי לפי מה דביארנו שיטת הרמב"ם אבל משום מחמר אף בכה"ג אסור מזה ודאי קשה להגמ' והא מחמר כו' ובסוגיא דמי שהחשיך עד דלא ידע הגמ' מהא דר"פ הוי מצי להקשות משביתת בהמתו אלא כך דרך סוגית הש"ס דמקשה בחד לישנא דמקום אחר ומשום סוגיא דפסחים נקיט גם בשבת הכי, ובפשיטות נוכל לומר דלכך הקשה הגמ' מהא דמחמר ולא משום שביתת בהמתו דמחמר חמיר, דלחד מ"ד בשבת שם איכא גם סקילה משא"כ שביתת בהמתו אינו אלא לאו הבא מכלל עשה ובאמת בחמור שמהלך בדרך אין הכרח לחמר דגם מעצמו לילך ולא יטה מני אורח ובשלמא בטלה שפיר קאמר הגמ' והלא מחמר דא"א להיות בלי מחמר אבל בשבת גבי חמור קשה ובפי' המשניות להרמב"ם בפ' מי שהחשיך משמע דמפרש והלא מחמר אתי לידי מחמר וזה אסור וממילא מיושב דלהכי לא מקשה הגמרא תיפוק לן משום שביתת בהמתו דאלו משום שביתת בהמתו הוי אפשר לתלות על החמור באופן שיהא כלאחר יד אבל כדי שלא יחמר אסרו, ומשני הגמ' דלא עביד עקירה והנחה ובזה יזהר דלא יחמר, אבל לחמר דהיינו להנהיגה בקול ודאי אסור, כפי שיטת הרמב"ם:

ונוסף עוד דבר דהתוס' והרמב"ם פליגי בהא דתניא בשבת (דף יח) אבל אין נותנין חטים לתוך הרחיים כו' דהר"מ פסק דקיי"ל דשרי וכרב יוסף דאוקי דאתי כב"ש דס"ל שביתת כלים, ואנן פסקינן דלא כב"ש ומש"ה שרי ולא כרבה דמוקי אפי' לב"ה ומשום השמעת קול, ואע"ג דרבה ורב יוסף הלכה כרבה מכ"מ כאן פסק כר"י משום דרב אושעיא קאי כוותיה, והתוס' שם ד"ה והשתא פסקו כרבה ופירשו שם משום שאין הכרח לומר דר"א קאי כוותיה, והובאו שתי הדעות בשו"ע (סי' רנ"ב):

ונחזי אנן לשיטת הרמב"ם דשביתת בהמתו ליכא באיסור דרבנן כלל וה"ה בשביתת כלים לב"ש כמש"כ לעיל א"כ הא דתנן ושוין שטוענין קורת בית הבד כו' מתיישב הטעם כדריב"א דר' ישמעאל היא דהיכא שרסקו מבע"י מותר לגומרן משתחשך דהיכא שילאו מעצמן מותר לכתחילה ע"ש או כדר"א דחלות דבש כו', ואין הכרח דריב"א ור"א ס"ל כרבה ולא כר"י שהרי גם לרב יוסף דס"ל משום שביתת כלים מכ"מ בכה"ג דמדרבנן הוא מותר ושפיר יישבו אף לרב יוסף וא"כ קשה אמאי קאמר הגמרא בקושית ד"ט מ"ש דבכולהו דגזרי בהו ב"ש והיכן מלינו דטעמא דב"ש משום גזירה ולא משום שביתת כלים וע"כ מוכח דהגמ' ס"ל דרבה לא ס"ל כרב יוסף בעיקר טעמא דב"ש וכמש"כ התוס' בד"ה ולימא ואע"ג דרבה לא דבר כלל בטעמא דב"ש דרבה סתמא קאמר טעם על הברייתא ובברייתא לא נזכר ב"ש מכ"מ הוכיח הגמ' הכי, דאי איתא דס"ל ג"כ טעמא דב"ש משום שביתת כלים הוי מוקים הברייתא כב"ש ולא אמר טעם משום השמעת קול כלל, אלא ודאי ס"ל דב"ש משום גזירה, ות"א א"כ לאוקמי הברייתא כב"ש דא"כ אמאי פותקין מים כו' דגם שם איכא גזירה מש"ה מוקי כב"ה וסיפא הוא משום השמעת קול, ואחר שכן מוכרח דרב אושעיא דקאמר מאן תנא שביתת כלים ב"ש ע"כ מפרש הברייתא כרב יוסף וא"א לומר כמש"כ דמכ"מ מוקי להברייתא כב"ה ומשום השמעת קול כרבה דאי איתא דאפשר לומר הכי דאף מאן דיסבור שביתת כלים לב"ש יכול לאוקמי הברייתא כב"ה ומשום השמעת קול, ישאר הקושיא מנ"ל דרבה לית ליה טעמא דב"ש משום שביתת כלים דלמא רבה ג"כ ס"ל הכי בטעמא דב"ש ומ"מ מפרש הברייתא גם לב"ה וא כימא הכי מאי מקשה הגמ' מאי שנא כולהו דגזרי רבנן וכמו שהוכחנו אלא אאל"כ וא"כ מוכרח דר"א כרב יוסף ס"ל ומש"ה פסק הרמב"ם כרב יוסף אבל התוס' ס"ל דלב"ש גם איסור דרבנן אסור בכלים ורק טעינת קורה שרי משום דהוי ממילא טפי מכל הנך דמתניתין א"כ דריב"א ור"א דמוקמי כר' ישמעאל ור' אלעזר דחלות דבש ע"כ לית להו הא דרב יוסף דלרב יוסף דהטעם משום שביתת כלים צריך להיות אסור אלא מוקמי טעמא דב"ש משום גזירה ולפ"ז אין הכרח דרבה לית ליה ג"כ כרב יוסף בטעמא דב"ש, ומכ"מ מפרש הברייתא אפילו לב"ה משום השמעת קול דנוכל לומר דרבה אית ליה נמי לב"ש משום שביתת כלים והא דקאמר הגמרא מאי שנא בכולהו דגזרי בהו ב"ש כו' היינו משום דישוב דריב"א ור"א אזיל לפי שיטת הגזרה ולא אי נימא טעמא דב"ש משום שביתת כלים אבל באמת אף לרבה נוכל לומר טעמא דב"ש משום שביתת כלים והכי אפשר לומר דרב אושעיא ס"ל הכי וכמש"כ התוס' בד"ה והשתא וא"כ אין הכרח לומר דר"א קאי כרב יוסף מש"ה הדרינן לכללא דרבה ורב יוסף הלכה כרבה וקיי"ל כרבה דאית ליה השמעת קול אסור אפילו לב"ה, וגם כי ריב"א ור"א ודאי ס"ל כרבה שהרי לית להו שביתת כלים וע"כ הברייתות כב"ה ומשום השמעת קול אסור ונמצא מחלוקת התוס' והרמב"ם לטעמייהו אזלי, והמקום יאיר עינינו ויעמידנו על טעמי רבותינו הראשונים ז"ל, ככפש העמום בעבודה:

בשולי המכתב

ובשתמצא לומר הא דפליגי ר"א ור"י ר"פ מי שהחשיך אי מחקו סאה אי גדשו סאה (וע"ש בתוס' ד"ה בו ביום) הוא מחלוקת רש"י ורמב"ם דר"א דס"ל גדשו סאה ס"ל כרש"י דהגזרה הי' שלא יטלטלו פחות מד"א דאסור בכ"מ וכאן התירו בדוחק. או דס"ל כתוס' דחמור אסור לכתחלה אפי' באיסור דרבנן ובלא אבדת כיסו אסור וכאן התירו בדוחק. וזה ג"כ דוקא היכא דליכא נכרי אבל היכא דאיכא נכרי טוב יותר ליתן לנכרי אבל ר"י דס"ל מחקו סאה ס"ל כהרמב"ם דבחמורו מותר לכתחלה בכ"מ וכאן משום דבהול על ממונו חיישינן דלא יהיה נזהר אסור היכא דיש נכרי נמצא דמחקו סאה, שלא התירו לתת לנכרי אלא אסרו ליתן ע"ג החמור:

סימן כד

כבוד הרב וכו' אבד"ק קיסינגען.

בדבר אשר בעיר אחת היה לחי גבוה י' טפחים מרווחים כמו מאה לענטימעטער הייכל אצבע אגודל 2½ לענטימעטער ועפ"י סיבה שהוגבהה רצפת המבוי ונשאר הלחי רק 93 לענטימעטער ונחלקו בעלי הוראה דשם, וביאור מעכ"ה טעם של המיקל עפ"י מש"כ התוס' במנחות (דף מא) ע"ב ד"ה ארבעה בזה"ל והכא דלא מפרשי מידי ל"ע אם משערינן במקום הרחב של אגודל או בראשו, ולענין לחי שהוא דרבנן יש להקל ובפרט בלחי שכבר הוקבע ויש למדוד הראש אצבע אגודל, וכמו שהקילו האחרונים ז"ל לענין שופר למדוד במקום הקצר ולדעת הקצה אם מטעם זה של ספיקס הראשונים דרבותינו בעלי התוס' אין מקום כלל להקל ומעולם לא עלה עה"ד להסתפק במקום דבעינן מחילות שהוא עשרה טפחים איך למדוד אצבעות של אגודל שהרי זה נלמד מאמה ותאי של הארון וכפורת טפח או הלמ"מ כדאיתא בריש מס' סוכה ונוגע להרבה ענינים שבתורה, ולא נפל ספק בזה, ורק במקום שמדברים בגמרא בטפח לחוד או באצבע אגודל לחוד שם נפל ספק וגם זה נדחה במרדכי כידוע. ותו אפי' יצוייר שיש בזה ג"כ ספק א"כ אם יפול פרצה באותו מבוי הסתום עשרה אמות, יאמרו להיפוך שיש למדוד האמות במדה מרווחת ויהיה תרי קולי דסתרי אהדדי, ויש לנו להחמיר בתרווייהו אפי' בדרבנן כמש"כ התוס' ביצה (דף יד) בד"ה א"ב אלא אין לנו מקום ספק בזה, ופשיטא דמודדין אצבע אגודל במקום הרחב ואין להקל מחמת שכבר הוקבע, שהרי אין אומרים במחילות הואיל והותרה הותרה ואפי' במקום שאומרים אינו אלא באותו שבת ולא משבת לשבת:

איברא בעיקר המדידה שנהגו למדוד כל רוחב אגודל 2½ לענטימעטער לענין מקוה, זה אינו לכאורה כפי המבואר ברמב"ם הס"ת פ"ט ה"ט והובא במג"א (סי' יא) שהוא

באורך ב' שעורות ברוחב וסגי בשני צענטימעטער ומה שהחמירו לחשוב כל אגודל ברוחב 2½ צענטימעטער, הנראה שחששו לחשוב באדם שאצבעותיו מרווחות ביותר מבאדם בינוני, ולא כהרמב"ם שכתב בפי' שהוא הבינוני פי' של אדם הבינוני. והנראה שהרמב"ם למד זה מדתניא בתוס' מקואות, והובא בר"ש (פ"ו מ"ז) כשתי אצבעות שאמרו בבינונית של כל אדם ולא מארבע בטפח ופי' הרמב"ם דשני אצבעות המה שני אצבעות הראשונות שבפס היד היינו מה שנקרא בגמרא כתובות ד"ה אצבע ואמה ולא מארבע בטפח, [היינו אגודל ומזה למד הרמב"ם בהל' ס"ת (פ"ט) ובהל' שבת (פי"ז הל"ו) דסתם אצבע שמשערין בה בכ"מ הוא אגודל ולא כדמשמע בבכורות (דף לט ב') אצבע שאמרו אחד מארבעה בטפח כו' למאי הלכתא אמר רבה לענין תכלת כו' רב הונא ברדר"י אמר לענין שתי אמות כו' משמע דבכ"מ אין משמעות סתם אצבע הכי אבל מדתניא בתוספתא זו ולא באחד בארבע כו' מבואר דבכ"מ משמעו אגודל, וצריך לפרש הא דבכורות מפרש אצבע שאמרו הוא בכ"מ אלא דנקטו הני וה"ה בכ"מ] הא מיהא מפורש דמשערינן באצבעו של אדם בינוני וה"ה בכ"מ, אבל הר"ש מפרש שני אצבעות שאמרו בבינונית של כל אדם ולא מארבע בטפח פי' משום דאמרינן דטפח ארבע בגודל שית בזוטרתי חמש באצבע והשתא למדנו דאצבע היא הבינונית רצוני שלא ידענו פי' באצבע אם היא אצבע הסמוך לגודל כהא דכתובות הנ"ל או האמה שהיא הבינונית שבאצבעות והשתא למדנו דבאצבע היא הבינוני ובאמת איתא לפנינו בגמרא חמש בתילתא והוא האמה, וכ"כ רבינו נסים גאון בס' המפתח במ' עירובין פ"א חמש ותילתא בגדולה [אלא שהיה לפניו נוסחא אחרת חמש ותילתא באצבע והיא הגדולה וע' מש"כ בחיבורי העמק שאלה (סי' קכ"ז אות ד') שכך נוסחת רי"ף גיאות בריש הל' סוכה, ובעיטור ה' ציצית חלק שני הביא נוסחא זו, והקשה ע"ז ובהשמטות לחיבורי ישבתי ואכ"מ, וכבוד אביו הגאון בספר יצחק ירנן במח"כ לא הגיה יפה] הא מיהא מפרש הר"ש בבינונית של כל אדם באצבע הבינוני שהוא האמה ולא נתבאר שמודדין באדם בינוני מש"ה מחמרינן במקום דמודדין בגודלין היותר רחבין והוא 2½ צענטימעטער אבל אנן קיי"ל בכ"ז כהרמב"ם בין להקל בין להחמיר, וא"כ שיעור אגודל הוא שני צענטימעטער וסגי בלחי של שמונים צענטימעטער, אולם אח"ז ואחר העיון היטב חזרתי מדעתי והעיקר שתופסין שיעור השני שכ' הרמב"ם שהוא ז' שעורות בעובי והוא יותר משני שעורות באורך וא"כ הוא יותר משני צענטימעטער, וכ' הגאב"ד דק' שוואבך, דהמנהג בפ"פ והמדינה דעשרה טפחים הוא נ"ה צענטימעטער ומש"כ שהר"ש חולק עם הרמב"ם אינו מוכרח כלל :

ועו"ד אשר הציע מע"כ נ"י דעת אביו הגאון זצ"ל שלא להדפיס תשובותיו אשר השיב הלכה למעשה מטעם שאין לסמוך כ"כ על התשובה כמו על מש"כ בדרך לימוד אותו ענין, והקיף הסוגיא על בוריה יותר ממה שמקיף הענין בעת שבא לשואלו דבר וסמך דבריו על מה שהסכימו הפוסקים לסמוך על פסקי הרא"ש יותר מעל תשובותיו, וסיים עוד מה שאמרו חז"ל אין למדין הלכה מפי מעשה זה תורף דברי מע"כ נ"י בשם אביו זצ"ל :

אולם לדעתי הדלה אין הדברים נכונים כלל בטעמם ואדרבה בשעה שמשיבים הלכה למעשה באים לעומק הענין יותר ממה שבא הענין בדרך לימוד וגם סייעתא דשמיא עדיף בשעת מעשה וכבר אמרו חז"ל במס' כתובות (דף ס ע"ב) דסייעתא דשמיא מהניא טובא להוציא הוראה כהלכה, והכי אי' בב"ב (דף קל ע"ב) אין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה עד שיאמר לו הלכה למעשה ועי' בפי' רשב"ם, וכן בסנהדרין (דף פו ב') לענין זקן ממרא שנה ולמד כדרך שהיה לומד פטור ואם הורה לעשות חייב אלמא היכא דהורה לעשות עדיף. והא דהסכימו הפוסקים דסומכין על פסקי הרא"ש ז"ל יותר מעל תשובותיו במקום שמחולקין אין זה מסברא אלא מגמרא מפי בנו רבינו יהודה ז"ל ומסתמא ידע בנו ז"ל דהפסקים היו מאוחרים לתשובותיו וחזר בו רבינו הרא"ש ז"ל תדע שהרלב"ח בתשובה ח"א (סי' מ"ו) כתב שאם יודעים שחזר מפסקיו לתשובה התשובה עיקר אלמא דעיקר הטעם דמסתמא הענין להיפך דחזר מתשובה לפסקים :

הא מיהא דתורה היוצא בשעת תשובה למעשה עדיף ומכוון יותר לאמת ממה שיוצא בדעת האדם בשעת הלימוד, וכמה גאונים שלא רצו להדפיס תשובותיהם שהשיבו, הוא מטעם אחר. דבשביל שיש לסמוך על התשובות ביותר והם לא רצו שיסמכו על דעתם, משא"כ חי' הלכות ידעו שלא יסמכו עליו לכך לא חששו מלהדפיסם :

ואחר שכן יש לנו לחקור אם יש בכח המצוה להזהיר שלא ללמד לאחרים תורתו והוראותיו או לא, ובזה תליא אזהרת אביהם ז"ל לענין ההדפסה, ולכאורה היה נראה שיכול האדם לעשות בהוראותיו כאדם העושה בתוך שלו, וכדאיתא בע"ז (דף יט א') שלבסוף נקראת על שמו שנאמר ובתורתו יהגה וגו' והיינו דאיתא בעירובין (דף כד א') וכיון דניתן לו במתנה נחלו אל שנאמר וממתנה נחליאל פי' מתחלה ניתנה לו התורה במתנה שלא ישכח מה שלמד תורת ה' וזה נקרא מתנה כדאיתא בנדרים (דף לח א') מתחלה היה משה לומד תורה ומשכחה עד שנתנה לו במתנה כו' ואח"כ נחלו אל היינו שמסייעים אותו לחדש בתורה שהוא נחלה שלו, שאין לו הפסק כדאיתא במס' ר"ה (דף יב ב') מה נחלה אין לה הפסק, וא"כ יכול להוריש וליתן זכות חידושיו למי שירצה, וה"נ יכול לאבדם לגמרי כאדם העושה בתוך שלו :

אבל לאחר העיון אינו כן, ואינה נקראת שלו אלא ליתנם למי שירצה, אבל מ"מ אין בכחו ורשותו לאבד אותם לגמרי שהרי מצוה הוא ללמוד וללמד לאחרים, ולא לכבשם לעצמו, וה"ז דומה לתרומה של בעלים שהן שלו ליתן לכל כהן שירצה ומ"מ לאבד לגמרי אין לו רשות, ורבינו השאלתות פ' קרח (סי' קל"ב) מפרש הא דאיתא בנדרים (דף פד א') וכיון דקא אתי למיסרא עלייהו שויא כעפרא בעלמא, לא כפי' הרשב"א והר"ן שעליו הם כעפרא בעלמא אלא שויא על הכהנים עפרא, ולישויא עפרא לא קני ליה, פי' התורה לא נתנה לבעלים התרומה אלא ליתן לכל כהן שירצה, אבל לא לאסור על כל הכהנים דלזה אין התרומה של בעלים (ע"ש בהעמק שאלה אות י') וה"נ קדושת התורה דאע"ג דנקראת על שמו של המחדש והיא נחלתו להנחיל לכל מי שירצה, אבל דוקא שלא ילכו לאיבוד ולא יהיה בטל חלק הקדושה שבהם ואם רוצה שיאבדו לגמרי אין לו רשות, שהוא נגד דעת התורה ללמד לאחרים. ואף שהרבה חידושי תורה מגאוני הדור נאבדים מן העולם הוא משום שלא זכו שילמדו מהם הלכה לדורות, והרי אפילו נביאים איתא במגלה (דף יד א') דהרבה נביאים לא זכו שיאמרו מנבואתם ענין לדורות, וה"נ כמה תנאים ואמוראים שלא זכו שיהא נקבע משמם הלכה לדורות, אבל שיהא האדם רשאי לצוות לאבד את הוראותיו וחידושיו אין לנו :

זאת הנלענ"ד, ודעתי שיהיה מע"כ ואחיו יעמיסו על עצמם עסק ההדפסה של שו"ת אביהם, והמקום ית' יהיה בעזרם.

דברי העמוס בעבודה :

סימן כה

כבוד הרב וכו' אב"ד בק' זופראן.

ע"ד אשר רצה ליישב דברי המג"א (בסי' רפ"ח) שכתב חבירו חלם לו חלום אין להתענות בשבת והוא נגד השאלתות דחלום אחר הוא ענין שיש לחוש וכ' מע"כ דאפשר לומר דאע"ג שיש לחוש ולהתפלל מכ"מ לא אלים כ"כ להתענות בשבת ודקדק מע"כ נ"י מלשון ס"ח (סי' תמ"ד), לענ"ד אין מקום לחלק ולעשות גבול בדברי רצוי לפני הקב"ה שהוא רחום יכפר עון ויסיר מגורתו אשר הראו לו מן השמים ולא נצרכנו להביא ראיה אלא שיש לחוש לחלום אחר כמו חלום של עצמו ולא נחשב שהוא דברים בטלים אבל אחר שיש לחוש אין גבול לחששא :

ואשר דקדק מר מלשון ס"ח שכתב דהחולם צריך להתענות ולא כתב כן אצל הנחלם נראה כוונת הס"ח דחייב החולם לחוש לחבירו אפילו גם להתענות בשבילו, אבל על הנחלם לא הוצרך הס"ח אלא לומר שיודיענו, והוא יחוש לעצמו לעשות כל צדקה ואם אינו רוצה ואינו חושש מי יחוש לדבר, ואפילו החולם לעצמו

אם

אם אינו חושש לדבר אין כופין אותו שהרי לשון השו"ע מותר להתענות ת"ח בשבת כו' ובאמת הכל תלוי בדעת האדם אם הוא מפחד מן המראה שראה בחלום שמקובל שהוא אות לא טוב ר"ל אזי אין להקל לעצמו ועפ"ז כתיב ומקשה לבו יפול ברעה חלילה אבל אם לבו חזק ואין מרגיש פחד ודאגה אין לנו להפחידו וכמבואר במג"א (סק"ז) וה"ה מי שהודיעו חבירו שחלם לו חלום רע אם אינו חושש לדבר אין לנו לחוש לו מבא"כ החולם מחוייב לחוש לחבירו בכל האפשר אפילו להתענות והוא בכלל לא תעמוד על דם רעך או בכלל והשבתו לו אחר שהראו לו מן השמים מסתמא הדבר תלוי בו ולהכי לא חש הס"ח לכתוב אודות הנחלם ועיקר הרבותא אשמועינן דהחולם לחבירו דאף לא לו הדבר מכ"מ צריך להתענות :

ועו"ד שהאריך מע"כ נ"י בענין נאמנות דחבירו אינו מחוייב להאמין לו ומש"ה אין לו להתענות בשבת, הנני להעתיק לו לשון הרמב"ם בה' ק"פ (פרק ד' הל' א) השוחט את הפסח לשם בני חבורה ואח"כ אמר להם הפסח ששחטתי שלא לשמו שחטתיו אם היה נאמן להם סומכין על דבריו, ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן והרוצה להחמיר ע"ע הרי זה משובח ויעשה פ"ש, הרי דאע"ג שאינו מחויב להאמין שבח הוא להאמין אפילו בדבר שיש איסור היינו להביא פסח שני לבטלה, והראב"ד שהשיג ע"ז לא כתב אלא שאינו יכול להביא פסחו נדבה על תנאי שלמים היינו משום שא"א לעשות מעשה לדעתו ז"ל להביא פסח שני בודאי עפ"י אמונה שאינו מחויב, וא"כ ע"כ שיהיה מתנה על שלמים וזה ודאי אי אפשר כמבואר בגמ' לענין חמשה שנתערבו פסחיהם כו' אבל הך דינא שעפ"י אמונתו לא יאכל פ"ר ויבטל מ"ע בשב ואל תעשה לא קשה להראב"ד ז"ל דודאי א"א לאכול את הפסח מאחר שבלבו הוא מאמין שאסור לאכלו, ודעת הרמב"ם שעפ"י אמונה יכול להביא גם פסח שני בבירור וכמו שמדייק לשון הברייתא שורת הדין שא"כ מוכח שאם רצה שלא להעמיד עצמו על הדין ה"ז משובח וכמש"כ מרן הכ"מ ז"ל וגם הראב"ד מודה שאם באמת הוא מאמין לו יכול להביא פ"ש אלא שאין שבח בדבר להאמין :

והנני להעיר במש"כ הכ"מ שם ומשמע לרבינו דהיינו דוקא בסתם בני אדם אבל אם הוא מוחזק לנאמן סומכים עליו כדאמרינן בקידושין (דף סו) גבי אמר ליה אשתך זינתה וכו', ובעיקר הדין ודאי הכי הוא דאם מהימן ליה כבי תרי היינו שנאמין לו בכל דבריו כמש"כ בהגהות רמ"א אה"ע (סי' קטו ס"ז) אסור ליה לאכול הפסח מד"ת ואע"ג דמלשון הרי"ף במס' קידושין פרק האומר בעובדא דההוא סמיא, אבל בבא לצאת ידי שמים אי מהימן ליה כבי תרי מחייב לאפוקה כו' משמע שאינו מחויב עפ"י דין אלא לצאת י"ש מכ"מ ע"כ הפי' כמש"כ הט"ז (בסי' הנ"ל בס"ק י"א) דאם מהימן ליה כבי תרי מחוייב בדין שמים, אלא שאין ב"ד יכולין לכופו, שהרי יכול לומר שאינו מאמינו לחבירו :

נחזור לענין שאם באמת אינו מאמין שחלם לו חלום רע, אין דבר בזה כלל, ואם הוא באמת מאמין אע"ג דלא מהימן ליה כבי תרי בכל דבריו, ודאי ראוי להתענות אפילו בשבת ולבטל מ"ע דעונג שבת כמו ביטול מ"ע דאכילת פסח כמש"כ, ומכש"כ כאן די"א דאין בזה ביטול עונג שבת כלל כמבואר בחידושי ריטב"א תענית (דף יב) דבת"ח א"ל למיתב תענית לתעניתו דזה גופי' עונג לו, ואין מקום ללמדו לומר שאינו מאמין לו, ומש"כ בהגהת רמ"א יו"ד (סי' קכ"ז) ומלמדין אותו לומר שאינו מאמין לו והיין מותר כבר ערערו האחרונים על זה, וגם הרמ"א לא כתב אלא בסתם יין שאין לדקדק בו כ"כ כמבואר ברמ"א שם משא"כ בענין שחוששין לס"נ ושהתירו חז"ל מחמת זה לבטל עונג שבת איך אפשר ללמד אותו שאינו מאמין :

ומש"כ מע"כ בהא דאיתא בשאלתות שאילה כ"ט דאמר מר זוטרא והוא דגמירי אבות ומדות הבין מע"כ דקאי על עבד וקטן שחלמו לאחרים דאין לחוש לחלומם שחלמו על אחרים אלא דוקא דגמירי, ובמח"כ לא עיין יפה בענין, ולא קאי אלא על הני בי עשרה דשרי ליה חלמא כמבואר בלשון רבינו בהדיא, והא דאיתא דאמר מר זוטרא הוא עה"ד וצ"ל אמר כמו שהגהתי שם באות ג', ובפי' מדות הייתי מפרש ג"כ כמש"כ מעכ"ה נ"י דהיינו המדות שאדם צריך להתנהג בהם אבל כאן א"א לפרש הכי דהיינו אבות דהפי' מילי דאבות דהאי. מאן דבעי למהוי חסידא בב"ק ד"ל וכמש"כ שם וע"כ מדות הפי' היינו הכללים שהתורה נדרשת בהם, וכן מוכח בהשאלתות גופי' דז"ל והוא דגמירי אבות ומדות אבל מתנן ולא תנן לא משמע דגמירי אבות ומדות היינו תנן וזהו הוא דמבואר בגמ"א נדרים א' והוא דתני הילכתא, וע' בר"ן שם וז"ל ואיכא דגרסי דתני הלכתא היינו גמרא וזה ג"כ כוונת השאלתות דגמירי אבות ומדות היינו מדות שהתורה נדרשת בהן וזהו הוא כללי הש"ס :

ומש"ב מע"כ בענין ג' חלומות כגון שנשרו שיניו או קורות ביתו שנפלו המובא בשו"ע (סי' רפח) דמותר להתענות אפילו בשבת וכתב מע"ל דאלו החלומות אפשר לפותרן לטוב כדאיתא במדרש איכה וברכה פ' מקן, ע"ז אני אומר אשרי איש שחלם לו כזה ופגע בר' יוחנן ב"ז, אבל בלי זה הוא מקובל לרע ח"ו ואין להקשות על דברי קבלה ואין לזוז מהשו"ע, המקום ית' יחוס עלינו ולא יבהלונו ע"י חלומות רעים, כנפש מעכ"ה נ"י ונפש ידידו העמוס בעבודה :

סימן כו

כבוד הרב וכו' בק"ק **פירטא** •

אשר חקר מע"כ נ"י בחולות העיר פירטא, נתקנו המבואות בלוה"פ שיש בליטה מן הבתים שבצדדי הרחוב מפסיק בין הקנים ובין החבל שלמעלה, והט"ז (בסי' שסג) כתב דאם יש בליטה ביניהם לא הוי לה"פ שאין עושין לה"פ בענין זה, והא"ר והח"א הביאו הוראה זו להלכה בלי חולק, ובאמת הוראה זו תמוה מסוגיא דגמ' עירובין (דף יא), כיפה ר"מ מחייב במזוזה וחכמים פוטרים ושוין שאם יש ברגלים עשרה שהיא חייבת, ומביא הגמרא ראיה מכאן שאין צריך שיגע המשקוף במזוזה, והיינו משום דאפילו גבוה עשרה אין העיגול נחשב למשקוף אלא רואין כאלו חסר כל העיגול ונחשב התקרה העליונה למשקוף וא"כ הכא נמי אפי' נימא דהבליטה מפסיק מכ"מ נימא רואין כאלו הבליטה חסר ולמה זה יגרע הבליטה מהעיגול :

ובחפשי בספרים מצאתי שבתוספת שבת דחה הוראת הט"ז ומקושיא זו, איברא הט"ז לטעמיה ביו"ד הל' מזוזה (סי' רפז) שמסכים למש"כ הכ"מ בדעת הרמב"ם דגם עשרה העיגול עצמו הוא המשקוף מש"ה כשר ונחשב ללוה"פ וכבר ביארנו בהעמ"ש (סי' קמה אות י') דדעת השאלתות ג"כ הכי, וא"כ יש מקום לומר דבליטה מפסקת בין המשקוף להקנים פוסל את לה"פ משום שאין לה"פ בהכי, אבל עדיין קשה שיטת השאלתות והרמב"ם ז"ל דהעיגול עצמו הוא המשקוף דלפי זה מאי ראיה מברייתא זו להא דרב נחמן דאמר דאין צריך ליגע הקנה העליון על גבי הקנים שבצדדים מהא דכיפה והרי כאן בכיפה המשקוף (שהוא העיגול לדידהו) נוגע במזוזות, אלא צ"ל דמחלוקת רב נחמן ורב ששת דפליגי אם צריך ליגע אם לא פליגי בהך סברא אם יש להקפיד על שאין כן דרך לה"פ או אין להקפיד, וזה ודאי כשאין המשקוף נוגע במזוזות אין דרך לה"פ הכי ומ"מ ס"ל לרב נחמן דגם בכה"ג כשרה ודוקא בלה"פ מן הצד פסול משום דקים להו דלא מקרי משקוף אלא כשמונח על המזוזות, אבל כשמונח המשקוף עליהן רק שאינו נוגע בהמזוזות מקרי משקוף וכשר אע"ג שאין דרך לה"פ כך, והביא ראיה ע"ז מכיפה דכשרה לר' מאיר אע"ג דאין דרך לה"פ לעשות הכי ומאי מהני הא דחוקקין להשלים אלא ודאי דאין חוששין לזה, והא דפסלי רבנן בכיפה אינו אלא משום דס"ל אין חוקקין להשלים והוי כפתח שאין ברחבה ד' אבל הא ודאי לכ"ע אין להקפיד במה שאין כן דרך לה"פ, וממילא בנ"ד אפילו יש בליטה בינתים כשר לכו"ע, איך שהוא לפרש"י ודאי כשר משום דבזה חוקקין להשלים וכדאי הוא פרש"י לסמוך עליו בשעת הדחק, דא"א שלא ליטא ברחוב בשבת וגם עפ"י רוב הוא איסורא דרבנן שאינו רה"ר מה"ת :

איברא מש"כ עוד דעושין עירוב ושיתופי מבואות אע"ג שיש הרבה אנשים שאין מודים בעירוב ומשום שסומכין על מה שלפני חמשים שנה קנו רשות מן המאגיסטראט דוקא להמאמינים בעירוב והוא עפ"י המבואר (בסי' שלא) בשם הריב"ש דאם השר יכול להושיב אנשיו וכלי מלחמתו בשעת מלחמה שלא מדעתם יכולין לשכור רשות ממנו, אבל כבר ערער ע"ז הגאון ח"ל (סי' ו), גם על הא דשוכרין מן השר כזה שאין לו רשות אלא בשעת מלחמה ושנית על הא שסומכין על שכירות מזמן כביר יותר מחמשים שנה ע"ש. ועל דברי הגאון ז"ל יש להוסיף בכ"ד דהריב"ש עצמו כתב שאפשר לסמוך ע"ז במקום נכרים דעפ"י דין אינו אוסר דקיי"ל דירת נכרי כדירת בהמה עירובין (דף סב:) אלא גזרת חכמים הוא כדי שלא ידורו במקום עו"ג כדי שלא ילמדו ממעשיו ע"ש מש"ה אפשר להקל משא"כ בדיורים ישראלים שאינם מודים בעירוב שאוסרים עפ"י ד"ת לא מהני שכירות משר כזה ע"כ לא מהני העירוב ושיתוף שמה ומ"מ מותר לישא ברחוב ובחצר רק שלא יהא הכלים שבבתו בבית, ועתה אם בעל נפש הוא, לא ישא את המפתח של החצר לבית, אלא יצניעהו באיזה מקום בחצר ובזה יהא שרי להכניס ולהוציא מן המבוי לחצר. העמוס בעבודה ומצפה לתשועה:

סימן כז

כבוד הרב הג' וכו' אב"ד דק"ק לאמזא.

א) **במש"כ** הרמב"ם בה' עירובין (דף פב) טעם שהשכירות מעו"ג הוא רק להיכר לפיכך שוכרין אף בפחות מש"פ, והקשה מעכ"ה הא דעירובין (דף סב) מפורש הטעם דאר"י שוכרין מן העו"ג בפחות משוה פרוטה הוא משום שהעו"ג היה נהרג על פחות משוה פרוטה ומשמע שהוא שכירות מן הדין, חלילה לחשוב כן והרי כסף כתיב בתורה ואין כסף פחות מש"פ וכמש"כ התוס' קידושין (דף ג) ד"ה ואשה דלא בקפידא תליא מילתא אלא בהא דכתיב כסף בתורה ואין כסף פחות מש"פ ושם (דף ח׳) אבל תבואה וכלים סלקי דעתם מדמקרבא הנאתייהו גמר ומקני נפשיה קמ"ל ור' יוחנן דייק ואמר הוי יודע שוכרין מן העו"ג כו' מבואר דמיירי רק לענין מצות עירוב בשבת דאי בשכירות בעלמא הכי מיבעי לי' למימר הוי יודע שכירות מן העו"ג אפי' בפחות מש"פ ותו מאי איריא שכירות קונין מבעי' לי' אלא לא עלה עה"ד דליהוי בפחות מש"פ אלא בשבת ומשום שדייק ר"י שוכרין מן העו"ג משמע דמישראל במקום דבעינן דוקא שכירות לא מהני, מש"ה מפרש הגמ' טעם החילוק משום דלעו"ג חשיב פחות מש"פ משא"כ לישראל לא מהני וכ"כ הט"ז (סי' שפב) אבל זה ברור דהא דמהני בעו"ג אינו מדין שכירות גמור אלא משום שאינו אלא להיכר ואפי' למ"ד שכירות בריאה בעינן אינו אלא לענין מוהרקי ואברגוני אבל ודאי אינו חולק על ר"י כמובן מפשטא דגמרא דמקשה מאי בריאה אילימא בפרוטה מי איכא למ"ד כו':

ב) **רצה** מע"כ להקשות על טעם הרמב"ם מהא שכתבו התוס' (דף סו:) ד"ה יפה דלהכי הקילו בשכירות לשכור בשבת משום דדמי למתנה, לענ"ד אינו נגד טעם הרמב"ם גבי פחות מש"פ משום דהוא רק להיכר דלא מהני טעם הרמב"ם לענין שבת עצמו אם השכיר בש"פ והרי סוף סוף הוי שכירות מעליא אע"ג דלא בעינן מן הדין אלא להיכר וע"כ צ"ל הטעם כמש"כ התוס' משום שאינו אלא כמתנה לכך מותר אפי' בשבת ומ"מ בעינן נמי טעם הרמב"ם לענין פחות מש"פ שהרי גם מתנה בעי קנין חשוב בפרוטה מש"ה צ"ל דסגי כאן בפחות מש"פ משום שאינו אלא להיכר [ומדברי התוס' אלו יש לדקדק דמתנה נקנה בכסף דהרי הכא שכרו ונתנו כסף וכשיטת הסמ"ע רס"י ק"ן, ואני בעניי בהע"ש (סי' לג אות א') הוכחתי מדברי התוס' קדושין (דף כו׳) שהקשו מאי בעי הגמ' להקרא דשדות בכסף יקנו נימא מהקרא דשדה עפרון, ולא יישבו דלהכי הביא הגמ' הקרא דשדות בכסף יקנו משום מתנה דגם מתנה נקנה בכסף ובהך דשדה עפרון הוא מכירה אלא ס"ל להתוס' דלא מהני כסף במתנה וכהט"ז, אך יש לדחות דרק כאן שאינו אלא להיכר סגי גם במתנה קנין כסף אבל בעלמא מתנה אינו נקנה בכסף:

ובבואי בזה הענין הנני להודיע שמלבד שיישבתי שם קושית התוס' דלהכי לא הביא הגמ' הקרא דשדה עפרון דמשדה עפרון ס"ד דלכסף השדה כל שווי השדה כמו שהיתה שם משא"כ מהך דשדות בכסף יקנו מוכח דגם בכסף כל` דהו היינו בפרוטה ג"כ מקנה. מלבד זה נראה לי ליישב לפי דעת הרי"ף והרמב"ם דבמלוה אע"ג דבאשה לא מהני מ"מ בשארי קניניס מהני כפשטא דסוגיא ריש פרק הזהב (דף מו:) יש דמים שהן כחליפין דהיינו מלוה ולא כדאית התוס' קידושין (דף כח) ודקדקתי הכי מפרש"י קידושין (דף ו:) ד"ה המקדש במלוה אינה מקודשת דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי כו' ואריכות לשון רש"י ללא צורך הוא והכי מבעי לרש"י למימר משום דבעינן כסף ולהכי א"מ במלוה אלא ס"ל לרש"י דמש"ה לא שקיל וטרי הסוגיא הכא לאביי, כמו להלן (דף מ"ז) לרב דשקיל וטרי הגמרא טובא וגם מה העלה אביי הרי כבר הקדימו בזה הדין רב אלא דוקא רב דס"ל שלהי ב"ב שעבודא לאו דאורייתא מש"ה פשיט לי' דמלוה אינה כסף ולא שוה כסף ולא הוצרך רב להעלותו בזה הדין דהמקדש במלוה אלא אפי' היכא דהמעות בעין אפ"ה אינה מקודשת משום דמלוה להוצאה ניתנה והוי כאלו כבר הוציא אבל אם כבר הוציא באמת פשיטא דלא מהני גם בכל קנין שבעולם וכמבואר שם בסוגיא אימא סיפא ושוין במכר שזה קנה ואי מלוה להוצאה נתנה במאי קנה אבל כ"ז לרב דס"ל שיעבודא לאו דאורייתא אבל אנן קיימ"ל והכי ס"ל לאביי דש"ד דלא כהש"ך חו"מ (סי' לט) אלא ודאי ס"ל לאביי ש"ד ומש"ה אפילו כבר הוציא קונה בכל קניניס דנלמד משדות בכסף יקנו וגם מלוה הוא כסף זולת בקידושי אשה ומטעמא דרש"י דבעינן קיחה כשדה עפרון דשם יהיב כסף ובאמת מחלוקת תנאי הוא בר"פ איזהו נשך בסוגיא דנושה בחבירו מנה דמסיק רבא כרבי אושעיא דאפי' בקונה בנשי, אם בא לחזור קאי במי שפרע כפרש"י (דף ס"ג) ד"ה יש לו מותר הרי דמלוה הוא כסף והכי קיימ"ל ולפי"ז ממילא מיושב קושית התוס' בקידושין דלהכי מביא הגמרא הקרא דשדות בכסף יקנו ולא מביא הקרא דשדה עפרון דמהך קרא ילפינן דקונין גם במלוה דגם מלוה מיקרי כסף ואי מהך דשדה עפרון הוי אמינא דדוקא כסף כמו בקדושי אשה, ועיין בהע"ש שם שהבאתי עוד ראיות לזה]:

ג) **אשר** העיר מעכ"ה במש"כ התוס' עירובין (דף סו) בטעם שסוכרין בשבת אע"ג דמו"מ בשבת אסור משום דהוה מתנה והרי גם מתנה אסור בשבת כמבואר שם בטעמא דב"ש דאסור לבטל בשבת משום דהוי מקני רשותא בשבתא ואסור עירובין (דף עא׳) נראה דבזה כ"מ בין מכר למתנה דבמכר האיסור על שניהם בין על המוכר בין על הקונה שהרי שניהם נותנין זה נותן מעות וזה מקחו משא"כ מתנה אין איסור כי אם על הנותן ולא על המקבל שהרי דומה לזוכה מן ההפקר דשרי בפשיטות בפ' מי שהחשיך (דף קנג) במוציא מציאה דשרי לזכות רק דלא התירו למיתב לעכו"ם ועיין שבת (דף קכא) חשבון מאי עבידתי' מהפקירא קזכו גבי מצילין מן הדליקה ע"ש אלמא דמהפקירא מותר לזכות מש"ה במבטל רשות שהוא יהודי אסור לב"ש דהאיסור הוא על הנותן אבל שוכרין מן הנכרי משום דהוה כמתנה ושאין לקבל מתנה מן הנכרי משום דהנותן הוא נכרי והמקבל הרי הוא זוכה מן ההפקר ואע"ג שנותנין לו מחיר השכירות מ"מ באמת אין נותנין לו מעות וכדומה מה שאין דרך ליתן להנכרי בחנם אלא איזה דבר מאכל מה שדרך ליתן בחנם והוא גם הוא נותן חצירו בתורת מתנה. ודבר זה למדתי מהירושלמי דפרק הדר דקאמר מילתיה דר' יעקב בר אחא אמר אפי' אגוז ואפי' תמרה ר"י בר אחא כד הוי נפיק לאכסניא אין הוי משכח מיעבד תקנה הוי עביד ואי לא הוי מבדר מנוי יהב חוטרא הכא כו'. כל עין רואה מבין כי עובדא דר"י בר אחא הוכחה לדינא דאמר אפי' אגוז ואפי' תמרה אלא שאינו מובן הראי' ע"כ הכחידו המפרשים שהבינו כן, ולנו יש להשכיל על הראיה דהא דמשכח עביד תקנה היינו בשבת וזה ברור דא"א לשכור בשבת במעות כמו קנין ממש, אלא הוי נותן דבר מה להעו"ג מה שמנהג היה ליתן גם בל"ז ומזה מוכח דאפי' אגוז ואפי' תמרה שאין בהם ש"פ שאין דרך להקפיד ולשום:

אמנת שלא נתבאר דין זה בהראשונים ז"ל מ"מ נראה זה לדין אמת שאסור לשכור במעות כ"א בדבר שמנהג ליתן לעו"ג

בשבת

בשבת כמו שמזמינין לעו"ג בשבת, ובאופן זה שפיר כתבו התוס' דלהכי שוכרין דלא הוי אלא כמתנה ושרי לזכות דדמי לזוכה מן ההפקר ושרי, תדע דהא לב"ה קאמר הגמ' שם ע"א דהטעם הוא משום דאסתלוקי רשותא בעלמא הוא, ואסתלוקי רשותא בשבת שפיר דמי וקשה בשלמא הוא יכול להסתלק אבל הם האיך יכולים לזכות אע"כ דדמי לזוכין מן ההפקר ושפיר דמי :

ד) **מה** שעמד על לשון הגר"א ז"ל בא"ח (סי' שפ"ב סק"י) שא"ל כתיבת שטר מדשוכרין בשבת והקשה מע"כ דהא ר"ח ס"ל שצריך שטר, וס"ל ששוכרין בשבת, באמת זה לשונו של הגר"א וכן הוכיחו מדשוכרין בשבת והכונה דעיקר הראיה דר"ח ס"ל שצריך שטר מהא דצריך שכירות בריאה (עירובין דף סב) ופי' הגמ' דהיינו במוהרקי ואברגוני וכתבו התוס' בד"ה מוהרקי פירוש מוהרקי כתיבה וחותמות וזה כוונת הגר"א מהא דשוכרין בשבת ש"מ שאין זה פירושו של מוהרקי אלא כפי' השני של התוס' שמוהרקי ואברגוני כמו בנין וממילא ליכא קושיא מר"ח אר"ח :

ה) **מה** שהוכיח במרדכי פ' גה"נ דאפיית חמץ בתנור אחד עם מצה אין איסור מלחמי תודה שנאפין חמץ ומצה כאחד וכ' מעכ"ה שיחי' שלא הבין כלל וכלל ראיתו, וכוונת מע"כ שיחי' דשאני לחמי תודה דהחמץ היתה בפ"ע ומצה בפ"ע אבל בפסח הרי חמץ אסור, מיהו יש ליישב, דאע"ג דהחמץ בפ"ע הוא היתר ומצה כמו מצה מכ"מ שיהא בלוע חמץ במצה הרי אינו מצה אע"כ דבלוע לא חשיב ומש"ה כמי גבי פסח מותר דלא חיישינן לבלוע. אמנם עוד יש לדחות הוכחת המרדכי דבאיסור בלוע לא דמי היכא דהתירא בלע להיכא דאיסורא בלע כדאיתא בע"ג (דף עו) הכא התירא בלע הכא איסורא בלע ועיין שם בפרש"י ד"ה לעולם וז"ל לא חמיר איסורא שכשנעשה נותר לא הוי איסור בעיניה שבתוך דופני הכלי היה בלוע ומעולם לא הוכר איסורא אלמא בהדיא דיש חילוק בין היתר בלע לאיסור בלע, מיהו כבר חקרו הראשונים ז"ל אי חמץ מקרי איסורא משום דשם חמץ עלה, ועיין מש"כ בהע"ש (שאילה קל"ז אות ה') ואכמ"ל, הנני העמוס בעבודה :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כח

חקירה בענין חטים מחומצים.

בשנת תרכ"ד רבו גשמים בעת הקציר ע"כ בהגיע פסח תרכ"ה היו כמה מקומות ועיירות קטנות אשר רובי חטים שבסביבותיהן היה מלוי חטים מלוממים והרבה היה פחות משמים, ונשאלתי מרב א' מה לעשות בעיר אשר יוכל להיות שישארו בלי מצה :

והנה חטים מלוממים חמץ גמור הוא כמש"כ הב"י (סי' תס"ז) בשם סמ"ק שכתב בשם רבינו יחיאל וגרע מחטים מבוקעים שמפקפק הרא"ש בפ' כל שעה (סי' כ"ה) בנמצא בעיסה לומר שאינו חמץ גמור והביא ראיה מדר"י דאמר שורה בחומץ וחומץ לומתן אלמא דלאו חמץ גמור הוא אבל מלוממים אין חולק שזה חמץ גמור. והנראה שלמדו הראשונים ז"ל מדאיתא בפסחים (דף לב א') אבל המפריש תרומת חמץ אינה קדושה ומפרש הגמ' (דף לג) באחמין במחובר ומדתני אינה קדושה מבואר שבברור לא חל עליו שם תרומה וע"כ מיירי שידוע שהוא חמץ וא"א לעמוד על הברור בנתבקעו אלא א"כ נימא בלמחו וקים להו דא"א לצמוח אלא א"כ נתרככו ונחמצו, איך שהוא חמץ גמור הוא :

וראיתי הוראה להיתר בחיי אדם (כלל קכ"ה) להוסיף חטים או שעורים ואין בזה משום בטול איסור וכ' דאף על גב דהרשב"א כתב דאסור להוסיף והביאו המג"א (סוף סימן תמ"ז) אולם הרשב"א לטעמיה אזיל דס"ל דחמץ לפני זמנו מקרי ג"כ איסורא לענין הגעלה וליבון, וכבר יש מחלוקת הראשונים ז"ל בזה ושארי פוסקים דס"ל דגם חמץ לפני זמנו מקרי ג"כ התירא כמו שארי התירים עיין מג"א (סימן תמ"ז ס"ק כ"ד ובסימן תנ"א סקי"א) דהמקילין בליבון קל ואינם צריכין שיהא ניצוצות ניתזין ס"ל דגם חמץ מקרי התירא בלע וא"כ לדידהו מותרים להוסיף ולבטל והמצאה זו כתב ג"כ החק יעקב (בסי' תמ"ז ס"ק ט"ז), וכתב בזה"ל וכתבו האחרונים דאפילו לכתחילה מותר להרבות עליו ולבטלו כו' ועיין לעיל (סי' תנ"א) אי אמרינן גבי חמץ כיון דשמי' עליו כשעת איסורא דמי או לא עכ"ל מוכח מדבריו ג"כ דתליא הך דינא אם מותר להוסיף ולבטל בהאי פלוגתא אם חמץ קודם זמן איסורא מקרי שמו עליו או לא :

אך בעניי לא נראה לי כלל המצאה זו לעקור דעת כל הראשונים שפשוט בעיניהם דאסור לבטל, הן המה מהר"ם מרוטנבורג שהוא בתשובת רשב"א (סי' תתל"א), והטור שהיקל (בסי' תנ"ג) לטחון ולבטל סיים הטעם משום שאינו מכוין לבטל ויבואר להלן ובזה הוא שחולק על הרשב"א ומהר"מ הנ"ל אבל להוסיף לא עלה על הדעת ובפי' כתב (בסי' תמ"ב ובסי' תמ"ז) שאפשר לבטל כדי לשהות והוא מדברי הרא"ש ריש פ' כ"ש לענין אלמד"י שנקרא מוריים שהביא בשם יש מי שאומרים חדא שהחמץ ע"י תערובות וכו' ע"ש, אך גם בזה כתב הרא"ש בשם רבותא דאסור לבטולי ולשהויי, אבל לבטולי כדי לאכול לא עלה על דעת אחד מן הראשונים ז"ל דשרי תדע שאינו דומה איסור ביטול להגעלה שהרי אין לך קיל בהגעלה כתרומה דמהני הגעלה ג"פ לכלי חרס ולשיטת הרמב"ם ז"ל הל' תרומות (פט"ו הי"ט) אינו צריך אלא שיטוף וטעמו ונמוקו מבואר בהע"ש (סי' קל"ז אות י"ז) (ע"ש שיישבתי שיטת הרמב"ם מהשגת הראב"ד שהשיג שטעות הוא והראיתי בעז"ה הוכחה לדינו מסוגית הש"ס זבחים (דף לו ע"ש) ומ"מ תנן בסוף פ"ה ממס' תרומות דהמוסיף כדי לבטל בשוגג מותר ובמזיד אסור. ובאמת איתא בירושלמי שם דר' יוחנן אמר כל האיסורים שבתורה רבה עליהם שוגג מותר מזיד אסור. ומקשה בירושלמי הא מתניתין היא ומשני דמתניתין בתרומה וקמ"ל דה"ה כל האיסורין, מבואר דתרומה קיל מכל האיסורין גם לענין ביטול, ומכ"מ במזיד אסור. מכש"כ בחמץ דלא הקילו בהגעלה זולת בליבון פשיטא דאסור לבטל במזיד ואם ביטל אסור בדיעבד :

והנה הט"ז שם (בסי' תמ"ז סק"ה) פסק ג"כ דמותר להוסיף ולבטל קודם פסח ורמז להראיה שהביא לזה (בסי' תרכ"ו סק"ב) מהא דשרי לבטל סכך פסול קודם החג כדי לתקן הסוכה כיון שאז אינו אסור עדיין ע"ש, ואני אומר דאפילו לדעת המרדכי הארוך ואגודה שכתבו הכי א"א ללמוד אלא לענין שמורה באם צריך לבטל אינו משומר במשומר אבל לבטל איסור בהיתר זה לא שמענו. ואף כי כל הראשונים ז"ל תפו בחד רוקא לאסור לבטל וחלילה להקל (מלילת הג' שבת ל"ט: נדה דמ"ב) :

אבל זה לשון השו"ע (סי' תס"ז ס"ב) שנה שרבו גשמים וירדו על ערימות שבשדה עד שהיו קלת מהשבלים שעל הערימות מעלים למחים אין חוששין לשתם חטים של אותה שנה עכ"ל, ומשמעות לשון השו"ע אין חוששין היינו שא"ל לבדוק כלל כמו הא דאיתא בחולין (דף ד) לעלופי לא חיישינן (ובדף כא) כמה אין חוששין גבי הניח בהמה למעלה ומצאה למטה וכן גבי זכרים המנגחים זא"ז דפי' אין חוששין וא"ל בדיקה כלל, והא דאיתא ברמ"א (סי' תנ"ג סעיף ג') שצריך לבדוק מיירי ברואה שיש שם מלוממים אבל בסתמא אין צריך לבדוק, אבל בח"א שם כ' בפשיטות דיש לבדוק אם הוא פחות משמים. והא דכתב המחבר אין חוששין פי' הח"א אין חוששין היינו החטים שבודאי אינם מלוממים, אין לחוש שמא נתחמצו אלא שמכ"מ לא הגיעו לידי למיחה זה פי' הח"א, ולכאורה הדין עמו דאע"ג דרוב החטים אינם מלוממים וגם יש להם חזקת כשרות מכ"מ הרי הוי מיעוט המלוי ויש לחוש מדרבנן כמו בדיקת הרואה :

אבל כד דייקת א"א לפרש הכי לשון השו"ע שמקורו משו"ת הרשב"א שהביא הב"י שם והרי הרשב"א ס"ל (בסי' תפ"ה) דנוהגין כדעת הראשונים דס"ל דחוזר וניעור וא"כ אפי' הוא פחות משמים לא מהני ביטול וטחינה וגם עיקר היתר הטחינה שכתב הטור יבואר להלן בשם תשובת הרשב"א (סי' תס"ג) דלית ליה כלל אפילו באופן דאינו אסור במשהו כמו לאכילת שם שעות מכ"מ אסור לכתחילה לבטל ולפי"ז כיון דביטול לא מהני וא"כ אי נימא דצריך בדיקה לא מהני כי אם לבדוק כל

חטה

חטה וחטה בפ"ע והו דבר שא"א כמעט והיינו לשון תשובת הרשב"א שהביא הב"י שאלה בשנה זו שעברה רבו גשמים ונפלו על הערימות שבשדות כו', תשובה, מסתברא שאין לחוש לחטים של אותה שנה שאם אי אתה אומר כן לחם לא נאכל בפסח כי אין שנה שלא ירדו גשמים על הערימות אלא שד"ת הולכין אחר הרוב ואין הרוב מחמילים כו' והכוונה דל"מ באותה שנה שרבו גשמים אין תקנה לאכול לחם, אפילו בכל שנה נמי א"א שלא ירדו כלל גשמים על הערימות ונמצא יש חטה אחת בתוך הכרי וא"פ א"א לבטל ולטחון ומכש"כ אי חוזר וניעור, אלא צריך לסמוך על ד"ת והוי כהא דתנן בפ"א דפסחים (ד"ט) אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית מחדר לחדר דא"כ מחצר לחצר אין לדבר סוף דפירושו אפילו מצד הדין היה לנו לחוש מבית לבית והיה אפשר להעמיד הרבה אנשים על כל חדר וחדר בפ"ע ולא יהא חשש שמא גיררה חולדה מבית שאינו בדוק לבדוק אבל א"כ תיחוש אפילו מעיר לעיר מחצר לחצר והוא שא"א לתקן מש"ה סומכין על ד"ת ואוקמי על החזקה וה"נ אם ניחוש למעוט המצוי לא נאכל לחם בפסח לעולם אלא שיש לסמוך על הרוב וחזקה א"כ בשנה שרבו גשמים יש לנו לסמוך על ד"ת ובלא בדיקה כשר לטחון, והוי כמו שכתב רמ"א יו"ד (בסי' ל"ג) לענין הלעטות דטוב יותר שלא לבדוק, אלא דשם יש איסור בהלעטה עצמה משא"כ כאן ודאי טוב יותר שלא לבדוק משלבדוק ולבטל בידים:

מיהו כ"ז לדעת הרשב"א דס"ל אסור לטחון ולבטל וא"כ אין לדבר סוף, מש"ה סמכינן ע"כ על רוב חטים וחזקת כפרות אבל לשיטת הטור (בסי' תמ"ז) דקסבר אינו חוזר וניעור וזה דעת המחבר (בסי' תמ"ז ס"ד) בדיעה הראשונה וגם כ' דשרי לטחון ולבטל אם הוא פחות מששים וא"כ יש עלה לבדוק בכל השנים, וא"כ בשנה שרבו גשמים לכאורה אסור לסמוך על חזקה וצריך לבדוק אם יש ששים או לא:

אבל מתחלה צריך להבין דברי הטור דלהכי שרי לטחון משום שאינו מכוין לבטל והאחרונים הביאו כמשמעו משום דאורחיה לטחון גם בלי ביטול איסורא דחטים צריך לטחון וא"א בלאו הכי מש"ה שרי אף אם ביטל בהם במזיד עיין ט"ז (סי' תמג סק"ב) ובמג"א (סי' תמ"ז ס"ק מ"ה) והכי הבינו הש"ך והט"ז יו"ד (סי' פ"ד) הא דשרי לסנן דבש ע"י שיבטל אע"ג שיתנו היפחושים טעם אלא משום שאינו מכוין כי אם לסנן, ולא לבטל, וכן איתא שם בחטים מתולעים שהתיר בתה"ד לטחון באפרכסת משום שדרך התולע לנאת לקול הטחנה ואע"ג שאפשר שלא יצא התולע מכ"מ הוא אינו מכוין לכך, ומזה הלשון למד הש"ך (בס"ק מ') דאפילו ברחים של יד שרי משום שאינו מכוין לבטל, ועיין ט"ז (בסי' קל"ז) שחלק בין אפשר ללא אפשר ובאמת משמע הכי לשון רש"י גיטין (דף נד ב') ובלבד שלא יתכוין ללקט בכוונת ביטול משמע דכל היכא דאינו מכוין לבטל האיסור לא מיקרי מבטל איסורו, ובירושלמי מפרש הכי טעמא דר' יוסי דאמר אף מתכוין ללקוט משום שהרואה אומר לטחון הוא צריך ואינו לוקט כדי לבטל ומש"ה שרי, אבל כבר תמה ט"ז הגרע"א בשו"ת (סי' ע"ז) שהרי בע"ח שאין בטלים אסור ליקח א' ולשחוט אע"ג שגם בלא ביטול צריך לשחוט וכן בפלוע הרמונים דמודו כו"ע דבמזיד לא יעלו ולא אמרינן דהא בלא ביטול צריך לפלעם ובאמת הא בתרומה תנן במסכת תרומות (משנה ט') סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה וא"פ נפלו שם עוד חולין אם שוגג מותר ואם מזיד אסור מבואר דוקא שוגג ולא דתלוי במתכוין לבטל, או אינו מכוין ורש"י בעצמו פי' בגיטין שם (בדף ה) יעלו הא דשוגג דלא נתכוין ללקט ע"מ לבטל דסבור שא"צ לבטל שכבר בטלו במחובר ע"פ, הרי דרק בכה"ג שאינו יודע כלל שיש בו שום איסור ולא במזיד אלא שאינו מכוין לבטל ומה שפרש"י בד"ה ובלבד בכוונת ביטול צריך לומר דר"ל שיודע שצריך לבטל ופל יודע שביטל מיקרי בזה כוונת ביטול והכי יש לפרש לשון הרמב"ם (המ"א פט"ז) יע"ש, והא דדבש שסינן בי"ד (סימן פד) הסביר הגאון רע"א ז"ל יפה שהרי עוסק להפריד ולא לערב ולבטל מש"ה אפילו בטל הטעם שרי והא דחטים המתולעים שם ודאי עיקר הישוב הוא משום דדרך התולע לצאת והוסיף דאפילו לא יספיק לצאת מכ"מ הוי הביטול דבר שאינו מתכוין ושרי, והכני מפרש בזה סוגיא דע"ז (דף סז) בנפל לתוך גריסין לוכנין והרתיחן נעשה כמו שהשביח ולבסוף פגם ואסור, והקשו התוס' שם כמה קושיות ויישבתי הכל בס"ד בהעמ"ש (סימן קכ"ח) אות ה' בס"ד:

וא"ב יש להבין דעת הטור שכ' משום שאינו מכוין מותר לבטל, ונראה דמקורו משו"ת הרא"ש שהביא הרשב"א (סי' תסג) שהביא הירושלמי תרומות (פ"ה) תני טוחן לכתחלה ומותר, הא מני ר' יוסי היא דאמר אף ילקט ויעלה בא' ומאתים אר"ז שכן דרך כהנים כו' פי' דר"ז חולק וסובר דת"ק מודה ג"כ בהא שהרי אם לא תתיר לישראל לטחון מכ"מ הרי הכהן יטחון ויהיה שרי גם לישראל, וממילא שרי גם לישראל לטחון, ופסק הרא"ש כר' זירא ובאמת לפי דאיתא בגיטין (דף נד) טעמא דר' יוסי שחזקה אין אדם אוסר את כרמו בשביל אילן א' וכיון דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, נמלא דר' יוסי מודה בחטים דכלה"כ [דנפילת איסור בהיתר שכיחא] דאסור לטחון וע"כ הא דבתרומה שרי הוא מטעמא דר' זירא ודברי הכל דהרי הכהן יטחון ומשום זה שרי גם לישראל, ומזה הורה הטור דה"ה בחטים שכשרין לחול, ואע"ג שלא תתיר לטחון לפסח, ממילא יהא מותר. משום שיטחון לחול מש"ה שרי לטחון גם לפסח, ומכ"מ דוקא באופן שאינו מכוין לבטל איסור דבתרומה ג"כ אפילו כהנים לא שרי לטחון כדי לבטל ולהאכיל תרומה לישראל אלא אם נתערב רשאין לטחון לעצמן וממילא שרי גם לישראל זהו כוונת הטור ועיין שו"ת הג' רע"א (סימן ע"ז) שנשאר בקושיא שהבין במפרשי הירושלמי שכן דרך כהנים כו' ר"ל דבל"ז צריך לטחון חטים והקשה יפה דא"כ לימא שכן דרך לטחון, אלא הפי' שכן יהיו טוחנים, לאחר שנתערב לעצמן מש"ה שרי גם לישראל, זהו פי' הגרע"א זצ"ל, וברור הוא, אלא שנתקשה לפי זה הפי' בטעמא דחטים מלומחים, ואני אומר דהוא הטעם שבתרומה משום דדרך לטחון לחול:

ואחר שכן נראה דמזה הטעם שרי לטחון בלא בדיקה, דהא תלמוד, דלעשות ספק דרבנן אסור כמו דאסור לבטל ומטעם א' שהרי יש היתר ברור לפנינו ואיך נוכל לעשותו ספק איסור והראיה דטעם א' לשניהם הוא מסוגיא דרים מסכת ביצה (דף ד ב') בדבר שיש לו מתירין דכשם שאינו בטל ה"נ ספק בדשיל"מ אסור ופירש"י משום דאדאכליה באיסוריה ניכליה בהיתרא, ומזה הטעם כש"כ לערב לכתחלה ולבטל דאסור וה"נ לעשות ספק שיהא כשר בדיעבד משום ספק דרבנן, ומעתה כשם דהטעם שכן דרך כהנים וכו' מועיל לבטל ולטחון ה"נ שרי מפני הטעם הזה לעשות ספק היינו לטחון ולא לבדוק שיהא כשר בדיעבד משום דעפ"י ד"ת יש להעמיד על חזקה, נמלא דלהטור והרא"ש א"צ לבדוק מן הדין אבל הרשב"א דס"ל דאסור לטחון כמש"כ בתשובתו להרא"ש (בסי' תסג) דזה הטעם שכן דרך כהנים כו' מקולי תרומה הוא משום שהחמירו במאה וא' יע"ש, ומש"ה בחמץ אסור לטחון היכא דצריך להוסיף עליהם עד ס', וממילא הוא מן הדין אסור בשנה שרבו גשמים לעשות ספק ולטחון בלי בדיקה, אבל להרשב"א שרי מטעם שאין לדבר סוף כמו שבארנו לעיל:

נמצא דבין להרשב"א ובין להרא"ש שרי לטחון בלי בדיקה ויותר טוב משנבדוק ולבטל בידים, ומכ"מ לנאת מחשש דנותן טעם כמש"כ הסמ"ק דחטים נמוחים וחמולים נותן טעם, מהראוי אם אפשר להוסיף כהוראת הח"א, אבל לא מן הדין, ויש לדעת דאחר הטחינה נשאר קמח מן המלומחין פחות משאין מלומחין ורחוק שיהיה כ"כ מלומחין שלא יהיה בקמח ששים, וא"כ ודאי מן הדין שרי לטחון בלי בדיקה ואף כי להוסיף ודאי אין מן הלורך, הכני העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כט

כבוד הרב וכו' בק"ק סלאדקאוואדנע.

ע"ד אשר עלה בדעתכו להתיר לעשות קמח פסח על הבייטלען של משי הישן, באשר החדש עולה לכמה מאות רובל, לא נראה בעיני לפרוץ המנהג שכתב הרמ"א (בסי' תנ"ח סי"ח) בלא

להשתמש בנפה ישנה והמג"א (בס"ק ל"ד) הוסיף באם אין נפה חדשה, מוטב שלא ירקדו הקמח כלל, מעתה אפילו אם נאחז בדעת הח"י (בס"ק כ"א) שחולק ע"ז מטעם דהא עינינו רואות דכל שלא ירקדו הקמח יש בו כמה חטים שבורים ונאסרה המצה או העיסה כמבואר (בסי' תס"ז) ונפה ישנה בדיעבד מהני בה שפשוף היטב והגעלה ע"ש, ולכן פסק דבשעת הדחק נכון לעשות כן לרקד ע"י נפה כזו ע"י שפשוף והגעלה אך זה דוקא בשעת הדחק דליכא רחיים אחר אבל בכ"ד אם נתיר בתחבולות מלחמתה של תורה הלא איכא כמה רחיים ונחבל מעשה ידיו של בעל אותו הרחיים כי כל עדת ישראל ילכו אחר הרחיים שיש בהם בייטיל חדש, כי בעניני פסח דכתיב ושמרתם את המצות ופי' הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ה הל"ט) כלומר הזהרו ושמרו אותה מכל צד חמוץ, ע"כ ישראל שומעים בעניני מצה להחמיר ולא להקל:

ומש"כ בשו"ת נחלת שבעה שמותר לטחון שלשים יום קודם הפסח בלי נקור הרחיים והובא בבאר היטב (בסי' תנג ס"ק יז) ומזה רצה מע"כ לדון שמותר לטחון בנפה ישנה קודם שלשים יום, הנה זה הספר אינו אצלי כעת, אכן יש לחקור הטעם מאין לנו להקל ולבטל לכתחלה קודם ל' יום, ונראה שהוא עפ"י הברייתא דתני' במס' תרומות (דף פה) והובא בר"ש שם מ"ט תני אף טוחן לכתחלה ומותר, אעפ"י שהוא מבטל תרומה בידים, והביא הר"ש שתי דעות בירושלמי מתניתין ר"י דאמר אף מתכוין ללקוט ויעלה באחד ומאתים [פי' ר' יוסי היא במשנה במס' ערלה (פ"א מ"ו) ר' יוסי אומר גבי נטיעה של ערלה שנתערבה בנטיעות אף יתכוין ללקוט ויעלה באחד ומאתים אע"ג דאסור לבטל במזיד מ"מ כיון שאינו מכוין לבטל אלא ללקוט וממילא הוא בטל מותר ה"נ הוא מכוין לטחון וממילא הוא מיבטל] א"ר זירא [חולק וס"ל דגם חכמים דר"י מודו] שכן דרך הכהנים שטוחנין מדומע [פי' שהרי הכהנים טוחנים בהיתר לעצמן ממילא מיבטל וכשר אף לישראל] והנה זה ההיתר יש בטחינה שלפני הפסח שהרי אפשר להשתמש בטחינה זו על ימי החול, ממילא מיבטל גם על פסח, אבל לתלמוד דידן ראוי לדעת שא"א לומר שהברייתא אתי' כר"י שהרי בגיטין (דף נד:) איתא מ"ט דר' יוסי חזקה אין אדם אוסר את כרמו בנטיעה אחת ופרש"י שם דכיון דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן וא"כ אין זה ההיתר בטחינת חטים שמדומע, וע"כ הטעם דהברייתא דתני טוחן לכתחלה ומותר הוא כדר"ז משום שכן דרך כהנים לטחון כו' וא"כ ה"ה בטחינה של חטים לפני הפסח, צריך להיות מותר, משום דראוי הוא בטחינה זו לימי החול, אבל זה אינו אלא לפני ל"י, שעיקר הטחינה אינו על פסח, נמצא טוחן בשביל חול, וממילא בטל ומותר גם לפסח, אבל בתוך ל"י שמתחיל לשם חג כדמוכח במשנה דסוכה (דף ט) לענין סוכה ישנה, וה"ה במצה כמש"כ התוס' שם בד"ה סוכה בשם הירושלמי מש"ה אסור לטחון ולבטל משהו חמץ:

מעתה נראה דזה אינו אלא בסתם טחינה דאפשר שטוחן לחול, אבל כשמנקרין הרחיים וטוחנין ביחוד לשם מצה על החג אסור לבטל משהו חמץ אפי' לפני ל"י, דהרי חזינן דטוחן לשם מצה ולא לימי החול, איך שהוא איני מסכים לצאת מהמנהג שלא להשתמש בנפה ישנה בשום אופן אכן מה שחושש לקמח פארשוועט הנקרא וואללעם, מחמת שהקמח יוצא מהבייטיל חם מאד אין בזה כלום, דבכל טחינה הקמח חם וכמבואר במחבר (בסי' תנג ס"ט) וז"ל לפי שהקמח בשעת טחינה רותח, ומפני זה צריך לטחון יום או יומים קודם האפיה, וגם יש הרבה קמח נגבלים מחמת הזיעה והוין כעיסה, ומ"מ אין בזה חשש חימוץ, דהזיעה הוא מי פירות ואין מחמיצין:

וע"ד אשר שאל אם רשאין לעשות ציגארין ופאפירא"סין ביד ביו"ט ולדבק הנייר הדק ברוק, ועלה על דעתו שמותר ביד כמו בענין ניפוץ הפשתן שעל הפתילה בשו"ע (סי' תקיד ס"י), במח"כ אין זה דמיון לניפוץ הפשתן, שאין בזה עשיית כלי חדשה, רק להסיר הפשתן שעומס האור ומש"ה אם נעשה בכלי הוי תיקוני מנא, ורק ביד שרי [ועיין בט"ז שם דגם בניפוץ חולק הרש"ל ובניפוץ דוקא להכיח היד עליו ולא לקחת בין אצבעותיו ע"ש] אבל לעשות מהנייר ציגארין הוי תיקוני מנא ממש וכמש"כ המג"א (סי' תק"ח סק"ב) בשם פירש"י אין פוצעין הקנה לתת קרוס שלו תחת הדג של האסכלא, דכל מידי דעביד להשתמש בו הוי תיקוני מנא, וזה ברור:

אחר כתבי הגיע לידי שו"ת כ"ש וראיתי שלא ביאר כ"כ טעם ההפרש בין קודס ל"י לתוך ל"י והנראה לי כתבתי, הנני העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ל

לכבוד הרב וכו' מו"ץ בק"ק פרילוקא:

אשר דרש ממני ע"ד בית הטוחנות של דאמפף אם כשר לטחון בהם חטי דפיסחא, האמת אגיד כי מעולם לא ראיתי בתי טוחנות כאלו וע"כ אף כי שמעתי בעלי תריסין מנגחין זא"ז בהלכה זו, אבל אני תמונה של החשש לא ראיתי זולת קול, וגם הספרים שמדברים בזה הענין אין עמדי ע"כ לא אוכל לחוות דעתי הדלה בזה באופן שיהא אצלי ברור כאחותי וכדאיתא במס' סנהדרין (דף ז:):

אך ראיתי מה שכ' מע"כ נ"י בזה"ל וקשה מאד להתיר הרצועה בכל מקום ובכל אדם, מבואר שגם מע"כ אינו רואה חשש חימוץ בזה, אלא נדרש בזה הרחיים שמירה מעולה יותר מאחרי בתי טוחנות וע"כ מצא מקום לחלק בין מקום למקום ובין אדם לאדם, ואם כי אני לא ידעתי מדוע מסוגה זו מכל בתי טוחנות, הנני תולה החסרון כי מפני העדר ידיעתי בהליכות בתי טוחנות הללו ומע"כ יודע יותר ממני, בכ"ז אין דעתי נוחה לחלק בין מקום למקום, וכדאיתא בפסחים (דף לז׳) יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי ביתוס מותרין ודברים כאלו גורם למחלוקת כי אין דעות בני אדם שוות וברוך חכם הרזים ית' ונמצא ש"ש מתחלל, ובאמת בכל בתי רחיים לרבים אין לסמוך על הבעלים שינקו כראוי וישמרו כהלכה ועל דברים הנעשים לרבים אין סומכין אלא על מי שמוחזק עפ"י ב"ד בכשרון דעת וכדאיתא בירושלמי דמאי והובא בתוספות יומא (דף ט), אבל ברבים אינו נאמן עד שיקבל עליו ברבים, וכן המנהג במדינה זו שב"ד או רב שבעיר שולחן איש אחד לבתי רחיים להכשיר ולסלק כל מכשול ולא לסמוך על בעל הרחיים ומשרתנו ומאחר שכן אם אפי' רחים של קיטור נדרש לשמירה מעולה יתירה מכל בתי טוחנות לא יפלא להושיב אדם מיוחד עפ"י ב"ד להשגיח ע"ז ושוב אין לחלק בין מקום למקום ובין אדם לאדם:

גם מש"כ מע"כ נ"י שיש במקומם הרבה בתי רחיים של סוסים כדי הצורך לפסח, כמדומה לי שהקמח היוצא מבתי רחיים פארשוועט טובים הרבה מבתי רחיים של סוסים וכבר אשתנו דרי ורוצים לשמור ביו"ט על לחם עוני כמצות של שלמה היינו סלת נקיה, וזכורני בימי חרפי מי שנזהר בשמורה היה קולר החטים לפני זמנם והיו המצות שחורות ועכשיו נשתנה הדבר וקוצרים בזמנם ורק בשמור יפה שלא יפלו גשמים עליהם מקצירה ואילך כדאיתא בפסחים (דף מ) כי מהפכינן כו' ע"ש בפרש"י:

וכלל גדול הוא בעסק שמורה שא"ל להזהר אלא כפי האפשר בשעת מעשה זו ואין אומרים שהיה לו לעשות בא"א ויהיה משומר ביותר וכדתנן במסכת פרה (פ"ד מ"ה) הממלא לו ולחטאת ממלא שלו תחלה כו' נותן שלו לאחוריו ושל חטאת לפניו, ואם נתן של חטאת לאחוריו פסול היו שניהם של חטאת נותן א' לפניו ואחד לאחוריו וכשר משום שאי אפשר באופן אחר הרי דנתינה מאחריו אינו משומר יפה מטומאה כמו משלפניו ובחטאת הא כתיב למשמרת למי נדה בעינן שיהא משומר ע"ל היותר מטומאה מ"מ אם רוצה למלאות שני הדליים לחטאת וא"א שיהיו שניהם לפניו מיקרי גם הא שלאחריו משומר כל צרכו, משום שאי אפשר באופן אחר ואין אומרים הרי הוא יכול למלאות דלי א' לעצמו והוא יהיה לאחריו והדלי עם מי חטאת יהיה לפניו אלא כיון שהוא רוצה למלאות שני דליים לחטאת מיקרי בזה האופן משומר יפה, והכי נמי גבי שמורה מן חשש חימוץ כל שאפשר לשמור יותר מחויב לשמור, ומזה הטעם איתא בירושלמי פסחים (פ"ג ה"א) ר' אבא מפקד לטחוניא

דלא ליתן קופיא אלין על אלין דלא לרתחא ויחמעין והיינו בשעה שמוביל שני שקים אחד של שמורה ואחד של חול, אבל בשעה דשני השקים שמורה אי אפשר שלא יתן זה על זה וכשר, שמ"מ הוא משומר כ"ל לפי מעשה זו והיינו דאיתא בשו"ע (סי' תנג ס"ז) בהג"ה וכן יזהר לכתחלה שלא להניח הרבה שקים זה על זה במקום שאפשר עכ"ל, ר"ל לאפוקי במקום שמוליכין הרבה שקים של קמח פסח וא"א שלא יניחו זע"ז אין לחוש בזה, ואין אומרים להוביל כל שק בפ"ע:

וה"נ בכ"ד מי שרוצה לאכול מצה מקמח יפה מרחים גדולים של דהמפף א"ל אלא להיות נזהר כ"ל באותו מקום של הטחינה, ועל רב שבעיר דכל מילי דמתא עליה רמיא להעמיד איש מוכשר להשגיח יפה כאשר יורהו הרב:

כ"ז הוא לענ"ד ולפי מיעוט ידיעתי כאשר הקדמתי בתחלה שאיני יודע בטיב הליכות בתי טוחנות של אש, אבל מע"כ יתיישב הרבה אם כדאי להחמיר על הרבים בזה וגם אולי יש מתירין, חלילה לעשות מחלוקת בשביל זה ולהוציא לעז שמאכילין חמץ ח"ו ועל כיוצא בזה איתא בב"ב (דע"ח א') באו חשבון באו ונחשב וכו' הפסד מצוה כנגד שכרה וכו':

וה' ישמור רגלינו מלכד בהוראה ולבבנו וראשנו מלהכשל בהליכות עולם עפ"י הוראה לחומרא וד"ת דרכיה דרכי נועם כתיב בה, הנני העמוס בעבודה רבה:

סימן לא

עוד בענין הנ"ל.

כבוד הרב וכו' מ' ברוך נ"י.

מה דבדק לן מר בדבר הרחים של קיטור אשר מכח מרוצות המכונות נמצא עיסה דבוקה בכל הליכות הקמח, ונסתפק מע"כ כ"י אם הזיעה הוא מהקמח עצמו, וא"כ הוא מי פירות וא"כ יש להזהר מללוש עם מים משום דבזה ממהר להחמיץ, או שהזיעה בא מחמת הפגשת אויר החם מן הקמח עם אויר הקר והוי תולדה לעלמא:

הנה ברחיים שלנו אינם של קיטור, ונמצא ג"כ במקום הגפה היינו הנקרא אללנ. פימעל הרבה לחלוחית מזיעה, והקמח סביב דפנות הכלי נעשית עיסה, ומעולם לא חששנו לזה, שאולי מתייבש ונשאר איזה פירור בקמח, שזה אינו אלא בנפלו מים שמחמיץ, משא"כ במי פירות אין לחוש בפרור כל שהוא שימהר להחמיץ העיסה בשעת לישה, ומש"כ בחק יעקב (סי' תסו סק"ז) גבי זיעת החומה, מסיק לבסוף דכל הני אף שאינו מי פירות ממש מ"מ ממהרין להחמיץ וכו', ואם נתייבש ונתערב אין ללוש בהם כו' היינו שנתערב הרבה ולא במעט כ"כ שנימא דלא מהני ריקוד תדע שהרי בל"ז יש בחיטים שמנונית שהן הן מי פירות ובפסחים (דף מח א') פליגי בשעור עיסה דחיטי ושערי דר"י בנו של ריב"ב א' בחיטי קבים ובשעורין ג' קבים רכ"א משום ר"א חלוף הדברים וכו', ומפרש בירושלמי פ' אלו עוברין בזה"ל אית תנויי תני בחיטין ג' קבין ובשעורין ד' קבין אית תנויי תני בחיטין ד"ק ובשעורין ג' קבין מ"ד בחיטין ג' קבין משום שיש בהם שמנונית, בשעורין ד' קבין שאין בהם שמנונית [כצ"ל ופירש משום שהחיטין יש בהם מי פירות וממהרין להחמיץ יותר מן השעורין] ומ"ד בחיטין ד' קבין דאינון קשין ובשעורין ג' קבין דאינון רטישין הא מיהא דמי פירות של החיטין ממהרין להחמיץ, מכ"מ בשעור קב אין לחוש משום שנילוש מהר, ואין כ"ש מי פירות שבהם ממהר להחמיץ וה"נ במתערב איזה פרור אין חשש כלל:

ולא ידעתי מה ראה מעכ"ת כ"י החסרון ברחיים של קיטור בזה יותר מברחיים של מים, ואם הוא חושש לזה העיסה אין עצה אם לא בלי פיטעל, אלא יהא הקמח יוצא ממקום הטחינה מיד לנוז עם הסובין, ומתקרר תומ"י אבל כבר המנהג שיהא הגפה היינו הפיטעל אצל הרחיים, אכן הא ודאי שצריך לעשות פיטעל חדש, בשביל שא"א לקנח ולנקות אותו מקמח לתוהה אבל הכלי של עץ והילקוטין של ברזל וכדומה אפשר לנקות היטב, ומה שהביא מע"כ בשם המג"א (בסי' תסו סק"ה) דלחלוחית מים שקבל העץ בעודו מחובר מיקרי מים ומחמיץ ודאי תמוה ממשנה דמכשירין (פ"ד משנה י') דשם מבואר דמים היוצא מן העץ הם מי פירות וכמש"כ הח"י בשם הר"ש בסק"ח. ומש"ש מעכ"ת דכעין זה איתא בכלים (פ"ט מ"ו) בגפת חדשה שהוסק בהם התנור בתוך י"ב חודש טמא, ע"ש אינו ענין לכאן דשם השמן שבגפת הוא המכשיר (אע"ג שאינו מחמיץ) משא"כ הדומה למים כל שאינו מכשיר אינו מחמיץ, ולא שייך לומר בזה איסור מטומאה לא ילפינן ובפי' כתב הר"ש שם בזה"ל מים היוצאין מן העץ לאין כמי פירות חשיבי לכל דבר ע"ש ואין לפקפק בזה:

ומ"מ להרחיב דעת כת"ר כ"י יש לי להביא ראיה מה"ת שאין לך דבר שמחמיץ ואינו מכשיר, דקשה לי בדיוקא דקרא בפ' צו שבלחמי תודה דכתיב חלות מצות ורקיקי מצות וסלת מרבכת, ולא פי' הכתוב שיהא מצות והישוב ע"ז פשוט דאחר שהיא רבוכה היינו חלוטה כ"ל שא"א לבוא לידי חימוץ ומש"ה לא כתיב גבי מנחת חביתין שיהא מצה, אבל קשה עדיין הרי בפ' תצוה גבי מילואים כתיב בשלשתן מצות אע"ג שהיה א' מהן רבוכה כדתנן בפ' התודה, וצ"ל דמכ"מ נצרך הכתוב להזהיר שיהיה מצות, ולא יהא הקמח מחומץ לפני הלישה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה אמאי לא כתיב בתודה ברבוכה מצות, אלא כ"ל דבמנחות היו מוזהרין שלא להכשיר החיטים והקמח לפני לישה, משום שמירה מטומאה כמו באתרוג של תרומה שאין נוטלין משום שמכשירה וה"ה קדשים, ומזה הטעם איתא בפסחים (דף לו) דחיטים של מנחות אין לותתים אותם, ולא משום חשש חימוץ דא"כ קשה דהרי אפי' חיטי דפסחא איכא מ"ד דשרי ללתות וכבר הקשה המהרש"א, אלא שאני מנחות שאין לותתין משום מצות שמורה מטומאה, ומ"מ מקשה הגמרא מהא דלשין בפושרין דמה לי שמירה דחמוץ משמירה דטומאה:

ואחר שכן מיושב שפיר דבמלואים שהיה לפני ר"ח ניסן שבו נאמרו פ' טומאה כדאיתא בגיטין (דף ס) כפי' התוס' בפ' טמאים, וא"כ לא הוזהרו עדיין על הטומאה והיה אפשר שיהא החיטין לתותין מש"ה כתיב גם ברבוכה מצות, דאף משום חשש טומאה היה מותר ללתות, אבל משום דצריך להיות מצה אסור ללתות, אבל בס' ויקרא שנאמרה אחר שהוקם המשכן, והוזהרו על הטומאה ולא היה אפשר להביא מנחות מחיטין לתותות מחשש שהוכשרו לטומאה ומשום זה א"ל התורה לכתוב מצות דלא יביא מחיטין לתותות דזה ידעינן בלא מצות ואי משום דיזהרו מחימוץ בשעת לישה זה ג"כ א"א דרבוכה היינו חלוטה אינו נעשה חמץ, מש"ה א"ל לכתוב מצות:

אחר כ"ז הרי מוכח דא"א לבוא לידי חמוץ באיזה משקה שאינו מכשיר דאלת"ה עדיין היה נצרך להזהיר שיהא הרבוכה מצות לאשמועינן שיזהר מחימוץ קודם לישה אף מאיזה משקין שאינן מכשירין ואפ"ה נצרך להזהר מפני חשש חימוץ אע"כ דהא בהא תליא דכל משקה שאינו מכשיר אינו מחמיץ, הנני העמוס בעבודה:

סימן לב

לכבוד הרב וכו' מהר"ש הכהן מו"ץ בווילנא.

אחדש"ש כתר"ה באהבה הנני בא ע"ד מעכ"ה מה שהעיר על דברי בהעמ"ד (בס' שמות י"ב מקרא ח') מה שכתבתי לתרץ השינוי דבפסח מצרים כתיב צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו ובפ' בהעלתך כתיב באכילת פסח שני על מצות ומררים יאכלהו וכתבתי ליישב דבפסח מצרים מצות אכילת פסח ומצות אכילת מצה שניהן שוין במצוה ורק המרור טפל להם, ומכאן למדנו דאף בפסח דורות ג"כ כשר בדיעבד בלי כריכה כדאיתא שם בערבי פסחים יכול יהא כורכן בב"א ואוכלן כדרך שהלל אוכלן ת"ל ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות משמע דשניהם שוין, ובפסח שני הפסח הוא עיקר המצוה, ומצות ומרורים טפלים לו, ועיקר הלימוד הוא מדכתיב על מצות ומרורים, ומשמעות על, הוא שגבוה מהם במעלה, ומש"ה בהא דהלל היה כורך מצה ומרור, מייתי הקרא

דבהעלתך

דהשתא ולא הקרא דפ' בא דקדים, אלא עיקר ההוכחה מדכתיב על מצות ומרורים משמע שהם טפלים לו, לכך היה צורך ביחד אבל גבי פסח מצרים ודאי דמצות אכילת מצה שוה לאכילת פסח והוכיח מעצמו מדעת הגאון ח"ס זצ"ל בתשובה (סי' קמ) דלמד מיאכלהו דקאי על שני אלו היינו על מרורים יאכלו שני אלו של פסח ומצה, ולא מעל, כפי שכתבתי, לא הבנתי דברי מע"כ נ"י, הלא להיפוך מבואר דאי נימא דהגאון היה מפרש ככת"ר נ"י אין מובן היטב דלכך שינה הכתוב משום דכאן הוא שני טפלים מבטלים, ומש"ה הביא · הלל הקרא דפ' בהעלתך לאשמועינן רבותא דאפי' ב' טפלים היינו מצה ומרור, אינם מבטלים כזית א' של פסח שהוא עיקר טפי, דמצות אינם מבטלים זא"ז ובפסח מצרים ליכא רק טפל אחד, דהיינו מרור, אבל מצה ופסח שניהם עיקרים הם ואי נימא דכונתו ללמד מיאכלהו והלא בשני הכתובים כתיב יאכלהו אלא כמש"כ דעיקר הלימוד הוא מעל ובפ"מ לא היה צריכה אלא פסח ומרור ומצה נאכל בפ"ע, וגם הרמב"ם (בה' חו"מ פ"ח) דכתב דצריכה הוא מצה ומרור ולא פסח ע"כ הבין כמש"כ דעיקר הלימוד הוא מעל דמדכתיב על מצות ומרורים ומפרש דהלשון על שיהא במעלה על שניהם ובפ"מ הי' ניכר הטפלות של המרור באופן אחר וכמשמעו דפסח ומצה אכלו כל הסעודה כמש"כ בביאור שני פעמים ואכלו יאכלהו, שהרי לא היה חגיגה ומרור לא היה אלא מעט, אבל בפסח דורות דכתיב על מצות ומרורים הטפלות היה ניכר במה שהיה המצוה לאכול פסח בפ"ע ומצה ומרור יחד דאע"ג דמזה אנו למדין דמצות אינן מבטלין זא"ז, מ"מ יותר טוב שלא לבטל, וימלא פיהו כל המצוה בפ"ע לולי שהמצוה לעשות הפסח לעיקר המצוה ומצה ומרור לטפלים:

ולדידן הפי' כמשמעו על בסמוך מקום ולא בכל מקום מתפרש באופן אחד והרבה ענינים בתורה מתפרשים בשנוי משמעות, וכמו לפני ה' דפעם הוא לפני ה' ממש בהיכל ופעם הוא בשער ניקנור כמו לפני ה' דסוטה ועוד הרבה ואין מפרשין לחכם כמי"ב והכל לפי הקבלה ודעת חז"ל:

מה שדחה מע"כ נ"י את דברי במש"כ שם בהעמ"ד דבמצרים היה הסיפור גם על פסח גם על מצה ודחה מע"כ נ"י כי באמת לא נזכר שם סיפור והגדה כלל, אע"ג דיש הוכחה לדברי דגם בפ"מ היו מספרים מענין הנס, דאל"כ אמאי לא נזכר במשנה דמה פסח מצרים לפסח דורות, מ"מ נראין דברי כתר"ה נ"י, והגהתי ··· בתומש שלי בזה"ל מש"ה היתה המצוה שיהא נדבר לדורות בשני הענינים, היינו בזמן הפסח יהיה המצוה של הגדה עליו ובזמן שאין פסח יהיו עונין על המצה דברים הרבה של בחפזון שע"ז מרומז המצה והקב"ה מגיד מראשית אחרית ית' שמו ויתעלה ומש"ה כתיבי בתורה כל אחד בפני עצמו ואכלו את הבשר ללי אש ומצות משום דשוין הם לענין הגדה, דבזמן שאין פסח מצות ההגדה על המצות:

וזה רמזה התורה לדעתי, וכל ענין הספור אע"ג שאין לה שיעור ויוצאין במקרא אחד שהביא ר"ג במשנה מ"מ כל המרבה לספר ה"ז משובח, וה"ז כמו מצוה של שמחה בחג לדעת הרמב"ם דאפי' בלא חגיגה הוא מה"ת, ויוצאין בשעה אחת ומ"מ כל המקיים יותר ה"ז בכלל מ"ע של ושמחת וכן בחגיגה שיוצאין בשיעור של המשנה ומ"מ אם מביא יותר, ה"ז בכלל מצות חגיגה ודוחה יו"ט כמש"כ התוס' חגיגה (דף ח) בד"ה חוזר וניעור בשם הירושלמי וייט"ב נא לראות במש"כ בהעמ"ש (סי' נג אות ד) לענין ק"ש:

ובמש"ב דהמקרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון כו' מיירי בזה"ז והעיר מע"כ דהא לא תאכל עליו קאי על הפסח ידעתי ידידי דעליו בזמן דאיכא פסח מיירי אבל לחם עוני בזה"ז הוא דוקא, וכך הוא דרך משנה תורה דמתפרש מקרא אחד בשני אופנים, ועי' מש"כ בס' דברים (י"ח מקרא ה' ובכ"מ), וכך מתפרש מקרא זה שבעת ימים תאכל עליו היינו עם הפסח לחם עוני בלי פסח וע"ז קאי כי בחפזון וגו', ודברי אחיו הגאון זצ"ל קרובים לדברי, אלא כמו שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד כך אין שני חכמים מכוונים לגמרי, אבל הכוונה העיקרית אחד דבזמן לחם עוני, היינו שאין פסח עמו כתיב כי בחפזון, והיודע לדרוש יבין הטעם ויפרש יותר למצוה של הגדה שאין לה שיעור בזה הלילה כמו שבארנו לעיל, וגם בחומש שמות בפרשת בא (סי' יב מקרא י"ח) בראשון בארבעה עשר וגו' תאכלו מצות וגו' דהך תאכלו מצות הי' צריך לכתוב בסוף הפסוק עד יום האחד ועשרים לחדש בערב תאכלו מצות ומדכתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות משמעו דזה יום הראשון מיוחד לאכילת מצה יותר מהימים שאחריו, ומכאן למדו חז"ל דלמצוה לדורות לילה הראשון חובה וענין המקרא דמזהיר באכילת מצה ולא חמץ, קמ"ל דאכילת מצה רשות, כמנא דראש המקרא מתפרש על שני אופנים היינו על תאכלו מצות למצוה דלילה הראשון חובה ועל סיפא דקרא עד יום האחד ועשרים לרשות ושלילת החמץ של כל שבעה, אלא דבמשנה תורה מצוי יותר מקראות כאלה, וכמש"כ בפתיחה לס' דברים במשמעות משנה תורה:

מה שכתב כתר"ה לפרש לשון המשנה של רג"א כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא, שלא בדוקא, ולדברי כתר"ה יוצאין בספור של המכות, ג"כ איני יודע מנלי' לכתר"ה נ"י הך מילתא, ולדעתי הדלה אינו כן אלא משמעות והגדת לבנך בעבור זה דכתיב בפסח דורות הוא בדוקא שנהיה אומרים סיבת מצוה זו של פסח משום ופסח ה' על הפתח, וכן במצה לפי דברינו בזה"ז המצוה בדוקא לומר הטעם של מצות המצה היינו שלא הספיק וכו' ובל"ז לא יצא ידי חובת ספור והגדת לבנך, והיינו דאי' (דף קטז:) דמצות אכילת מצה בזה"ז אי דאורייתא או דרבנן, והגדה בזה"ז מתלי בהדדי. ורגוי לדעת דכל מש"כ בפי' לחם עוני דקאי על זה"ז אינו אלא למאי דקיי"ל מצה בזה"ז דאורייתא וכן הגדה דדרשינן לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. אבל לראב"י דס"ל שהוא דרבנן ע"כ מפרש לחם עוני בע"א ושארי דרשות שבגמ' (דף לו) לחם עוני שמצוה בפרוסה, או שנאכל באנינות ועוד, והתורה מתפרשת בכמה פנים:

במה שכתבתי דעיקר הדבר הוא כסדר עולם דלא ניתן השבת במרה לקיים אלא הלימוד שידעו איך לשמור את השבת בעת שיהיו מצווים, בודאי הוא מוכרח מצד עצמו שהרי הלכתא רבתא לשבת, ואיך אפשר שיהיו מצווים לשמור שבת ולא ידעו מל"ט מלאכות ותולדותיהן, ויעברו על איסור כרת בשוגג בכל רגע, אלא ודאי לא איפקוד במרה אלא על להבא והיינו שנעלם מהם טעם דשני עמרים, ואלו כבר נצטוו לשמור את השבת בכל הלכותיו הי' להם לשאול את משה האיך נעשה בשבת מיד כאשר הגיד להם פ' המן, אלא כסבורים היו שלא יהיו מצווים אלא במתן תורה, וגם משה היה סבור הכי כמש"כ בביאור הפ' בס"ד ופליגי בגמ' אי איפקדו על תחומין במרה וא"כ נצטוו לשמור תחומין באלוש או שלא למדו דין תחומין עד בואם להר סיני, והענין של אלוש הוא ע"פ (ב"ר פרשה מ"ח) עה"פ לושי ועשי עגות ע"ש, זה הנראה לענ"ד:

בשולי המכתב

מה שמתגלגל מע"כ שבהערותיו לא בא לקנטרנו, חלילה חלילה לי להעלות על דעתי מחשבה פסולה כזאת על מע"כ נ"י ואדרבה יש לי שובע רצון מכל מי שבא לברר דברי ולנקות משגיאה המצוי גם בגדולים וטובים ממני, וגם אני הנני ממליץ ע"ז הענין פי' במקרא קהלת זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח יקר מחכמה מכבוד סכלות מעט שאין ביאור פשוט להתחברות הענינים וגם פי' יביע נעלם מענין, ואני מפרש יביע מלשון מדבר ומפרסם כמו יום ליום יביע אמר, ופי' דזבובי מות באמת מבאישים השמן מ"מ המה עושים ג"כ טובה להשמן במה שהמה מפרסמים שהוא שמן רוקח במה שרואים דזבובים מתקבלים לה, וכן סכלות מעט והוא איזה שגיאה אע"ג שמבאיש את הספר מ"מ בזה הוא מפרסם את טובו כי במה שמבקרים אותו ומוצאים את השגיאה מפרסם את החיבור כי טוב הוא יותר ומשום זה הוא יקר מחכמה ומכבוד, פי' דיש איזה ספר, מתפרסם מצד שמדבר באיזה חכמה ידועה ויש מתפרסם מכבוד היינו מחמת שנותנים כבוד להמחבר שגדול הוא בעיני הבריות, אבל יותר משניהם מתפרסם הספר ע"י סכלות מעט שמוצאים בו וזה אות שמעיינים בו ומפרסמים את טובו, וידוע שמחה לאיש במה שיודע שגדולים מעיינים בדבריו עד שהוא

דובב שפתי ישנים כלומר אפי' מתים שאינם מרגישים בשום הנאה גשמית או כבוד מ"מ שפתותיהם דובבות בהנאה כשאומרים בשמו דבר הלכה מכש"כ אדם חי שמרגיש בכל הנאה. ע"כ הנני מחזיק טובה למעכ"ה וכן לכל מי שהוא רואה ומביט בספרי העמק שאלה והעמק דבר, ובזכות זה המקום יהיה בעזרם, ויאירו דבריהם על פני דורם, כברכת ידידם העמוס בעבודה:

סימן לג

כבוד הרב וכו' אבד"ק זעמבראוו'ע.

א) **הביא** מה שחקר הגרע"א זצ"ל בכתביו (סי' קן) בהא"כ אי תליא בשוה פרוטה או בכזית ע"ש וכסבור מע"כ נ"י דדעת הג' ז"ל דבפחות מש"פ או כזית אינו אסור בהנאה כלל, מש"ה הקשה מה שהקשה, וחלילה לומר כן דפשיטא דכ"ש אסור בהנאה כמו כל תלי שיעור. אלא חקר הגאון לשיטת התוס' דלוקין על הה"כ וע"כ בעינן איזה שיעור כמו אכילה ובזה חקר איזה שיעור לוקה, אבל לענין איסורא פשיטא דאף בפחות מש"פ אסור. איברא לא אחדל מלחוות דעתי בחקירת הגרע"א ז"ל דשוה פרוטה לא נזכר כלל אלא במעילה דיש בה תשלומין עיין פסחים (דף לג), אבל בכל הה"כ אי נימא דגם בהא"כ שייך כזית וזהו שיטת התוס' או כדעת הרמב"ם שאין מלקות בהא"כ כלל, ומ"מ גם הרמב"ם מודה דמחלוקת הוא כמו שבארתי בס"ד בהעמק שאלה (סי' עה אות א'), ולמ"ד דלוקין על הה"כ ס"ל דלוקין על היתר אכילה ולא על אכילה עצמו דוקא כמו לחזקיה דאמר מנין לחמץ בפסח דאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהיה בו היתר אכילה וכפרש"י דסתם הנאה לידי אכילה הם באות שלוקחין בדמים דבר מאכל עכ"ל לוקין גם על הנאה דגם הנאה מיקרי היתר אכילה והשיעור בכזית, היינו דאפשר לקנות בהנאה זו דבר מאכל כזית וא"כ לפ"ז לוקין גם על ח"ש שהוא ג"כ בכלל לא יאכל חמץ, המביא לידי היתר אכילה, וכמש"כ הרמב"ם (בהל' חו"מ פ"א) האוכל חמץ עצמו בפסח כ"ש אסור מה"ת שנאמר לא יאכל חמץ ומבואר בשו"ת מהרלב"ח ובס' מעשה רוקח שהוא דרשה דחזקיה לא יאכל חמץ לא יהא בהן היתר אכילה וכשם דאנן קיי"ל דאין לוקין על היתר אכילה דח"ש ה"נ אין לוקין על הנאה וזהו שיטת הרמב"ם דאין לוקין על הה"כ, ולמ"ד דלוקין על הנאה והיינו היתר אכילה א"כ לוקין ג"כ על ח"ש זהו לדעת הרמב"ם וכמו שהארכנו בהע"ש שם, אבל דעת התוס' אינו כן, אלא על ח"ש אינו לוקה ועל הנאה לוקין והיינו בכזית כמו אכילה ולא נזכר כלל ש"פ בכל איסורי תורה רק לענין מעילה, ומה דפשיטא לי' להגרע"א ז"ל דאיסורי הנאה הוא בפרוטה נעלם ממני, מניין לי', ומה שהביא והוכיח הג' ראיה לדבריו מסוגיא דב"ק (דף מא) א"כ לכתוב רחמנא לא יהנה, ואי נימא דשיעורו בכזית דילמא מש"ה אפיק בלשון אכילה להורות דשיעורו בכזית, אע"כ דשיעורו בפרוטה, אמינא דגם לדעת הגאון ז"ל קשה שהרי מודה הגאון ז"ל דמ"מ אם אוכל חייב בכזית אע"ג שאין בו ש"פ והיינו מדכתיב לא יאכל וא"כ קשה אי כתיב לא יהנה ס"ד שאין באוכל ג"כ מלקות אלא בש"פ, אלא ודאי דעת התוס' דכמו דהלמ"מ דאכילה בכזית, כך אי כתיב לא יהנה אינו חייב אלא בכזית, תדע שהרי בכלה"כ ובשר בחלב דלא כתיב אכילה כלל מ"מ אין לוקין אלא בכזית ה"נ אי כתיב לא יהנה לא מחייב מלקות באכילה והנאה אלא בכזית זהו שיטת התוס':

ב) **מה** שחקר מר במותא שמונח במקוה אי המקוה מציל מטומאת נו"ז, אין בזה ספק כלל, כמבואר בנדרים (דף עה:) אמרו לי' לר"א ומה מקוה וכו' אין מציל על הטהורין מליטמא:

ג) **הביא** קושית הגרע"א ז"ל בכתבים (בסי' קפח) על פרש"י שלהי תמורה דהא דתנן כל הנשרפין לא יקברו משום חשש תקלה, והקשה הג' ז"ל תיפוק לן דכתיב בקרא מצות שריפה וסיים הג' הנ"ל בזה"ל, והרי אפי' לזרות לרוח ולהטיל לים הגדול דליכא חשש תקלה ג"כ אסור דמצותן דוקא בשריפה, ועל דברים אלו נתחבט מע"כ דילמא התם אסור משום דגם לבהמת הפקר ג"כ אסור כדאיתא בירושלמי, מש"ה אסור לזרות לרוח, ונכנס מע"כ בחקירה בזה הענין של הירושלמי, ובמח"כ לין בזה שום תפיסה על הגאון הנ"ל והרי אפי' להטיל לים המלח ששם אין שום בריה ג"כ אסור מפני שהתורה לותה לשרוף, וכל מה שכתב מעכ"ה בזה דלהכי לותה התורה לשרוף הוא דאחשבה אכילת כלבים, לא ניתן להאמר ואף לא לחשוב, ובאמת קושיא זו של הגאון ז"ל הובא גם בגליון הש"ס גם בתוס' רע"א על משניות שלהי מס' תמורה ולא נזכר דברים אלו אלא בקצור, הרי מצוה מה"ת לשרוף ולא צריך טעם כלל, והוא באמת קושיא חמורה מאד:

ולייישב פירש"י נ"ל דגם בלא זה קשה, אי הטעם דילמא אתי איגש ואשכח ואכיל א"כ כל הנקברין אמאי שרי ליקבר, וצ"ל כמש"כ התוס' בע"ג (דף סב:) ד"ה וליקבריגהו דבבשר ושער דאין דרך לקבור מוכחא מילתא וליכא למיחש וא"כ כל הנשרפין דמשנתנו אינו מזה הטעם דשם לא מוכחא מילתא כמו גבי תרומה טמאה וערלה וכלה"כ דאימור איגש גנב ואייתי קברי הכא כמו דאמרינן שם בע"ג וא"כ אף בלא טעמא דכל הנשרפין לא יקברו, אסור לקבור אלא גזה"כ דבשריפה, וע"כ נ"ל דרש"י רצה לכלול בכלל כל הנשרפין לא יקברו לבד המפורש במשנה מגזה"כ דבאלו לא הוצרך למתני כלל, אחרי דזיל קרי בי רב הוא, דמצוה בשריפה א"א לבטל מצות התורה, אלא משום חמץ בפסח לרבנן דאע"ג דמפרש הגמ' הא דתנן במתני' חמץ בפסח ישרף שהם לן תנא כר"י דישרף מה"ת היינו משום דתיבת ישרף מיותר שהרי קתני אלו הן הנשרפין אלא סתמא כר"י דישרף מה"ת, אבל הא ודאי גם לרבנן אינו מן הנקברין שהרי בכל המשניות סתם דחמץ ישרף כמש"כ הגר"א בחו"ח (ריש סי' תמח) דע"כ גם לחכמים עיקר בשריפה והיינו ג"כ משום דאסור לקבור דילמא אתי איגש משכח ואכיל וכדאיתא בע"ג שם גבי חיטי דאסורין בהנאה ובזה תנן כל הנשרפין לא יקברו, ומה שהקשו האחרונים האיך שרי לשרוף חמץ לרבנן הא יש לחוש דילמא יהנה מאפרן וכהא דתנן כל הנקברין לא ישרפו, לק"מ דדוקא הני שהתירו לקברם משום דלא חיים, דילמא אתי איגש משכח ואכיל אסור לשרוף משום היתר אפרן, אבל חמץ לרבנן שאסרו לקבור משום דילמא משכח איגש ואכיל מותר לשרוף ולא גזרו משום אפרן דזה החשש דאכילת בעין חמיר להו, וכיב"ז תנן התם דרש"א חולין שנשחטו בעזרה ישרפו והוא מדרבנן משום דמיחלפא בקדשים וכו' ותיקשי הא אסור לשרוף משום דלא ליתהני באפרן אלא ודאי גזרה דמחלפא חמור מגזרה וחשש דאפרן, ה"נ בחמץ לרבנן אסור לקבור משום דילמא משכח, והתירו לשרוף, דהחשש דילמא אתי למיכלי' חמיר להו, והוא בכלל כל הנשרפין לא יקברו, זהו הנלע"ד בישוב פירש"י, וה' יאיר עינינו לעמוד על דברי רבותינו הראשונים שמפיהם אנו חיים ונאור באור שבעתים. כנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לד

ב"ה, א' לסדר אשר ברכך ה' אלהיך, תרמ"ב, וולאזין.

כבוד הרב וכו' מ' זאב וואלף ברודנא נ"י.

מכתב מע"כ נ"י מפ' דברים הגיעני, ובאשר אין הדבר נחוץ דחיתי תשובה ע"ז מפני שארי ענינים ואחר עד עתה. ואשר דרש מעכ"ת נ"י אם המתבטל ברוב יש לו דין המבטל במתוסר מעשה או כוונה כמו לענין איסור שיש להמתבטל דין המבטל להיות כשר, ולייר מע"כ נ"י השאלה במצה שלא נאפה לשמה שנתערב במצות האפויות לשמה אם יוצאים י"ח בהם, או באזכרה שלא נתקדשה אם נתבטלה בשארי אזכרות להכשיר הס"ת:

והנה שני הציורים הללו אינן דומות כלל דזה פשוט דביטול במ"ע דומה לביטול באזהרה דל"ת, וכמו בכל כללי התורה כגון לענין מתעסק פירש"י בר"ה (דף כח) בד"ה מ"ד בו' שארי אף לענין חטאת כו', וכן יש עוד ענינים שאיני חפץ להאריך בזה מכש"כ לענין ביטול ברוב דעיקרו הוא מדכתיב אחרי רבים להטות כפרש"י חולין (דף לח) בד"ה דמדאורייתא ברובא בטיל ובנדה (דף מז) בד"ה חייבת בחלה וברא"ש פ' גה"נ, והאי קרא לא בקיע באזהרה

דל"ת כלל, ועיקרו הוא בדייכים וממילא הוא כן גם במ"ע דהיינו במ"ע דמלה שנתערבה ברוב כשרות תולין בכל מלה שהוא מן הרוב שנאפית לשמה ויוצאין בה י"ח, משא"כ באזכרה שנכתב שלא בהכשר, לא נעשית הש"ת בהכשר מעולם, ולא שייך בזה ביטול, ול"מ לשיטת הרשב"א שהובא ביו"ד (סי' צט) דאם נתבשלו כל החתיכות אסורין, שהרי מ"מ יש כאן חתיכה נבילה ונותנת טעם, א"כ ה"נ הרי יש בס"ת זו אזכרה שלא נתקדשה, ואין הס"ת בשלימות, אפי' לדעת הרא"ש דס"ל שנתהפך האיסור להיות היתר, מ"מ זה אינו אלא בתערובות שכל אחד כשר בפ"ע שתולין שהוא מן הרוב, ממילא אפי' ביחד ג"כ כשר, משא"כ בס"ת שיש בו אזכרה שלא נתקדשה לא שייך סברא זו, וה"ז גרוע מטומאת משא בנבילה שנתערבה שמודה הרא"ש דלא שייך בזה ביטול כמבואר ברא"ש פ' גה"נ, וזה פשוט:

אחר שכן אזיל מש"כ מע"כ נ"י בישוב הא דתנן המפרים מעות לנזירותו לא נהנין ול"מ שהוא משום דהמתבטל אינו בא בקדושת פה, והוי כמו אלר לדעת הרמב"ן ז"ל, ולפי מש"כ ליתא דתולין בכל אחד שהוא מן הרוב שנתקדש בפה, וגם בל"ז דברי מע"כ תמוהין שהרי תנן לא נהנין ולא מועלין אפי' הוציא כולן, וע"כ או כפי' התוס' שיכול להביא בכולן שלמים מכל המעות יביא שלמים לחוד וחטאת ועולה יביא ממעות אחרות, או כפי' המפרש בנזיר (דף כד:) משום דבכל מעה ומעה שלהן יכול להביא שלמים פי' וא"ל חילול כמו בהיו מפורשין ונתערבו, אלא יכול להביא מאיזה מעה שרוצה שלמים, נמלא שלא אחד מהם נתקדש בקדושת עולה וחטאת, עד שיפרים את חלק השלמים ויהי' הנשאר חטאת ועולה, ותדע דתניא שם בנזיר (דף כו:) אמר אלו לחטאת, והשאר לשאר נזירותו כו' והשאר יביא מהם חציו לעולה וחציו לשלמים ומועלין בכולן ואין מועלין במקצתן, ולפי' התוס' מתפרש כמשמעו שאינו יכול להביא מכל המעות שלמים דהוי להו כמפורשין ולפי' המפרש מחויב להבדיל חציו לעולה וחציו לשלמים ואז יקנה שלמים דהוי להו כחילול, אבל כ"ז שלא הפרים את העולה א"א לקנות שלמים, ומש"ה מועלין בכולן, ובזה מבואר דבפי' רש"י מעילה (דף יא) יש טה"ד, תחלה נ"ל כלומר דבכל מעה ומעה כו' כלשון המפרש בנזיר, ומהא דאיתא ומאי טעמא אזיל לקולא כו' עד סוף הדיבור, אינו מפרש"י אלא הגה"ה בטעות, ודברי הר"י אלפנדרי והמל"מ שהביא מע"כ נ"י במח"כ ליתא:

הא מיהא מזו המשנה דמעילה אין ענין לתערובות, שהרי אפי' לכתחילה מותר ליקח מעט מעות ולקנות שלמים אבל באופן שלכתחילה אסור התערובות ע"ז תנן שלהי מעילה נפלה פרוטה של הקדש בתוך כיסו או שאמר פרוטה בכים זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה מעל דברי ר"ע וחכ"א עד שיוציא את כל הכים, והנה התוס' שם בד"ה פרוטה הקשו על ר"ע תימא וליבטל האי פרוטה של הקדש כו' אבל על חכמים לשיטת הרשב"א לק"מ שהרי דומה לנתבשלו יחד עם הטריפה, ושיטת התוס' נראה כהרשב"א עיין בכורות (דף כב:) ד"ה נבילה כו' וי"ל דלענין אכילה כל משהו ומשהו כשנכנס לבית הבליעה קמא קמא בטיל כו', מבואר הא אם אכלם כאחת או שבשלם ביחד אסירי, אבל לשיטת הרא"ש קשה קושית התוס' גם על חכמים, דאחר שמה"ת רשאי להוציא כל פרוטה בפ"ע, אמאי מעל כשהוציא כל הכים, והכי הביא מרן הכ"מ הקו' על הפסק שהוא כחכמים, ובאמת גם התוס' כתבו שם בבכורות דטומאת משא אינו אלא מדרבנן, הרי כהרא"ש, והכי משמע מקושית התוס' ב"מ (דף ו:) ד"ה קפץ ע"ש:

איברא בישוב דברי התוס' נסתבך המל"מ שם הרבה, במש"כ דא"א לומר משום דבר שיל"מ דרבנן הוא, וא"כ כתבו אי נמי מטבע חשיב ולא בטיל, משמע דהא דחשיב לא בטיל הוא מדאורייתא ובאמת מפורש בגיטין (דף כד:) והא הכא דמדאורייתא חד בתרי בטיל ורבנן הוא דגזור, וע"ע בזבחים (דף עג) ובתוס' שם ובכ"מ, ויותר מזה קשה מש"כ הכ"מ הישוב משום דהוא דבר שיל"מ והלא מפורש בריש מ' ביצה דאינו אלא מדרבנן:

אבל מתחלה יש לדעת דאפי' אי מדרבנן לא בטיל ואסור להוציא, אפשר שחייב מעילה מה"ת דממילא הוא הקדש, ויותר מזה תנן במסכת שקלים (פ"ב) בני העיר שוקלין אחרים תחתיהם, ואי' בירושלמי שם שהוא משום תקנה, ומ"מ פליגי שם בירושלמי אי נפלה לתקלין חדתין או לעתיקין ולכאורה קשה האיך אפשר שיפול לתקלין חדתין ויהיו מקריבין ק"ל מהם והרי הוא חולין מה"ת, אלא כשם שב"ד יכולין להפקיר ולפטור ע"ז ממעשר כדאי' בירושלמי שם (פ"א) ומנין שפטור ממעשרות ה"נ יכולין להקדיש בע"כ וכש"כ הוא דלאחר דמדרבנן אסור ליהנות מהתערובות ממילא הבעלים מקדישים לגמרי, אלא שמ"מ לא עבדו חכמים כהקדש גמור שהרי אפשר לחלל אותה פרוטה במקום שהיא ויהיו הכל מותרין, אלא הוי מדרבנן כספק הקדש, מש"ה לר"ע דמחייב על ספק מעילות אשם תלוי מש"ה חייב המוציא פרוטה ראשונה דהוי כספק מה"ת, וחכמים לא מחייבי אשם עד שהוציא את הפרוטה של קודש בודאי:

ומעתה דברי הכ"מ מאירין שאסור משום דבר שיל"מ או משום שחשוב ואע"ג שהוא דרבנן מ"מ אותה פרוטה נעשה קודש מה"ת ע"פ הוראת חכמים כמש"כ, אלא שדברי התוס' עוד צריך ביאור אמאי לא נתיישב להו הטעם משום דהוי דבר שיל"מ. ונראה משום דהתוס' מפרשי בד"ה היו דמשנתנו איירי במטבעות שאינם שוות, וכבר כתבו בשבועות (דף מו) ד"ה במוענו דמטבעות שאינן שוין הוין שאינו מינו וא"כ ליכא חומר דבר שיל"מ. מיהו עיקר ההבדל בדבר שיל"מ בין מב"מ בין שא"מ לא שייך אלא במאכל שנתערב ונשתנה וכמש"כ בהעה"ש (סי' מז אות א') בס"ד, משא"כ במטבעות אין סברא לחלק בין במינו לשאינו מינו מש"ה כתבו אחר דדבר שיל"מ לא בטל הוא מדרבנן והם לא אמרו אלא במינו, משא"כ במטבעות שאינו מינו, וע' מש"כ בהעה"ש שם בהבנת דברי התוס' פסחים (דף כז:) בד"ה הקדש אבל הכ"מ מפרש משנתנו במטבעות שוות מש"ה ייטב משום דהוי דבר שיל"מ, או לדעת ר"א בבילה (דף לח) דאפילו מים ומלח בעיסה אסור משום דשיל"מ:

ממוצא דברינו יתיישב התוספתא שהביא מע"כ נ"י ופסקה הרמב"ם באומר אלו לחטאתי ואלו לעולתי ואלו לשלמי ונתערבו מועלין בכולן ומועלין במקצתן והטעם ברור דדמי שלמים בטל ברוב מה"ת, ולא אפקיעו רבנן הקדושה שמה"ת הכל קדשי קדשים הם:

ובזה מיושב הא שהקשו התוס' נזיר (דף כד:) בד"ה יפלו וה"ה דהוי מצי לאותובי והלא דמי שלמים מפורשין בהם שאינן כליל ואיך יפלו לנדבה, ולענ"ד לק"מ דעל שלמים לא קשה, אחר דמה"ת בטל ברוב, משא"כ דמי חטאת דלמיתה אזלי ומאיסי מש"ה לא בטלי וכדאיתא במ' תמורה ר"פ כל האסורין, דמשום דמאיסי לא בטלי הני דחשיבי, ולפי דברינו נתיישב תמיהת הפ"מ בשם הרי"ק בפשיטות, מ"מ יש מקום לקושיא, דבשלמא באין עלה לברר השלמים הרי נתבטלו ברוב ונעשו כולן עולות אבל כאן שיש עלה לחלל כמש"כ הרמב"ם שם וכילד יעשה יקח ג' בהמות כו' א"כ עוד לא נתבטל מעות שלמים, ושפיר יש מקום להקשות, אבל יותר מזה יש להקשות במש"כ הרמב"ם בה' מעילה (פ"ז ה"ו) אמר כים מכיסי הקדש ושור משורי הקדש מועלין בכולן ומועלין במקצתן, והרי ההקדש הוא מיעוט ונהי דלא בטיל ברוב חולין מחמת חשיבות או דבר שיל"מ, מ"מ אמאי מועלין במקצתן, ותו הא כים בכיסי היינו פרוטה בכים זה הקדש שהביא הרמב"ם שם דלא מעל עד שיוציא את כל הכים והאמאי כאן מעל במקצת, להכי נראה דפי' במקצתן מקצת מכל כים וכים או שנהנה משער של כל שור ושור וא"כ נהנה מן ההקדש בברור, ולא נימא דלא מעל עד שימעול בכל ההקדש כמו בפרוטה שנתערב בפרוטות דתנן עד שיוציא את כל הכים, קמ"ל דה"ה במקצתן, ונראה עוד פי' שור משורי הקדש, לא שאמר יהא הקדש דא"כ הגדול שבהם הקדש כמש"כ בה' מעה"ק (פ"ו) אלא שנתערב שור ידוע שהקדישו בין שוריו, ומיושב הכל בס"ד, ושלום. כנפש ידידו העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לה

חקירה בענין אם מותר לשחוט נבות ביו"ט.

הן המנהג פשוט שאין שוחטין בהמות ביו"ט וכ"כ בח"א, ונראה הטעם, משום שלפי מנהג מדינה זו ששוחטין נסות ונמכרין מיד הקצב לכל בני העיר וא"א להיות נמכר באופן שמבואר בגמ' ובש"ע, שלא יהא נזכר סכום מעות ומכש"כ שלא יביאו מעות ורק משכונות, וזה א"א אלא במעט קונים ע"כ נהגו שלא לשחוט כלל מ"מ כתב בח"א דבשעת הדחק וצורך גדול שוחטים. והנה בשנת תרמ"ז חל ערב שבועות בש"ק והחום היה גדול וא"א היה לשחוט בע"ש ויהיה מתקיים הבשר על החג וזהו ביטול מצות שמחת יו"ט שאין שמחה אלא בבשר כמש"כ הרמב"ם הלכות יו"ט (פ"ו) והובא במג"א (סי' תקכט) וא"כ היה ההכרח לשחוט באיזה מקומות ביו"ט ובאה השאלה איך לעשות בהיתר המכירה והקנין:

ונראה דשרי למכור ע"י עו"ג ולקנות ע"י עו"ג היינו שהעו"ג ישקול והעו"ג הקונה יקבל מעות ממקום שמונחים בבית ישראל ויקנה בשביל ישראל, וטעם ההיתר לכתחלה לעשות ע"י עו"ג, הוא משום שבות דשבות דמותר לכ"ע במקום מצוה כדקיי"ל (בסי' שז) ואין לדחות דלא דמי איסור דרבנן שלא נזכר בדברי קבלה למו"מ שאסור מדברי קבלה בס' נחמיה (יג) וחמור מאיסור דרבנן, אבל נראה דאיסור מו"מ באוכלין לצורך היום של שבת וי"ט אינו בכלל הכתוב בנחמי' אלא דברי חז"ל כמבואר בפרש"י ותוס' ביצה (דף לז·) על הא דתנן אין מקדישין כו' גזירה משום מו"מ, ופירש"י ז"ל ומו"מ אסיר משום ודבר דבר א"נ גזרה שמא יכתוב. ולכאורה קשה הא מפורש בנחמיה דאסור, ובאמת ודאי איסור קנין חמור מגזירה שמא יכתוב, הדע דבירושלמי יומא איתא על הא דתנן ומתקנין לו אשה אחרת והרי קונין לו קנין בשבת, ומשני אין שבות במקדש א"ר מנא הדא אמרת הלין דכנסין ארמלין צריך לכונסן מבע"י שלא יהא כקונה קנין בשבת והובא בתוס' שם, ולכאורה קשה מאי הדא אמרת וכי בלא זה לא ידענו הא דתנן אין מקדשין כו' (ביצה דף לו:) אלא ס"ד הא דאין מקדשין הוא משום שמא יכתוב כדאיתא בגמ' דילן וא"כ במילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן אבל משום קנין ליכא בקידושי אשה שאין גוף אשה נקנית כשפחה כדאי' בקידושין (דף ו) אשה דלא קני לה גופה וא"י משום דשייך בה איזה קנין בנכסיה מן האירוסין כמש"כ הר"ן ר"פ הכותב לענין פירות נכסיו וזה ודאי מקרי קנין וכדאי' בירושלמי כתובות (פ"א) לענין הא דאין נושאין בשבת משום דזוכה במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה ע"ז ס"ל לש"ס דילן דליכא איסור קנין אלא במכוין לקנות זה התפן מש"כ בשיאת אשה עיקר העסק הוא האשה ונכסים ממילא מיקני ולא איכפת לן משום קנין, ועוד הוספתי בזה בחיבורי העמ"ש (סי' כ"א אות ח' בס"ד):

הא מיהא מתפרש שפיר הירושלמי דס"ד דאין איסור בקידושי אשה אלא משום גזירה שמא יכתוב מש"ה לא גזרו במילתא דלא שכיחא אבל אחר שמקשה ולא נמלא כקונה קנין בשבת א"כ אפי' במילתא דלא שכיחא אסור מדברי קבלה וע"ז משני שאין איסור שבות במקדש שפיר אמר הדא אמרת הלין דכנסין ארמלין וכו' דלפי הטעם גזירה שמא יכתוב מותר כאן שהרי כנסין מבע"י וכבר נכתב הכתובה ואין מקום לגזור אבל משום קנין ודאי אסור, הרי חזינן דאיסור קנין בשבת חמור מגזירה שמא יכתוב וא"כ אמאי כתב רש"י הטעם דגזירה ולא כתב דאיסור קנין הוא מפורש בנחמיה אע"כ דאיסור שמא יכתוב אינו איסור קנין הכתוב בנחמיה דבדברי נחמיה לא כתיב אלא בקנין שאינו לצורך שבת אלא סחורה כמפורש בלשון הכתוב (שם יג) בימים ההם ראיתי ביהודה וגו' ואף יין וענבים ותאנים וכל משא וגו' ואעיד ביום מכרם ציד, ומשמעות ציד הוא צידה לימים רבים, וזה ודאי אסור אפי' בלשון תן לי הרבה כורים תאנים וכדומה משא"כ הנצרך לשבת אין בזה איסור קנין ומכש"כ ביו"ט דשרי לצורך אוכל נפש ומ"מ אסור בלשון מו"מ מדרבנן וע"ז פירש"י משום ודבר דבר שלא יהא דבורך בשבת כמו בחול. ובזה מיושב פירש"י שבת (דף קיג) על שלא יהא דבורך של שבת וכו' כגון מו"מ, והקשו התוס' דזה אסור משום ממצוא חפצך ולדברינו מיושב שפיר דממצוא חפצך אינו אסור אלא עניני מסחר אבל צורך שבת ודאי שרי ומשום ודבר דבר צריך שלא יאמר בלשון קנין אלא בלשון מתנה או הא דאסור בלשון קנין משום גזירה שמא יכתוב וא"כ אינו אלא שבות דרבנן ושרי לעשות במקום מצוה של שמחת יו"ט ע"י עו"ג:

ועוד נראה דמותר ע"י עו"ג עפ"י שיטת ר"ת והובא בהגהת רמ"א (סי' שכה ס"י ובמג"א סי' רעו ס"ק יא) דכל דבר אי בעי ישראל עביד בהיתר רשאין לעשות ע"י עו"ג באיסור, וכתב הרמ"א שם שכן נוהגין, והסכים לנהוג הכי בשעת הדחק, וכן הוא בנ"ד שאפשר לקנות בשר בלשון היתר, מש"ה שרי לעשות ע"י עו"ג בכל לשון קנין:

עוד יש לחקור אי נקנית בלשון איסור עפ"י ד"ת אי כשר לאכול ביו"ט או לא, מצד הסברא הי' אסור כמו כל דבר האסור מדרבנן ואפי' ע"י עו"ג אם נעשה באיסור כמו אם הובא מחוץ לתחום דאסור למי שהובא בשבילו, אבל מפורש (בסי' תקיז ס"ב) דישראל שאמר לעו"ג לקנות ביו"ט אע"ג דאסור לעשות כן, מ"מ אם עשה כבר מותר לאכול מהם ביו"ט, והגר"א כתב מקור הטעם מהא דתניא בתוספתא ביצה, וכולן שעשו בין שוגגין בין מזידין מה שעשה עשוי וא"כ אפילו ישראל שקנה באיסור רשאי לאכול:

הן אמת שהגאון רע"א ז"ל תמה ע"ז דהתם קתני בעשו שהדין קיים, אבל מ"מ אסור ליהנות ממנו בו ביום וכ"ה באמת לשון הרמב"ם (ה' שבת פכ"ג הט"ו) המגביה תו"מ בשבת או ביו"ט כו' במזיד לא יאכל עד מולאי שבת ובין כך ובין כך תיקן את הפירות וכן המקדיש וכו' מה שעשה עשוי, מ"מ הרי כבר כתב הר"ן על ברייתא זו וכולן שעשו כו' מיהא בתרומות תנן שאם הפריש תרומה ומעשר בשבת דינו כמבטל בשבת דבשוגג יאכל במזיד לא יאכל, הרי דגם הר"ן הבין פי' דעשה עשוי דשרי ליהנות ממעשיו באותו יום, מיהו עלינו ליישב קושית הר"ן ממשנה מפורשת מהא דאם הפריש תרומות ומעשרות בשבת דבמזיד לא יאכל וי"ל כמש"כ התוס' שבת (דף מג·) בד"ה טבל מוכן הוא אלל שבת דאם עבר ותקנו מתוקן, והקשו דלשון דעבר משמע אפי' במזיד והתנן המעשר בשבת וכו' במזיד לא יאכל ויישבו כגון דלית לי' פירי אחרינא כדאיתא ביצה (דף יז), ולמדנו דעת רבותינו דהכי קיי"ל כזה קישוב דבאיסור דרבנן אפי' עבר הוא עצמו במזיד רשאי לאכול אם אין לו פירי אחרינא, וע"ז תנן דאם עשה עשוי, אבל הרמב"ם לא ס"ל הכי אלא לפי המסקנא בביצה שם (דף יז:) דאיסורא דשבת שאני, אזיל ישוב הקודם דמותר היכי דליס לי' פירי אחרינא ואינו מפרש כרש"י דהכ"מ בין המבשל בשבת דהוא איסורא דאורייתא להמבשל ביו"ט בלי עירוב תבשילין שאינו אלא מדרבנן, מש"ה יש כ"מ בין אית לי' פירי ללית לי' פירי, נמצא דאף לתירוץ האחרון נשאר גם תירוץ הקודם דכ"מ בין יש לו לאין לו גבי איסור דרבנן. ולפ"ז ה"נ בכל איסורי דרבנן דהיכא דלית לי' מותר, אבל הרמב"ם מפרש הך תירולא דאיסורי דשבת שאני, איסורא דישנו גם בשבת, כמו המעשר וכדומה, דשייך גם בשבת גזרו על העושה במזיד אפי' עבר ביו"ט, משא"כ הך איסורא דהמבשל ביו"ט על שבת דלא שייך בשבת כלל, בזה לא גזרו. ולפ"ז המעשר בשבת או ביו"ט אפי' לית ליה פירי אחרינא אסור לאכול ומפרש הא דאיתא בשבת הנ"ל טבל מוכן הוא כו' דאם עבר ותקנו מתוקן היינו עבר בשוגג אבל במזיד ודאי אסור, נמצא אי קנה בשבת או ביו"ט באיסור להרמב"ם אסור לאכול, ואפי' קנה ע"י עו"ג באיסור, היינו שלא במקום מצוה אסור למי שנקנה בשבילו, ודעת התוס' והרא"ש הנ"ל, דאי לית ליה פירי אחרינא שרי אפי' קנה הוא בעצמו וסתים בש"ע (סי' תקיז) כדעת התוס' ורא"ש ואין לזוז מפסק הש"ע דבדרבנן שומעין להקל.

כנלענ"ד העמוס בעבודה:

סימן לו

לכבוד נ"א הרב וכו' מו"ה יוסף דוד נ"י.

ע"ד הוכחת הגאון ש"א (בסי' קג) דמותר לתקוע בחנס בר"ה כמו דאיתא בגמרא לענין החושש בשיניו, בביצה (דף יח:) דמסיק

דמסיק הגמרא הואיל וקודם הטיבול שרי לאחר טיבול נמי שרי וטעמא דל"ג על מקלת שבת, אלא הואיל ומותר למקלתו הותר לגמרי וכמו שפרש"י שם שאין חילוק בשיעור של שבת, והעיר מע"כ נ"י דאין ראיה מהיתר דרשות להיתר דמצוה דבא מלד דחיה, לדקו בזה דברי מעכ"ה, ואני אוסיף דפשיטא לי דאסור לתקוע בחנם, ואין בזה חולק כלל כאשר יבואר, וראיה ברורה לזה שהרי אפילו בנטילת לולב איתא בירושלמי סוכה (פ"ג) הניחו בארץ אסור לטלטלו, ולא מיבעיא לדעת הד"מ ומ"א (בסי' תרכ"א) דאפילו ביו"ט שחל בחול אפ"ה אסור מכש"כ תקיעת שופר שהתקיעה בחנם אסור משום שבות אחר שכבר יצא, ואפילו לדעת הגר"א (סי' תרנח) דהירושלמי איירי דוקא בחל בשבת הא בחול מותר לטלטלו כל היום מכ"מ שפיר יש ללמוד דכמו בלולב בשבת לא הותר לאחר שעשה מצותו, משום הואיל דמותר קודם שילא י"ח הותר נמי אח"כ הכי נמי תק"ש אפילו בחול, ולא דמי ללולב ביו"ט שחל בחול, דרשאין לטלטלו כל היום דהתם אין איסור בטלטול הלולב אלא משום מוקצה ודוקא בשבת הוא דאסור משום מוקצה למצותו כפרש"י ותוס' ריש פרק לולב וערבה, דבשבת מוקצה הוא אלא שמצוה של נטילת לולב דוחה איסור מוקצה מש"ה כשנגמר מצותו שוב אסור משום מוקצה וכ"ז דוקא כשהניח בארץ אבל כ"ז שהוא אוחזו בידו מותר לאחזו אע"ג שכבר יצא בו, וכדין כל מוקצה כמבואר בא"ח (סי' רסו סעיף י"ב ובמג"א סקי"ט ובסי' ש"ח במג"א סק"ז), ואע"ג שהגר"א (בסי' רסו סקט"ז) חולק ע"ז, וס"ל שאין זה הדין אלא בכלי שמלאכתו לאיסור ולא במוקצה החמור, מכ"מ אני בעניי הוכחתי כדעת הרמ"א מדתנן בסוכה (פ"ג) מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת, הרי אע"ג דגמר המצוה מכ"מ כ"ז שאוחזו אין בו איסור מוקצה ואפילו אחר יכול לקבל מידו ומש"ה תנן מיד בנה ומיד בעלה, [וקושית רבינו הגר"א ע"ז מתוספתא סוף סוכה שמושכת הפתילה מידה מיד בקבלת שבת ייושבנו דשאני התם שהתחיל מבעוד יום ולא בשבת עצמו] הא הניחו בארץ שוב אסור ליטלו משום מוקצה, הא מיהא דבשבת אסור משום מוקצה דמצוה משא"כ ביו"ט שחל בחול אין על הלולב איסור טלטול כלל, כיון דביו"ט של סוכות מצותו בלולב, והוי כשאר צרכי יו"ט מש"ה מותר לטלטלו אפילו אחר שהניח, אבל כ"ז בלולב, דאין בטלטול שום איסור אלא מוקצה, אבל שופר דהתקיעה אסור מדרבנן א"כ אפילו ביו"ט שחל בחול ג"כ יש בו איסור תקיעה, אלא שמצות עשה של תק"ש דוחה איסור תקיעה וא"כ לאחר שילא ידי מצותו שוב אסור לתקוע. איברא כ"ז הוא אחר שהסיח דעתו מתקיעה דמצוה אבל אם חפץ הוא לתקוע לשום מצוה מותר לתקוע כל היום דכל זמן שעוסק במצוה נחשב למצוה וכדאיתא בחגיגה (דף ח ב') שאם הפריש עשר בהמות לחגיגתו כולן דוחין יו"ט, ואינן נחשבין לנדרים ונדבות שאין קרבין ביו"ט ואפילו לא הפריש כולם ביחד, אלא אחר שהקריב בהמה אחת, מביא עוד בהמה וג"כ קרב ביו"ט כמבואר בירושלמי והובא בתוס' שם סד"ה חזר שלעולם הוא מוסיף והולך ודוחה יום טוב עד שיאמר אין בדעתו עוד וה"נ בתק"ש כ"ז שרוצה להוסיף על התקיעות שרי, ומזה הטעם הנהיגו הגאונים ז"ל לתקוע מאה קולות ולא חשו משום איסור תק"ש בחנם אלא כיון שהתקינו הרי דעתנו לתקוע עוד שוב אין בזה איסור. ולא דמי להא שהבאנו לעיל, דבהניחו אסור לטלטלו דמשמע אפילו בדעתו ליטלו עוד הפעם, דאסור דשאני חומר שבת מחומר יו"ט דבשבת אין האיסור נדחה, אע"כ הוי חובה עליו, ואתי עשה דאורייתא ודחי דרבנן משו"ה לאחר שילא ידי מ"ע, ואין דוחה עוד ל"ת דאורייתא ה"נ לא דחי איסור דרבנן, אבל יו"ט דקיל כ"ז שהוא מצוה מותר ביו"ט, ועיין בכ"ז מש"כ בחיבורי העמק שאלה (שאילה כ"ג אות ד') בס"ד, אלא שחוזרני בי בהא דהניחו שאסור לטלטלו, וכתבתי שם דהא דרשאי לאוחזו כ"ז שלא הניחו, הוא משום דהוי מצוה עד שמניחו, וכשהניח הוי סילוק דעת מהמצוה, ועתה חוזרני בי, אלא אפילו הניחו לארץ מכ"מ אפשר שבדעתו ליטול עוד הלולב ואפ"ה בשבת אסור והא דכ"ז שהוא אוחז שרי היינו דכך הוא דין מוקצה דכל זמן שאוחז בהיתר רשאי לאחוז עד שמניחו וכדעת הרמ"א (בסי' רסו) שהבאנו לעיל:

נחזור לענין דגם הא"ז שכתב שאם רוצה לתקוע כל היום שרי היינו שרוצה לתקוע לשום מצוה אבל בחנם ודאי אסור, והנה הבאתי בחיבורי שם מש"כ התוס' בר"ה (דף טז) ד"ה ותוקעין, דהקשה היאך תוקעין ומריעין הא קא עבר על בל תוסיף ומתרץ התוס' דהיכא דעושה המצוה שני פעמים אין שייך בזה בל תוסיף ע"ש וכתבתי שם שלא נצרכים לסברא זו, אלא באופן שלא היה בדעתו לעשות המצוה עוד ואח"כ עשה עוד הפעם מכ"מ אין בו משום ב"ת, והוא ג"כ מזה הטעם משום הואיל דאם לא גמר המצוה ונמשך המצוה כמו שירצה מש"ה אפילו גמר אין בו משום ב"ת וע"ש עוד:

ומזה הסברא נבא ליישב ג"כ קושית הפ"א בחולין (דף פד ב') דאי נימא דאסור לתקוע בחנם לימא הגמ' תקיעת שופר בגבולים תוכיח שאין ודאה דוחה שבת וספיקה דוחה יו"ט בספק תקע או לא תקע אלא ודאי אפילו תקע כדין ג"כ רשאי לתקוע, ובזה נוכל להקשות לפי שיטת הרמ"א ומג"א דהא דתני בלולב הניחן אסור ליטלו איירי אפילו ביו"ט שחל בחול, וא"כ נימא נטילת לולב בגבולים יוכיח שודאה אין דוחה שבת וספיקה דוחה יו"ט והיינו ספק נטל או לא נטל, אלא ודאי זה אינו יוכיח דשאני הכי דאפילו תקע ודאי רשאי לתקוע עוד לשם מצוה כל זמן שלא הסיח דעתו מלתקוע משו"ה שרי לתקוע מספק, משא"כ כסוי שא"א לכסות מה שכבר כסה, להכי בספק נמי אסור:

הא מיהא הדין ברור שאסור לתקוע בחנם כמבואר בר"ש (פ"ד סי' י"א), ואע"ג דהתם איירי בדעתו עוד לתקוע ובאופן זה הרי ביארנו דאז אין איסור כלל שאני התם שאין בדעתו לתקוע אלא כפי מה שמחויב עפ"י דברי חכמים או הגאונים ולא יותר וא"כ חזרה שהחזירוהו להתוקע היה בחנם, ושפיר רעש עליהם ר' אליקים ב"ר יוסף ור' אלעזר ב"ר נתן הסכים לדבריו שגם התוקע עבר על שבות דרבנן על כל פנים. זהו מוכח, שאם תוקע בחנם אסור ואיכא שבות, כ"ד ידידו ודודו העמוס בעבודה:

סימן לז

לבני היקר הרב וכו' ראב"ד בעיר מאסקווא.

מה שכתב בדעת הרמב"ם בה' שביתת יו"ט (פ"א הל"ד) דס"ל דלא אמרינן מתוך אלא בהוצאה והבערה וכדעת הפר"ח, ולא כשאר הפוסקים דרוצים לומר דהוצאה והבערה דנקט הרמב"ם רק לדוגמא נקט עיין ק"נ על הרא"ש ביצה (פ"א סי' קפ"ט) ע"ש, כן דעתי מכבר וכמש"כ שגם דעת הה"מ כן הוא ולא כהפר"ח בדעת הה"מ ורק משום הואיל פטור בשארי מלאכות [אף שלא משמע כן מדברי באורי הגר"א בה' יו"ט בסי' תקי"ח סק"ב]. ומ"ש ליישב הא דאיתא בביצה (דף יב) הבערה ובישול אינה משנה דליסנא ובישול מיותר הוא דבאמת הגמרא מסיק רק הבערה, המלאה נכונה היא, אבל לא הוצרכנו לכל הפלפול הזה, אלא ה"פ הבערה ובישול אינה משנה ר"ל תרווייהו ודאי א"א לשנות משום אין חילוק מלאכות ליו"ט, כדאיתא במכות (דף כא ע"ב) ואת"ל משנה ויש חילוק ושפיר תני תרווייהו, מכ"מ ע"כ ב"ש היא מטעם אחר דלב"ה דס"ל מתוך לית כאן הבערה ואדרבה מדלא סיים כמו כן מתוך שהותרה הבערה ובישול לצורך כו' משמע דבבישול לית ליה מתוך, ויש הוכחה לדברינו דבשאר מלאכות לא אמרינן מתוך:

איברא קשה משחיטה בריש הסוגיא ביצה (דף יב) דמייתי הגמ' הא דתני תנא קמיה דריב"א השוחט עולת נדבה ביו"ט לוקה, א"ל דא"ל מני ב"ש היא כו' דאי ב"ה הא אמרי מתוך כו' הכא נמי מתוך שהותרה שחיטה וכו' אלמא דגם גבי שחיטה אמרינן מתוך לב"ה, ומכתובות (דף ז א') רב פפא משמיה דרבא ביו"ט שרי ובשבת אסור, א"ל רב פפי מאי דעתיך מתוך שהותרה חבורה לצורך, כגון שחיטה, הותרה נמי שלא לצורך. אלמא דגם לענין חבור אמרינן מתוך:

וליישב דעת הרמב"ם נקדים מתחלה דיש לנו לומר בפשיטות דהרמב"ם ז"ל לשיטתו (בפ"ו הל"ח) דגייז בנוסח עירוב תבשילין

תבשילין ולאדלוקי שרגא, וכן הרי"ף ז"ל, ומזה הוכיח הב"י (בסי' תקכ"ז) דלהדלקת נרות לא בעינן עירוב תבשילין ופסק הכי בדעה ראשונה בשו"ע (בסימן הנ"ל בסעיף י"ט) דמי שלא עירב עירוב תבשילין מותר להדליק נר של שבת והמ"א שם (בס"ק י"ח) דחה זה בקש בלא שום סברא, ונראה בעליל דרבותינו ז"ל לשיטתייהו אזלי דס"ל מתוך דהדלקה ואפילו בלא צורך כלל כדעת רש"י ז"ל בביצה (דף יב) וכמש"כ הגר"א (בסי' תקי"ח סק"ב) דכן דעת הרמב"ם והרי"ף ז"ל דאף בלא צורך כלל אמרינן מתוך ומותר ע"ש ולהכי שפיר פסק הרמב"ם דאף בלא עירוב תבשילין מותר להדליק מיו"ט לשבת, אבל א"כ יותר קשה מהא דרב הונא בביצה (דף כא ב') דמי שלא הניח עירוב תבשילין כו', ומדליקין לו נר אחד דוקא דמבואר דבעינן עירוב תבשילין גם להדלקה וע"ש בתוס' ד"ה ומדליקין:

איברא תמה אנכי לכאורה האיך מדליקין נרות מיו"ט לשבת ע"י ע"ת הרי הכריח המג"א (ברים סי' הנ"ל) דלאפויי ולבשולי מיו"ט לשבת אסור מדאורייתא ולא הותר אלא מטעם הואיל אי מקלעי אורחים ובדחזי לאורחים מבע"י ובנרות אלא"כ, וא"כ אמאי שרי וכ"ת משום שיהיה ראוי ליו"ט עצמו כשיכטה היום וכמש"כ התוס' (דכ"ב א') ד"ה אין מכבין דמש"ה מותר להדליק מיו"ט לחבירו ע"ש וכן פסק המ"א (בסי' תקי"ד סקי"ד) וז"ל ואם הוא סמוך לחשיכה אפילו בביתו שרי להדליק דצריך הוא לו באותה שעה עכ"ל, הא ליתא דא"כ אפילו אם לא עירב נמי, וקשה מדרב הונא וצ"ל דלא התירו התוס' אלא נר אחד או שתים כפי צורך תשמיש, אבל לא הרבה נרות לפי כבוד שבת, וע"ז צריך ע"ת, ומזה לכאורה ראיה גדולה לדעת הרמב"ם דלהדלקה אינו צריך עירוב תבשילין דלגבי הדלקה אמרינן מתוך, ולא הוצרכנו לסברא דהואיל אלא לאפויי ולבשולי, אבל א"כ הדרא קושיתנו לדוכתה ליישב הא דרב הונא, וגם ליישב שיטת התוס' דכל מלאכות שוות לסברא דמתוך:

ולייישב זה נבאר תחלה מש"כ התוס' (די"ב) ד"ה ה"ג דלשיטת רש"י דמתוך אמרינן בלא צורך כלל, מאי איצטריך רבה בפסחים לטעמא דהואיל, באופה מיו"ט לחול ע"ש, ולכאורה לטעמייהו דס"ל דמצרכינן צורך יו"ט קצת, מי ניחא, הא מבואר שם דהא דאופין מיו"ט לשבת הוי נמי מטעם הואיל דמקשה שם רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינ' הואיל האיך אופין מיו"ט לשבת כו' ומאי איצטריך לטעמיה דה"ל הא צורך מצוה מקרי צורך כמש"כ שם התוס' בסה"ד בביצה, וצ"ל דאין זה מצוה שיכולין לאפות ולבשל לפני אכילת יו"ט ולהותיר לשבת, וא"כ ממילא ניחא דהדלקת נרות דא"א בכה"ג שרי משום מתוך, וצורך מצוה, ומ"מ בעינן עירוב כיון דלחול אסור משום דליכא מצוה וכמו דלרב חסדא דלית ליה הואיל דהטעם דאופין מיו"ט לשבת משום דצרכי שבת נעשין ביו"ט מטעם קדושה א' כפירש"י בד"ה מדאורייתא, ומכ"מ הוצרכו ע"ת כדי שלא יאמרו דמותר כמ"כ מיו"ט לחול ה"כ לרבה לענין הדלקת נרות, דאף דלא שייך הואיל מ"מ מותר מטעם מתוך והוצרכו ע"ת משום דלא יאמרו דמותר גם מיו"ט לחול [ומזה הטעם נ"ל שנהגו המון ישראל להטמין מיו"ט לשבת סמוך לערב באופן שא"א שיהיה ראוי לאכול בעוד יום לאורחים. וזה פלא הא טעמא דהואיל לא שייך או אבל הטעם פשוט דכיון דמנהגנו לענג שבת בחמין ביום וא"א בענין אחר מותר לבשל מטעם מתוך ע"י עירוב ולא הוצרכנו לסברא דהואיל אלא לסעודת ליל ש"ק, או בימי הגמ' שלא היו מטמינים והיו אוכלין צונן למחר ואאת באפשר להכין מבעוד יום כמו שבארנו דליכא בזה מצוה] וכ"ז לשיטת התוס' דלא אמרינן מתוך אלא בצורך קצת אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל דלא בעינן צורך קצת, ע"כ אי נימא מתוך באפויי ובישול קשה קושית התוס' מאי איצטריך הואיל, ואי איצטריך סברא דהואיל האיך מדליקין נרות אלא כמש"כ לעיל דבאפיה ובישול ל"א מתוך כלל, ואיצטריך לטעמא דהואיל ולהדלקה איתא טעמא דמתוך ולא בעינן ע"ת כלל דאפילו לחול שרי בלא צורך מצוה [וא"כ להטמין סמוך לערב אסור] ועתה מבואר הדבר דרב הונא סובר כשיטת התוס' מדאיצטריך ע"ת להדלקה דכל מלאכות שוות לסברא דמתוך ובעינן צורך קצת והיכא דא"א שרי משום מתוך כמו שבארנו, אבל הדרא קושיא לדוכתה על הרמב"ם ז"ל בשני דברים אדא על הפסק דל"א מתוך בכל המלאכות, ושנית במה שלא הצריך צורך קצת בהדלקה והוצאה, ועוד נוסף קו' אחת על רבינו ז"ל מהא דכתובות שם (דף ז א') דלא אמרינן מתוך אלא בדבר השוה לכל נפש, ולכאורה בהדיא מבואר כשיטת התוס' דבעינן צורך קצת מיהא וזו הראיה הביא הגר"א ז"ל (בסי' תקי"ח סק"ב) ע"ש:

ולייישב כ"ז נראה ברור דהני תרי מילי פלוגתא דאמוראי בשלשה סוגיות הש"ס ותליין הא בהא, הא' בביצה (דף כב ב') מהו לעשן רב הונא אמר אסור מפני שמכבה (וזה אב מלאכה הוא ואינו שוה לכל נפש לפיכך אסור לעשות מלאכה בשבילה) א"ל ר"כ ולימא מר מפני שמבעיר (שגם זה אב מלאכה) א"ל תחלתו מכבה וסופו מבעיר (והנא קמא קמא נקטי) אמר רב יהודה ע"ג גחלת אסור, משום כיבוי לחוד, וע"ג חרס (דליכא כיבוי) שרי ופרש"י דהבערה ליכא משום דכלאחר יד הוא וליכא איסורא דאורייתא, רבא אמר ע"ג גחלת נמי שרי מידי דהוי אבשרא אגומרי, ופרש"י דבשרא אגומרי נמי איכא כיבוי והבערה כו' ושרי משום דאוכל נפש הוי ועישון פירות נמי אוכל נפש הוא ושוה לכל נפש ומש"ה שרי, והרי"ף ז"ל גורס בשבת פרק ר"א דמילה דטעמא דבשרא אגומרי דשרי משום דליכא כיבוי כמבואר בהלכות בסוגיין, והקשה הבעה"מ דמ"מ להוי אסור משום הבערה ותי' הרמב"ן במלחמות דכיון דכיבוי ליכא הבערה ג"כ ליכא, והא אינו מובן לענ"ד דמ"ט הוי הבערה כלאחר יד דיהא שרי, ומאי שייכא הבערה בכיבוי בשלמא בשרא אגומרי דכבוי הוא בגחלים והבערה ג"כ בגחלים לחוד ניחא דכיבוי ליכא שסופן מבעיר וכיון דכבוי אין כאן הבערה נמי אין כאן, אבל בקטור הא הקטורת גופייהו מתלהב ומתבער ומ"ט שרי נהי דבגחלת ליכא כיבוי וכיון דלא חשיב כבוי לא חשיב הבערה שא"כ אבל בהקטורת הא איכא הבערה:

ונלענ"ד ליישב שיטת הרי"ף והרמב"ם ז"ל דחדא הוא כידוע, דמפרשי הכי דהני אמוראי פליגי בטעם משנתנו דחכמים אוסרים מוגמר. ולכאורה קשה נימא מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי כו', וזה מתיישב בשני אופנים או משום דבעינן צורך קצת וכשיטת התוס', וממילא בעינן דבר השוה לכל נפש כדמוכח בסוגיא דכתובות שהבאנו לעיל או משום כבוי אסור דליכא מתוך כלל וכשיטת הרמב"ם דלא אמרינן מתוך אלא בהוצאה והבערה ובהבערה דאמרינן מתוך לא בעינן צורך קצת, ובזה פליגי ר"ה ור"נ סברי דעישון אסור משום מכבה ומבעיר אפילו ע"ג חרס וכשיטת התוס' דבעינן צורך קצת וממילא בעינן דבר השוה לכל נפש ורב יהודה דמחלק דע"ג גחלת אסור וע"ג חרס שרי סובר דמשום הבערה שרי דלא בעינן צורך קצת ושרי משום מתוך ורק משום כיבוי אסור וע"ג גחלת אסור מפני שמכבה וע"ג חרס שרי, אף דאיכא הבערה בכ"ז שרי משום מתוך וכשיטת הרמב"ם ז"ל, וכן מבואר ברי"ף שכתב בטעמא דרב יהודה ע"ג גחלת אסור משום שמכבה, ולא כתב טעם מבעיר כפירש"י, והתימא על הרמב"ן ז"ל שלא הרגיש כ"ז וכבר כתבו התוס' דלר"י נר של אבוקה שרי דהבערה שלא לצורך שרי ביו"ט, ור"כ שפיר מקשה לרב הונא ולימא מר, מפני שמבעיר, ולא נוכל לומר כמו דאמרינן לר"י דהבערה שאני מכבוי דלר"ה לדידיה דסובר דלהדלקה בעינן ע"ת, ע"כ בעינן צורך קצת וליכא שום חילוק בין כיבוי להבערה ושפיר מקשה ליה ר"כ ולימא מר משום מבעיר, ורבא סובר דלעשן שרי דכבוי ליכא, מ"ד אבשרא אגומרי, וכגי' הרי"ף ז"ל, ואי משום הבערת הקטורת ס"ל בהא כר"י וכהרמב"ם ז"ל כמו שבארנו, וכ"ת א"כ מגמר נמי לשרי, הא ל"ק, דבע"כ צ"ל דאיכא כבוי כלאח"י וקרוב לכבוי ואסור משום כבוי, ודוקא באכילה התירו והיינו לעשן את הפירות וכמבואר ברש"י שם ד"ה רבא אמר עג"ג ולהכי הוצרך רבא להביא ראיה מבשרא אגומרי שהתירו דשם הוא אוכל נפש ודומה לבשרא אגומרי ושרי אבל במוגמר דלאו אוכל נפש הוא אסור, והנה הש"ס פסק וגם הרי"ף ז"ל דלעשן שרי כרבא, כנולא מבואר פסק הרמב"ם בהני תרי מילי דהבערה שרי דאמרינן מתוך ולא בעינן צורך קצת ודלא כרב הונא, הא חדא:

שנית בפסחים (דף מו) בסוגיא דהואיל פסק הרי"ף ז"ל כרבה דאמרינן הואיל והבעה"מ פסק כר"ח ע"ש והרמב"ן ז"ל

הכריע

הפריע כרבה שהרי הקשה רבה לר"ח האיך אופין מיו"ט לשבת וא"ל מדאורייתא לרכי שבת נעשין ביו"ט ופרש"י דקדושה אחת היא וא"כ אכן דאית לן דשני קדושות הן וההכנה דרבה ע"כ אית לן הואיל. והנה התוס' ביצה (דף ב ב') בד"ה והא הקשו דלרבה הואיל והכנה דאורייתא האיך אופין ומבשלין מיו"ט לשבת ואי ע"י ע"ת וכי אתא תקנתא דרבנן וליעקר הכנה דאורייתא וע"כ צריך לומר כתי' התוס' משום דרבה אזיל לטעמיה דאית ליה הואיל ע"ש, נמצא דיש ראיה פשוטה להרמב"ן דהלכתא כרבה והאיך נעלם זה ממאור הגדול ז"ל:

ולייִשב שיטת בעה"מ נקדים דברי התוס' בביצה שם ד"ה והיה בזה"ל ואפילו לדידן ניחא דכל דבר אפוי ומבושל לא שייך בו הכנה שאינו מחוסר רק תיקון בעלמא כו', ודברים אלו לכאורה תמוהים וסותר סוגיא דפסחים הנ"ל דמבואר בהדיא דאי לא אמרינן הואיל אסור לאפות, וכבר תמה ע"ז המג"א בריש סי' תקכ"ז ד"ה כתב, וגם הגר"א ז"ל (בסי' תק"א ס"ק י"ד) מביא דברי התוס' דביצה, וכתב ע"ז אבל אינו מוכרח דרבה ור"ח אזלי לטעמייהו דר"ח ל"ל הואיל ול"ל הכנה ורבה דאית ליה הכנה אית ליה הואיל ע"ש, ולכאורה אינו אלא תימא כמש"כ המג"א ז"ל:

אבל האמת הברור דתוס' והבעה"מ מפרשי הא דר"ח דאמר מדאורייתא לרכי שבת נעשים ביו"ט כמש"כ התוס' פסחים (דף מז א') ד"ה ואי, דלאו משום קדושה אחת היא אלא משום בהוא מלות שבת כו' וחשיב כמו אוכל נפש כו', ור"ל מטעם מתוך וצורך מלוה, ונפקותא גדולה יש בין פרש"י לפי' התוס', דלרש"י ז"ל ניחא מה שרשאין לאכול בשבת מה שנתבשל והוכן ביו"ט, ולא אסור משום הכנה כביצה, וכעלים שנשרו מן הדקל בשבת דאסור ביו"ט, דלרבה ניחא משום שהוכן ליו"ט עצמו דחזי לאורחים ולר"ח קדושה אחת היא וכמו יו"ט מכין לעצמו, אבל לפי' התוס' לא תירץ ר"ח אלא במה שהותר לבשל ולאפות ביו"ט ואין כאן משום איסור יו"ט ע"ז שפיר תירץ משום מתוך, אבל עדיין קשה האיך רשאין לאכול בשבת הא הוכן מיו"ט לשבת, ובשלמא על רב חסדא עצמו ל"ק דלית ליה איסור הכנה בביצה ג"כ, אבל לדידן דבהכנה הלכה כרבה ובטעם היתר אפיה ובישול, אם נפסוק כר"ח דלא אמרינן הואיל קשה האיך מותר לאכול בשבת ממה שהוכן ביו"ט ועי"ז יישבו התוס' שפיר דבכה"ג לא מקרי הכנה כמלא דלפי' התוס' ליתא להך קושיא כלל מה שהקשה רבה לר"ח דאפילו אם לא אמרינן הואיל, ניחא מה שאופין מיו"ט לשבת משום מתוך ומשום מלוה נקרא צורך קצת ואיסור הכנה ליכא דבאפייה ובישול לא שייך הכנה, ושפיר כתב הגר"א ז"ל דדבריהם אינם מוכרחים ולא בלשון קושיא דבאמת אין בדבריהם שום תימא כמו שבררנו שיטתם רק דאינו מוכרח לומר כן, דבפשיטות י"ל כרש"י ז"ל דטעמיה דר"ח משום קדושה א', וממילא אין כאן איסור הכנה, ורבה לטעמיה דאית ליה הואיל ושרי אף לדידיה דא"ל הכנה [אח"כ ראיתי בס' תפארת ישראל על הל' יו"ט כתב ג"כ כך, וראיתי עוד בקונטרס קהלת יעקב להגאון ר"י מליסא זצ"ל הסביר ג"כ כ"ז בכוונת המג"א ע"ש] וגם הר"ן ז"ל הביא דברי התוס' בקילור בפרק אלו עוברין, ולא תמה עליהם רק שלא נראה לו, והשתא דברי בעה"מ ז"ל מאירין ג"כ, דודאי י"ל דהלכה כר"ח דלא אמרינן הואיל והא דאופין מיו"ט לשבת משום מתוך וצורך מלוה:

ונשאר לפנינו רק לבאר לפי' התוס' במאי פליגי רבה ור"ח הרי כבר כתבנו דלפי דבריהם ז"ל בביצה (דף יב) בתוס' ד"ה ה"ג ע"כ נ"ל דרבה ג"כ סובר דטעם הדלקת הנרות מיו"ט לשבת משום מתוך וצורך מלוה ורק באפייה ובישול, שיכול לבשל לפני סעודת יו"ט הוצרך להואיל וא"כ במאי פליגי, וצ"ל דפליגי בסברא בעלמא דרבה סובר, שאין מלוה באפייה ובישול, כיון שיכול להכין ביחד עם סעודת יו"ט. ור"ח סובר דמכ"מ יש בבישול זה מלוה, כיון שהוא לא הכין קודם הסעודה, ולהכי לרכי שבת נעשין ביו"ט וכדמשמע לשון התוס' בפסחים שם בד"ה ואי וז"ל אלא כלומר הואיל שהוא מלות שבת, אם לא יעשנה ביו"ט שוב לא יעשנה, חשיב כמו אוכל נפש דיו"ט עכ"ל, מוכח מלשון התוס' דלר"ח אף שהוא יכול לעשות מקודם מכ"מ אם לא עשה, אי נימא דשוב לא יעשנה חשיב כמו אוכל נפש דיו"ט, ועיין:

ב"ז ביארתי לשיטת התוס', אבל להרמב"ם ז"ל יש לנו לפרש בפשיטות דפליגי רבה ור"ח במחלוקת התוס' והרמב"ם וכפלוגתייהו דאמוראי דביצה הנ"ל, דרבה סובר דבאפייה ובישול ליכא כלל מתוך וע"כ אופין מטעם הואיל, ור"ח השיב לרכי שבת נעשין ביו"ט מטעם מתוך בכל מלאכות ודוקא לרכי שבת דאיכא מלוה וממילא מבואר נ"כ דהלכה כרבה שהרי כבר איפסק דלעשן שרי כרבא וכשיטת הרמב"ם וע"כ הא דמוגמר אסור מטעם כבוי, וליכא ביה מתוך, ומוכח דבכל המלאכות לא אמרינן מתוך והא דאופין מיו"ט לשבת ע"כ מטעם הואיל:

שלישית היינו מסוגיא דכתובות הנ"ל, דכבר הקשו התוס' בד"ה אלא מעתה הא דמקשה רב פפי לרב פפא מאי דעתיך דביו"ט שרי משום דאמרינן מתוך אלא מעתה מוגמר מותר לעשות ביו"ט וכו', והקשו התוס' לדידיה נמי תקשי וכי לא סבר דאמרינן מתוך הא טעמא בד"ה (בביצה י"ד) הכי ע"ש אבל לדברינו מיושב קושית התוס' כמין חומר, דבהא פליגי, רב פפי סובר כהרמב"ם ז"ל דבחבורה ליכא מתוך דדוקא בהוצאה אמרינן והגמר אסור משום כבוי אבל לרב פפא דסובר דשרי בעילה ראשונה גם בשבת מוכח דס"ל דגם בחבורה אמרינן מתוך וע"כ ס"ל דגם בשארי מלאכות אמרינן, וא"כ מוגמר נמי לשרי ולא קשה קושית התוס' לרב פפי מהוצאה דאמרינן מתוך לב"ה דבהוצאה גם רב פפי מודה, והא דמקשה מהבערה ולא מקשה מכבוי היינו לא מבעיא כבוי דאין כאן איסור דאורייתא, מ"ד מבערא אגומרי דליכא כיבוי ובסברת הרמב"ן שהבאנו לעיל, אלא אפילו הבערה ג"כ לימא מתוך, ומשני דדבר שאינו שוה לכל נפש לא מקרי צורך קצת ולרב פפא דסובר דאמרינן מתוך בכל המלאכות וזהו שיטת התוס' הולכך אפילו בהבערה צורך קצת ולכך מוגמר אסור, וכבר איפסק כרב פפי הן בסוגיא דכתובות דאפילו בשבת שרי בעילה ראשונה, הן בסוגיא דביצה דלעשן שרי, ושפיר פסק הרמב"ם כוותייהו:

ואל תתמה לרב פפא משמיה דרבא דסובר ביו"ט שרי ומסיק הגמ' לדידיה דבעינן דבר השוה לכל נפש והיינו צורך קצת הא רבא אית ליה לעשן שרי והוכחנו לעיל לדידיה דלא בעינן צורך כלל, וכ"ת הא רב פפי משמיה דרבא היא, ליתא דכבר כתבו הפוסקים ז"ל שלהי פ"ק דכתובות דכיון דרב אמר שהמא משמע דכ"ע מודו דרב אמר הכי והכא נמי הא רבא סתמא קאמר דלעשן שרי ומשמע דכו"ע ס"ל דרבא אמר כך, אולם יש לומר שאני רב פפא אליבא דרבא דיותר מזה איתא בשבת (דף כז א') ברומיא דרבא אדרבא ומשני הא רב פפא אמרה, וכתבו התוס' שם דלהכי נקט רב פפא ולא רנב"י משום דר"פ מלך אחריו וכל השמועות שאמר סברו תלמידיו שאמר משמיה דרבא ולפעמים אמרוה משמיה דרבא לחוד ושפיר נוכל לומר לפי"ז דאף דרבא אמר סתמא מכ"מ רב פפא משמיה דרבא אמרה:

ובאמת יש להוכיח דטעמא דלרכי שבת נעשין ביו"ט לאו משום קדושה אחת היא כפירש"י שהרי דחי הש"ס (בדמ"ת א') די"ל דר"א ס"ל כר"ח דלא אמרינן הואיל והיך אפשר לומר כן הא ר"א ס"ל בעירובין (דף לח) דשבת ויו"ט שתי קדושות הן אלא שאפשר לומר דה"ק אי מהא לא איריא, דפליגי ר"א ור"י בהא, וכיב"ז כתבו התוס' בגיטין סוף פ' השולח, מיהו לפי' התוס' דהא דלרכי שבת נעשין ביו"ט לא משום קדושה א' ניחא יותר, וגם הרי"ף ז"ל לא הביא הראיה דהלכה כרבה מהא דאוקים הש"ס דר"א כוותיה באפיה דחלה כמו שסובר הבעה"מ ומקשה עליו שהרי דחי הש"ס, והר"ן ז"ל תמה ג"כ על לשון הרי"ף ז"ל שכתב הא דר"א שאומר דעובר על ב"י וב"י אתי כרבה, וכתב הר"ן ז"ל דלא נהירא דהא מסקינן בקידושין טובת הנאה ממון, וכיון שכן אפשר לומר דר"א דאמר שמוזהרין על חמץ של חלה טעמיה משום דטובת הנאה ממון ולאו משום הואיל אלא כך ראוי לומר כו', אבל כל עין רואה דלא שגיאת הקולמוס הוא ומכש"כ שגיאת הדעת חלילה, אלא ודאי דמודה הרי"ף ז"ל דמדהותר אפייה אין ראיה דס"ל כרבה דאמרינן הואיל, כדחיית הש"ס, אלא מהא דעובר על בל יראה ובל ימצא כמו שיבואר, ומה שתמה הר"ן עליו, דנוכל לומר מטעם טוה"נ ממון, הן אמת שהרא"ש והר"ן ז"ל פסקו בקדושין (ספ"ב) דטובת הנאה ממון אבל הרי"ף והרמב"ם ז"ל פסקו דטוה"נ

דטוה"נ אינה ממון ואע"ג דלענין נדרים הוא ממון מכ"מ ע"כ יש לנו לחלק בין הענינים שהרי הכא מוכח דר' יהושע סובר בפשיטות טה"נ א"מ ובסוגיא דב"מ (דף יא) מבואר דסובר דטוה"נ ממון, וכן עולא בקידושין סובר טה"נ אינה ממון, ובב"מ שם סובר טוה"נ ממון וכבר הקשה הגאון ש"א (בסי' ע"ז) על זה ע"ש. אבל ודאי יש חילוק בין כשמקנה הטה"נ ביחד עם הגוף כמו תרומה לכהן וכן כשמדיר הנאה מכהן, בהא מסקנת הגמ' טה"נ ממון דכיון דנותן לכהן גוף התרומה מיחשב גם הנאת בעלים לממון. אבל כשהתרומה היא ביד ישראל ורוצה לקדש בזה אשה שגם האשה אסורה בתרומה, וממילא דבין להמקנה בין להקונה אין בהתרומה רק הטובת הנאה, בהא טוה"נ אינה ממון, וכן בתרומה ביד ישראל, לענין ב"י וב"י בהא לא נחשב טוה"נ לממון וא"כ יהיה קשה מ"ט דר"א דסובר דעובר על ב"י וב"י וע"כ לריכינן לומר כהרי"ף דעיקר הטעם הוא משום הואיל, וכבר דקדק רש"י ז"ל בקידושין בלשונו הזהב במימרא דעולא טה"נ א"מ ופירש"י לקדושי אשה, כוון בזה, ולא לכל דבר, וכיב"ז יש הרבה סוגיות ואנקוט למשל חדא. בגיטין (דף כה) יאוש כדי לא קני, ופירשו התוס' בד"ה מ"ט דרק לענין קרבן, וכן פירש"י שם (ע"ב ד"ה) כרת מאי עבידתיה והא שהביא הש"ס בנדרים (דף פד) לענין טוה"נ ממון או א"מ מהא דגונב טבלו של חבירו דרבי סובר משלם לו דמי טבלו ריב"א אינו משלם אלא דמי חולין וקס"ד דפליגי בטובת הנאה ממון ולדברינו הא התם התרומה ביד ישראל והתם לכ"ע טוה"נ א"מ, אולם שם הביא הש"ס בתורת מכש"כ דאף בכה"ג יש תנא דסובר טוהנ"מ, ודאי הש"ס דבאמת באופן כזה כ"ע מודו דטוה"נ א"מ רק דפליגי במתנות שלא הורמו וכו' ע"ש ובענין נדרים דשייך לכהן ומקנה ליה גם גוף התרומה באמת סובר רבא דכ"ע טוהנ"מ ותרומה שאני ע"ש, עכ"פ איך שהוא כוונת הרי"ף ז"ל ברור דיש לחלק בין הענינים ולא כהר"ן ז"ל ושפיר קאמר הרי"ף דהטעם הוא משום הואיל וקושית הש"א ז"ל מכריע לזה:

ומה שנתקשה בני הגנ"י בהבנת דברי המג"א ריש (סי' תקיח) במה שהקשה על המ"מ המובא בב"י (סי' תלה) דסובר דרק בהולאה והבערה אמרינן מתוך אבל לא בשאר מלאכות, והטעם דאמרינן בהבערה מתוך משום דגבי הבערה כתיב לא תבערו אש ביום השבת מכלל דביו"ט שרי, וע"ז הקשה המג"א ז"ל מהא דפסחים (ד"ה א') קאמר ר"ע אינו לריך, הה"א אך ביום הראשון תשביתו וכו' ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה ומלינו להבערה שהוא אב מלאכה, א"כ ש"מ דגם ביו"ט אסור הבערה משום הלאו דלא תעשה כל מלאכה וכו' ע"ש. באמת אינם מובנים דברי המג"א, מאי ראיה מייתי מר"ע הא רבנן פליגי עליה, ובאמת לר"ע לא אמרינן מתוך כדקאמר הגמ' בהדיא ש"מ לא אמרינן מתוך, אבל הרמב"ם דסובר דאמרינן מתוך בהבערה יסבור כרבנן דפליגי:

והנראה שהמ"א ז"ל הבין מה שאמר ר"ע וכתיב לא תעשה כל מלאכה, והוא מיותר דהל"ל רק ומלינו להבערה שהוא אב מלאכה וכיון שהוא א"מ ודאי אסור, ומה גם כי לא כתיב זה הלשון ביו"ט (עיין בהגהות הש"ס) ובלא ספק ע"כ צ"ל דקאי אקרא דלא תעשה מלאכה דפ' ראה בשביעי ש"פ [וכן בפסחים (דף מח א') דמביא הגמ' הא דקאמר ליה ר' יהושע לר"א ה"ה עובר משום לא תעשה כל מלאכה ע"ש, ובאמת לא מלינו בכה"ת לשון זה גבי יו"ט וע"כ צ"ל נמי דהכוונה או על פסוק זה דפ' ראה או על הפסוק דפר' בא דכל מלאכה לא יעשה בהם, וכן משמע בתוספתא דאיתא שם בזה"ל א"ל ר"י הרי הוא אומר אך אשר יאכל לכל נפש, ובלא ספק דהכוונה על הפסוק דפר' בא וחסר כאן רישא דקרא והכונה דאי מלשון הכתוב בכ"מ כל מלאכת עבודה לא תעשו יש לומר דאף ע"ג דלא אמרינן הואיל בכה"ת מכ"מ אין זה מלאכת עבודה דדרך לטרוח שמא יהא ראוי לפניו אבל מהקרא דכתיב בפר' ראה דכתיב סתם לא תעשה מלאכה, ולמדנו מזה פירוש מלאכת עבודה בכ"מ שאינו אוכל נפש ושפיר הקשה ר"י ה"ה עובר וכו', ומשני ליה דלכך שרי ואינו עובר משום הואיל וזה הכלל שייך בכ"מ ואפילו גבי שבת הקשו התוס' שם (דף מו ב') ד"ה רבה דמשום הואיל לא לילקי ע"ש] ועיקר הוכחת ר"ע הוא מדמשנה הקרא וכתב בפ' ראה סתם לא תעשה מלאכה ולא כתיב כל מלאכת עבודה כנהוג בכל הפרשיות של יו"ט, אלא בא ללמד אפילו אינה מלאכת עבודה אסור, והיינו הבערה דכתיב ביום השבת וסד"א דוקא שבת משום דלא לריכינן מלאכת עבודה, אבל גבי יום טוב הו"א דשרי קמ"ל דמכל מקום אסור וכמדומני שכמ"כ ראיתי בחי' הרשב"א על מסכת ראש השנה (בדף ל) גבי יצא תק"ש ורדיית הפת שהוא חכמה ואינה מלאכה, והשתא שפיר מקשה המ"א על שיטת הכ"מ ז"ל דבשלמא לשיטת התוס' דבכ"ד אמרינן מתוך ניחא דרבנן ודאי מודו דקרא דלא תעשה מלאכה אשמועינן דאפי' הבערה אסור, ומכל מקום אמרינן מתוך כמו בשארי מלאכות והקרא מהני לן לאסור היכא דלא אמרינן מתוך כמו לעו"ג ולגבוה דממעטינן מלכם עיין ביצה (דף כ כ"א) ובס גם הבערה אסור, אבל להרמב"ם ז"ל דבכל מלאכות לא אמרינן כלל מתוך ורק בהבערה דכתיב ביום השבת מורה על הא דאמרינן בהבערה מתוך קשה מ"ט פליג על ר"ע הא הקרא דפ' ראה דכתיב סתמא לא תעשה מלאכה מדייק לאפוקי ממשמעות דביום השבת, דגם בהבערה אף שאינה מלאכת עבודה מכ"מ אסור ושפיר מקשה, אולם בכל זה אינו מוכרח וכתבנו רק ליישב דברי המ"א, ובפשיטות נוכל לומר, עפ"י דרך הפשט, דלכך שינה הכתוב בפ' ראה וכתב סתמא, משום דבפסח ביאר כבר הכתוב בפ' בא אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם ע"כ לא חש לפרש כאן מלאכת עבודה משא"כ בשאר יו"ט:

מה שהקשה בני הגנ"י בטעמיה של השו"ע דבסימן תקי"ח פסק דאסור להוליא לצורך עו"ג משמע דס"ל דאף ע"ג דס"ל מתוך בלא צורך מכ"מ הכא מיעט הכתוב לכם ולא לנכרים כמ"ש התוס' ביצה (י"ב) לענין גבוה וא"כ ה"ה אסור להוליא לבהמה לפי הפסק כריה"ג ביצה (דף כא) ולא כן משמע בשו"ע (סי' תקי"ב) שרמ"א ז"ל הוסיף בס"ג עפ"י דעתו דבעינן צורך קלת, ומדלא הביא המחבר משמע דלדעת המחבר דלא בעינן צורך קלת שרי, ועיין בהגר"א שם, באמת הלדק אתך, ובעיקר הענין אי אתי הדרשה דלכם ולא לגבוה ולא לעו"ג ולכלבים ומפיק מידי מתוך תליא בשיטת התוס' והרמב"ם ז"ל דלהתוס' דבכ"ד אמרינן מתוך וא"כ היאך מיעטה התורה כל הני ש"מ דגזרת הכתוב הוא דבכל הני לא מהני צורך קלת וכמו דבעינן שיהא צורך כל נפש ה"נ בעינן שיהא צורך נפש ישראל דוקא, אבל להרמב"ם ז"ל דבהולאה והבערה לא בעינן צורך כלל ומאי גרע גבוה ועו"ג ובהמה, וע"כ המיעוט אתי לשאר מלאכות דלא יוכלל עו"ג ובהמה בכל נפש וגבוה בק"ו שלא יהא שלחנך מלא ושלחן רבך ריקן (ביצה דף כ ב') וא"כ להש"ע שרי עפ"י דין, וכבר רמז ע"ז הגר"א שם (בס"ק ז') מה שכתב שם דלהרמב"ם שרי, אבל לדעת הב"י נראה דדעתו ז"ל נוטה, דאע"ג דלא בעינן צורך קלת מה"ת, מכ"מ מדרבנן בעינן כמש"כ בב"י (רס"י תקי"ח) אלא שכתב בשם הר"ן ז"ל דלא משמע הכי, והכ"מ בין התוס' דמה"ת בעינן צורך קלת, ובין להרמב"ם לדעת הב"י, לבד הנפקותא בין מה"ת לדרבנן, עוד יש נ"מ למעשה, דלהתו' בעינן צורך קלת השוה לכ"נ כדאיתא בכתובות ולהב"י ל"ש, ולהתוס' ז"ל בא לכם ולא לעו"ג ולכלבים ומיעט דלא מהני צורך מלוה שיש בו, ולהב"י שרי והשתא לצורך בהמה דמזונותן עליך ויש בו מלוה שרי להב"י ובשביל עו"ג אסור, וזה הכ"מ בין בהמה לעו"ג מבואר ברי"ף וברמב"ם ז"ל לענין הואיל דבעינן צורך מלוה מדרבנן דאיתא בביצה (דף כא) אמר ר"ח בהמה חליה ש"כ מותר לשחטה ביו"ט כו' ופריך הש"ס ומי אית ליה לר"ח הואיל כו' ומשני אלא כגון דא"ל נבלה דאפשר לפייסן וכו' וכתב הר"ן ז"ל דה"ה שהיה יכול להקשות דאפילו למ"ד דאמרינן הואיל לכתחלה אסור ע"ש, וא"כ אפילו לדידן דאמרינן הואיל בעינן נמי שיהיה לו ודאי נבלה ועפי"ז שפיר כתב הרמ"א (בסי' תקיב ס"ג) דשרי להרבות לכלבים באותה קדירה כו' וכמש"כ הגר"א שם, וקרוב להגיה שם בהגהת המ"א ז"ל בזה"ל באותה קדירה שמבשל בה לעלמו או אם יש לו ד"א ליתן כו' והיינו כמש"כ הגר"א ז"ל דבא' משני האופנים שרי:

אבל הרמב"ם ז"ל (בפ"א מה' יו"ט) כתב סתם דעיסת כלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה מותר לאפותה ביום טוב, ולא התנה דיש לו נבלה וכבר כתבו הה"מ והרשב"א ז"ל דרבינו דס"ל

דס"ל הואיל לא בעינן זה התנאי ולא כהר"ן ז"ל שהבאנו, ועיין בלח"מ שנדחק ביישוב קושית הר"ן ז"ל. והנראה פשוט משום שיש מלוה בצורך כלבים שמזונותן עליך, להכי שרי למ"ד דא"ל הואיל, ולא דמי לעיסה של עו"ג שאין בה מלוה ואסור מדרבנן וכן הוא דעת הרי"ף ז"ל שהביא סתם הא דתנן דעיסת כלבים וגם כן לא התנה דבעינן שיש לו נבלה או ד"א, משום דיש בזה מלוה:

ובזה היה נראה עוד ליישב דעת הרמב"ם ז"ל דפסק (בפי"ו מהלכות שביתת יו"ט הל' י"ד) כרב הונא דבני החיל שנתנו קמח שלהם לישראל לאפות להם אם אינם מקפידים כשנותנים מהפת לתינוק מותר לאפות להם, והודה לו הראב"ד בפה מלא, ובהל' י"ג פסק כריב"ל דמזמנין לעו"ג בשבת ואין מזמנין ביו"ט דחיישינן שמא ירבה בשבילו ובאמת הני תרי פסקי סתרי אהדדי כמבואר בגמ' שם דקאמר הגמ' בהדיא ופליגא דריב"ל, אולם לפי סברתנו נוכל ליישב משום דבני החיל שהטילו עליהם לאפות יש בזה צער אם לא יקיימו וכן בהא דבולשת בהמעשה דשמעון התימני דבקשו לחטוף מה שבכל העיר, הלא יש בזה צער ולא יכלו לשמוח בשמחת החג, ויש באפייתם קצת מלוה לכן פסק הרמב"ם דשרי, אבל עיסת שותפות עם נכרי ודאי אסור כפסק הלכה כריב"ל. וכמו כן יש באופן זה בט"ז (בסי' תקי"ב סק"ו), וזה יותר נוח בעיני מסברת התוס' ד"ה חזינן וכן כתב הה"מ שם והר"ן ז"ל דלהכי גבי בני החיל מותר לאפות להם משום שאם לא היו אופים להם לא היו נותנים מאומה ולא דמי לעיסה חליה של ישראל וחליה של נכרי דמצי למיפלג ע"ש, משמע שעיקר ההיתר הוא משום שיהיה בידם לקחת מהפת לאחר אפיה, וקצרה דעתי להבין דבריהם הקדושים, וכי שרי לאפות ולבשל לצורך עו"ג למען ישלם שכרו משלם, ויהא לצורך יו"ט, אדרבה כה"ג אפילו לצורך ישראל אסור, שהרי נשכר הוא ביו"ט, וה' יאיר עיני הטרוטות:

והנראה לי בדעת הרמב"ם ז"ל דעיקר הטעם משום שיש בזה קצת מלוה, הוא נכון, ועפי"ז י"ל קצת דלא פליגי הרי"ף והרמב"ם בזה, דהרי"ף ז"ל האריך בלשונו וכתב בזה"ל, אהך דינא דרב (דגירסת הרי"ף הוא במקום רב הונא) דהני בני באגי אם יהבי ריפתא לינוקא שרי לאפות להם ומסיק הרי"ף ז"ל וליתא להא דרב אלא בין כך ובין כך אסור, דאמר ריב"ל מזמנין כו', והכי מבעיא ליה לרבינו ז"ל לכתוב וליתא להא דרב, אלא כריב"ל כו', אלא כוונת הרי"ף ז"ל דמלשון שאמר רב כל ריפתא וריפתא חזיא לישראל ושרי משמע דהיתר גמור הוא, דאע"ג דבהואיל אי מקלעי אורחים פשיטא דאסור מדרבנן מכ"מ בהואיל דכל חדא ריפתא חזיא ליה שרי גם מדרבנן וע"ז כתב וליתא דבין כך ובין כך דאפילו בהואיל כזה אסור כדריב"ל ומכ"מ לצורך בני החיל יש להתיר מפני הדוחק, כמו שהתירו באידך הואיל במסוכנת וכדומה, וכן בעיקר העובדא יש שינוי לשון בין הרי"ף להרמב"ם, דהרי"ף ז"ל מביא הך עובדא בזה"ל הני בני באגי דרמי עלייהו קימחא דבני חילא מהו לאפותה ביום טוב ולא תני עובדא דרמי עלייהו למייפינהו ביו"ט, ומכ"מ שרי רב, אע"ג שהיו יכולים לאפות אחר יו"ט ולא יצערם ובזה שפיר פסק הרי"ף דלא כוותיה אבל הרמב"ם ז"ל שנה לשונו בני החיל שנתנו קמח לישראל לעשות להם פת ביום טוב משמע לאפות דוקא ביו"ט ובאופן זה שרי וגם הרי"ף מודה דהיכא דיצערם מותר, ואדרבה לא לחנם הביא הרי"ף כל העובדא, אלא כי היכי למיגמר מיניה במקום צורך וכהרמב"ם ז"ל:

נחזור לענינינו בשיטת הרי"ף והרמב"ם ז"ל דלצורך כלבים דאיכא קצת מלוה שמזונותן עליך שרי במקום הואיל ולעו"ג אסור מדרבנן וה"נ לדעת הב"י דהוצאה והבערה שהותר מה"ת משום מתוך בלא צורך ומדרבנן מיהא אסור ודאי יש לחלק בין כלבים לעו"ג:

ורש"י ביצה שם (דכ"א) ד"ה כל חדא כתב דר"ה פליג על ר"ח דאמר חליה של עו"ג וכו' ע"ש, והדין עמו, אע"ג דלפי מה שכתבנו נוכל לומר דלא פליגי, דהכא גבי בני באגי הטעם משום דיש צורך מלוה, ובכ"ז שפיר כתב רש"י דפליגי, דהא רב הונא לית ליה הואיל שהרי בעי להבערה ע"ת, וע"כ היתר אפיה ובישול משום צרכי שבת נעשין ביו"ט היכא דא"א באופן אחר וא"כ אין ראיה לסברת הואיל כמו שהארכנו לעיל, ומ"מ אית ליה סברא דכל חדא וחדא חזי' ליה ומפני זה שרי, וכדאית הש"ס בפסחים (מ"ח א') בהא דר"א ור"י ובהא פליגי ר"ה ור"ח אי אמרינן בכה"ג הואיל ולר"ה אפשר דשרי אפילו שלא בשעת הדחק, אבל לרבה דאית ליה הואיל, וכל הני סברות בין הואיל ואי מקלעי ליה אורחים ובין הואיל דכל חדא חזיא ליה שוין הם דמה"ת שרי ומדרבנן אסור (לדעת הב"י) ומש"ה דוקא בשעת הדחק וכר"ח ולא מטעמיה וכן הוא ג"כ לדעת הרמב"ם דפסק ג"כ כרבה דא"ל הואיל:

ונראה להוסיף דרבה ור"ח לשיטתייהו אזלי דידוע בעירובין (דף לח ב') דרבה אית ליה איסור הכנה מיו"ט לשבת ור"ח לית ליה ורבה יליף ליה מדרשא דוהיה ביום הששי והכינו. וע"כ האי והכינו היינו הזמנה בפה, דאי הכנה בידים בהדיא כתיב את אשר תאפו כו' ואת אשר תבשלו כו' אלא הזמנה בפה וסתם יום ששי חול הוא וכמבואר ברש"י ביצה (דף ב ב'), ומדכתב רש"י וסתם ששי חול הוא ע"כ נ"ל דלא ירד מן ביו"ט, כמש"כ התוס' שם ד"ה והיה, וכתבו התוס' שם דיש מדרשות חלוקים, ונראה דהיינו פלוגתא דרבה ור"ח לענין הואיל דלרבה דהיתר אפיה ובישול מיו"ט לשבת משום הואיל א"כ גבי העומר מן שלא יכלו לתתו לאורחים ביום ההוא שהרי בפי' צוה משה הניחו למשמרת עד הבוקר וגם איזה אורח הזדמן לפניהם ביו"ט שלא היה לו עומר מן וא"כ האיך אפו ובשלו לשבת הא עיקר הטעם הוא משום הואיל וגבי מן ליכא טעם דהואיל וע"כ נ"ל דלרבה לא ירד כלל ביו"ט וממילא פי' ביום הששי של חול ולא מיו"ט לשבת ושפיר יליף איסור הכנה אבל לר"ח דטעם היתר אפיה ובישול משום דצרכי שבת נעשין ביו"ט, אוקים פשטא דקרא, דכל יום ששי ירד מן לחם משנה אפילו חל ביו"ט וליכא ילפותא לדידיה דצריך הכנה וממילא שרי הכנה מיו"ט לשבת:

סימן לח

עוד בענין הנ"ל לבני הגאון שיחי'.

מה שהקשה לדעתי דמחלוקת רב הונא ורב יהודה בביצה (דף כג:) תלי' במחלוקת הרמב"ם והתוס' ז"ל דא"כ רבה סובר כר"י וסובר דאמרינן מתוך בהוצאה והבערה בלא שום צורך והרי רבה לית לי' מתוך כלל בביצה (דף יב:) וע"כ נ"ל דהבערה דחרם דשרי כפרש"י ז"ל דהוי כלא"י, ועדיין קשה האיך מדליקין מיו"ט לשבת, ויישב דבאמת אין רשאי להדליק אלא בה"ש ומטעם ממ"נ, זה אינו, דממ"נ לא שייך אלא מיו"ט לחול אבל בה"ש דשבת חלילה להדליק, ואי מטעם התוס' מטעם דהבערה ללאו יצאת ג"כ אינו ניחא, דזה פלוגתא דתנאי כידוע, וקשה לרבה למ"ד דלחלק יצאת, אלא פשוט דטעמא של רבה כדאיתא בירושלמי שהביא הרא"ש (בפ' ב' סי' כב) דביום השבת ממעט יו"ט, וא"ל לראי' מירושלמי שהרי רבה פירש דבריו בהוצאה דביום השבת דכתיב בירמי' ממעט יו"ט מכש"כ הבערה דכתיב באורייתא דמשה, והשתא הוצאה והבערה דומים זל"ז בין לס"ד דרבה דלב"ה שרי לגמרי, בין לדחוי דר"י דרק מטעם מתוך, ומהאי קרא גופא כמש"כ הה"מ לענין הבערה וכמש"כ לענין הוצאה, ומהא דכתיב אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, ולא ביו"ט, וכאן יש מקום להקשות למה לא הביא רבה בביצה (דף יב) שם הקרא דאל יצא איש ממקומו וגו' דעדיף טובא דכתיבא באורייתא, אבל יש בזה כונה עמוקה, דאי נימא דנתמעט מביום השביעי. יו"ט ה"נ נתמעט יוה"כ, דלאו יום השביעי הוא, ובאמת ודאי יש הוצאה ביוה"כ כמו שהוכיח הגאון ש"א ז"ל, להכי קאמר הקרא דירמיה לא תוציא וגו' ביום השבת ויוה"כ נמי אקרי שבת בפ' אמור, משא"כ יו"ט כתיב שבתון לבד (והא דאיתא בשבת (דף כד:) רא"א שבת שבתון עשה טעות הדפוס וצ"ל שבתון עשה וכ"ה בפ' ר"א דמילה, וכ"כ הרמב"ם ז"ל ריש הל' יו"ט וה"כ הבערה לא נתמעט אלא יו"ט דגבי הבערה נמי כתיב ביום השבת, וכל זה לרבה דיו"ט שרי לגמרי הוצאה מהאי מיעוטא לכן הביא הקרא דירמיה ולא הקרא דאל יצא, אבל לדידן דס"ל דלא מהני האי מיעוטא אלא לומר מתוך כו' יותר נוח לנו לומר בהוצאה ג"כ

האי קרא דאל יצא ביום השביעי ומ"מ ביוה"כ ממילא אסור, כיון דלא הותרה ביוה"כ אוכל נפש עלמו:

ומה שהקשה על קושיתי בפי' כלאח"י עיקר קושיתי הוא לפי' הרמב"ן ז"ל דוק בדברי:

מה שהקשה לשיטת התוס' ז"ל אמאי אסור מכשירי או"כ נימא מתוך, לק"מ דכמו דלא אמרינן מתוך אלא בשוה לכל נפש ורק בצורך אדם ה"נ לא אמרינן מתוך אלא בהצורך גופא, לאפוקי מכשירין, ועי' ברא"ש (בילה פ"ב סי' יט) שכ' או"כ כיבוי זה חשיב כמכשירי או"כ ולהכי אסור, וממילא מה שהקשה בפסחים (דף מו) נימא דשרי לאפות כדי שלא יבא לידי בל יראה, דזה אינו אלא מכשירי מלוה דלא הזהרנו אלא כשכבר יש חמן:

מה שהקשה עוד כיון דמלוה מיקרי צורך יו"ט לישרי מילה שלא בזמנה וכן שריפת קדשים, וליקשי יותר בדברי תוס' בבילה (דף יב) ד"ה ה"ג שכתבו השוחט עולה מה צורך יש לו בה, ותמוה וכי עולה אינו מלוה, וע"כ לריכינן לומר דלא שרי מלוה אלא מה שהיום גורם כמו מילה בזמנה ולולב וס"ת לקרות בה דאי עבר יומו בטלה המלוה, משא"כ עולה, ולהכי תרלו משום דלא יהא שלחנך מלא כו' וזה נוגע לעלם היום של יו"ט:

הקשה עוד במסוכנת דכ"ז לישרי משום פסידא, וכן יש לו להקשות מהא דדכ"ב בכיבוי דליקה, אבל זה ודאי לתוס' אסור ולא מקרי צורך, ומש"כ הרמ"א (בסי' תקיח ס"א) דמותר להוליא דברים הלריכים לו קלת, היכא דמתיירא שלא יגנבו, או שאר פסידא, אלמא דמשום פסידא מותר, אך עיין מ"א שם (ס"ק ב') שפי' מפתח של תיבתו דשייך לצורך או"כ, ובלא זה קיל היה לרמ"א ז"ל איסור הולאה מטעם הרמב"ם ז"ל דגבי הולאה לא בעינן צורך כלל כמו שבארנו דעת הרמב"ם:

עוד הקשה לדעת הרמב"ם ז"ל דלא אמרינן מתוך בכל המלאכות לבד הולאה והבערה, א"כ מ"ט דבית הלל דמתירין לבשל לצורך רחילה, במתניתין (בילה דף כא:), וע"כ פלוגתייהו רק במתוך אלמא דגם בשארי מלאכות אמרינן מתוך לב"ה זה אינו לדעתי דאפי' לדעת התוס' דאמרינן מתוך גם בשארי מלאכות אאל"כ שהרי נסתפק הש"ס שם הך סיפא דמדורה דמותר לעשות ולהתחמם כנגדה אי שרי גם לב"ש או לא ואי איתא דאו"כ דוקא כפשוטו והא דמתיר ב"ה לבשל חמין לרגליו רק מטעם מתוך וב"ש לית לי' מתוך ולכך אסור, מאי כ"מ בין הנאת כל הגוף להנאת אבר אחד, ואיך רלה הגמרא לומר דבמדורה גם לב"ש שרי, אלא ודאי עיקר פלוגתייהו כמש"כ הרמב"ם בפי' המשניות אי רחילה הוא בכלל או"כ או לא ומש"ה נסתפק הש"ס דאף לב"ש דסובר דרחילת אבר א' לא מיחשב או"כ אבל היכא דנהנה כל גופו אפשר דגם לב"ש מיחשב לאו"כ וזה ממילא מוכח דב"ש לית להו מתוך ואדרבה לדעתי לשיטת התוס' קשה אי נימא דטעם דב"ה הוא מטעם מתוך לוכח הש"ס דבית הלל אית להו מתוך מהך דחמין, ולדברי הרמב"ם ז"ל ניחא קושית התוס' (שבת דף לט:) ד"ה וב"ה דמאי שנא הבערה דרחילה אסור מדאורייתא והבערה דזיעה דשרי מדאורייתא ע"ש, אבל להרמב"ם ניחא דלזיעה ליכא רק איסור ההבערה ובהבערה אמרינן מתוך, משא"כ היכא דמבעיר לרחילה יש מלבד איסור הבערה איסור בישול, ובבישול לא אמרינן מתוך לדידי' לכך אסור, ודע דבזה אזיל מחלוקת תוס' עם הרי"ף והרמב"ם, אי שרי מה"ת להחם חמין לצורך כל הגוף כמש"כ הר"ן בפ' כירה שם דלהרי"ף שרי מה"ת והיינו משום דכיון דהנאת כל הגוף דומה לאכילה:

מה שהקשה עוד להרמב"ם דבהבערה אמרינן מתוך אף בלא צורך כלל, מ"ט דשריפת קדשים אסור ביו"ט מיושב בפרש"י ז"ל שכתבת דרחמנא אחשבי' (בבילה דף כז:) ברש"י ד"ה תלה דרחמנא אחשבי' להבערתן דכתיב באש ישרף הלכך מלאכה הוא, ור"ל דאינו כשאר הבערה שמיעט רחמנא מביום השבת דהבערה ביו"ט מותר ושריפת קדשים חמור יותר ולא נתמעט שהרי אפי' להאכיל לכלבים אסור מטעם זה, אולם עדיין אין הדבר מובן, וכי בשביל שיש בשריפה זו מלוה נחשבת למלאכה, אבל העיקר נוכל לומר להיפך דשריפת קדשים אסור לכ"ע מגזרת הכתוב, כאינך אמוראי (בשבת דף כד:) ורב אשי דלמד מסברא לא קאי אלא על מילה שלא בזמנה כמו שכתבו התוס' לרבא שם אבל שריפת קדשים בעינן קרא ולא לשרי מטעם מתוך וכדעת רש"י בבילה דבהנהו תרי שריא אפי' שלא לצורך כלל, לכך ילפינן מקרא דגזרת הכתוב הוא שאין שורפין קדשים ביו"ט (ובזה מיושב קושית התו' (דף כד:) ד"ה לפי האיך ילפינן תרומה מקדשים, דקדשים דין הוא וכו' אלא שריפת תרומה טמאה שמותר ליהנות וכו' למה יאסר ע"ש, אולם לפי דברינו ניחא דעיקר הטעם דגזה"כ הוא, וממילא דמי תרומה לקדשים, ואין הטעם משום דאסור ליהנות) והא שהולרך רש"י שם בבילה לומר דלהכי אסור, דמקרי מלאכה, בא בזה ליישב קושית הירושלמי פ"ב דשבת א"כ אין שורפין תרומה בלילה, דכמו דמדמין תרומה לקדשים לענין יו"ט ה"נ לענין לילה, ומשני משום דדמי לשלא בזמנה אבל הש"ס דילן סובר דגם שלב"ז ביום דוקא והדק"ל ובשלמא לשיטת התוס' דמקרי מלאכה ומשום דלא אמרינן מתוך ניחא, דבלילה הוא חידוש ואין לך בו אלא חידושו, בנותר אבל לא בתרומה, משא"כ ביו"ט דאסור מטעם מלאכה ובזה כל הקדשים שוין, ושפיר ילפינן תרומה מקדשים, אבל לרש"י והרמב"ם ז"ל דמתוך שרי בלא צורך כלל, ולכאורה הא דאין שורפין ביו"ט ג"כ חידוש הוא ומ"מ ילפינן תרומה מקדשים א"כ נילף ג"כ לענין לילה ולהכי פרש"י ז"ל דשאני יו"ט דאמרינן רחמנא אחשבי' ואסרה למלאכה זו ביו"ט משא"כ לילה, אבל מ"מ בלא קרא מפורש לא אמרינן סברא זו דרחמנא אחשבי' וממילא מיושב מה שהקשה מהא דחמץ מלותו בשריפה ואסור לשרוף ביו"ט, ולהרמב"ם הא אמרינן מתוך בהבערה אף בלא צורך כלל, אבל השתא ניחא דחמץ ילפינן מנותר ובנותר גזרת הכתוב הוא, או משום דרחמנא אחשבה למלאכה וכמו שבארנו לענין נותר, ואע"ג דברמב"ם (פ"ג) אי' לענין שריפת קדשים הא דר"א, מ"מ מודה ר"א דבעינן ג"כ קרא לאסור שריפת קדשים:

מה שהקשה עוד להרמב"ם מ"ט דחלבי חול אין קרבין ביו"ט נימא מתוך, ויישב בעלמו דבפי' מיעוט הכתוב ולא עולת חול ביו"ט, אלא שבתוך דבריו הקשה מ"ט לא קאמר הש"ס ביבמות (דף לג) גבי זר ששימש מקשה הגמ' במאי כו' ואי בהקטרה האמר ר"י הבערה ללאו יצאת (פי' וליכא חטאת) והקשה הא יש בזה גם איסור בישול, ולק"מ דאינו לריך אלא לשריפתו, ולא לבישולו ולא מקרי בישול כיון שנעשה פחם:

הקשה במש"כ רש"י בילה (דף כג) ד"ה רבא כו' דאוכל נפש הוא עישון פירות זה ושוה לכל נפש וכו', והקשה דלורך כ"כ לא בעינן או"כ, אמת הוא, אבל א"כ קשה מוגמר דמתניתין מ"ט אסור נימא ג"כ דהוא שוה לכל נפש מידי דהוי בשרא אגומרי, וצ"ל דזה או"כ וכ"ע בעי למיכל בתפנוק יתירא אלא דלית להו אבל מגמר מי שאינו מפונק לא בעי כלל ולכ"ע לא שוה לכל נפש:

הקשה עוד במש"כ התוס' ד"ה על גבי דגר של בטלה אי מותר להדליק ביו"ט תלוי אי הבערה לחלק יצאת אי ללאו יצאת א"כ אמאי הביא הירושלמי דרשה מדכתיב גבי הבערה לא תבערו אש ביום השבת משמע דביו"ט שרי פשוט הוא דתרי טעמי נינהו, ומ"מ יש הרבה להקשות על דיבור זה ואכמ"ל:

ומה שהק' הגאון ש"א ז"ל לריב"א בפסחים (דף ה:) בד"ה לחלק דלמ"ד הבערה ללאו יצאת אין איסור ביו"ט משום דאין שם מלאכה עלי' דא"כ לשתרי ביוה"כ י"ל דביום השבת משמע גם יוה"כ, וכמו דניחא להירושלמי, ה"נ ניחא לריב"א, ואע"ג שיש לבע"ד לחלוק בין הירושלמי דבא הכתוב להתיר מכלל איסור, דלהירושלמי מקרי מלאכה רק הכתוב אשמועינן דדוקא ביום השבת אסור אבל ביו"ט מותר וכיון דיוה"כ נמי נכלל בכלל יום השבת אסור גם ביוה"כ, אבל לטעם הריב"א דבא הכתוב לאסור מכלל מותר ולאשמועינן אף דאינו מלאכה, מ"מ ביום השבת אסור ויוכל להיות כיון דאינה מלאכה ביוה"כ שרי, מ"מ יש לומר דאף לטעם הריב"א כיון דחזינן דאף דאינה מלאכה מ"מ אסור בשבת ויוה"כ נמי מקרי שבת ומשו"ה אסור:

ומה שהקשה ממחמר אף דאינה מלאכה מ"מ אסור גם ביו"ט זה אינו דהתם הרי הבהמה עושה מלאכה גמורה רק אנו לא הוזהרנו עליו אלא בלאו, לכך גם ביו"ט אסור, וכמו כל מלאכה ביו"ט, משא"כ אי אמרינן הבערה ללאו יצאת ע"כ יצאת מכלל מלאכה וכיון דלאו שם מלאכה עליו לכך ביו"ט שרי:

ומה

ומה שנתקשה להבין דברי הגר"א (בסי' תקז ס"ק ט"ז) במה שכתב לענין אי מותר כבוי לצורך או"נ דלדעת הרי"ף אסור, והקשה הא הרי"ף קמיירי לענין ממתקין את החרדל, ומיתוק החרדל אינו שוה לכל נפש, לכך אוסר שם כבוי, אבל היכא דנצרך לכל נפש באמת שרי כבוי, ולהבין דעת הגר"א, הנה הרמב"ן ז"ל בעצמו כתב דמיתוק החרדל הוא שוה לכ"נ אלא שכתב טעם דאסור משום דדמי לטחינה ע"ש בביצה, והגר"א ז"ל לא סבירא ליה הכי דיהא דומה לטחינה ואפ"ה פסקינן דאסור לפי גירסת הרי"ף דגרס שם בשבת (דף קלד א') התם ליכא כבוי ושרי הכא איכא כבוי ואסור להמתיק אע"ג דמיתוק הוא שוה לכ"נ ואפ"ה אסור, אלמא דגם באו"נ ובדבר השוה לכ"נ אסור כבוי, והש"ס פריך שם בשבת מ"ש מבשרא אגומרי דשרי, ומשני התם ליכא כבוי והכא משום כבוי אסור לעולם, ועיין ב"י שהולך לראיה מדברי רשב"א ורא"ש דכבוי שרי, אבל לדעת הרי"ף כבוי אסור, וטעמו של הרי"ף ז"ל כמש"כ הה"מ ריש הלכות יום טוב בבנין ואריגה, כיון דעיקרה לאו לצורך או"נ אסור אף במקום דיש בה או"נ, וכמש"כ התוס' ביצה (כ"ג) ד"ה ע"ג וברמת אין המנהג לאפות ביו"ט כ"כ, ובאמת טעמו של הרמב"ן ז"ל קשה להבין דמאי דמיון הוא לטחינת חטים, וכי כל דבר מר אסור להמתיק בכל ענין וצ"ל דכוונת הרי"ף הוא דדרך להמתיק הרבה ביחד, ולהכי אסור כמו בכל טחינה לחד טעמא מהמפרשים ז"ל עיין בשו"ע (בסימן תל"ה ס"ב ובט"ז ומג"א סק"ד):

אבל טעמו של הגר"א ז"ל פשוט דכבוי הוא מלאכה שעיקרה אינו אלא למכשירי או"נ ולהכי אסור אף לאו"נ, ובזה תבין פשטא דשמעתתא (דכ"ב א') מהו לכבות מפני העישון, ומסיק הש"ס דתליא בדר"י ורבנן ונדחקו רבותינו ז"ל בזה אדא הרי הלכה כר"י דלקמן (בדכ"ח) פסקינן כוותיה דדרשינן לכם לכל צרכיכם וכאן פסקינן דאסור (ועיין תוס' ד"ה ההיא) ותו הא עישון הקדירה אין לך או"נ גדול מזה, ועיין באשר"י מש"כ בזה, אבל לפי דעת הרי"ף ז"ל בפי' אך אשר יאכל לכל נפש היינו מלאכה שדרך לעשותה לאו"נ הוא יעשה לכם וכן מדויק לשון יאכל ולא כתיב אך לאכול לכל נפש ולהכי אסור בנין ואריגה וכדומה** אפילו לאו"נ כמש"כ הרמב"ם פ"א לפי' הה"מ, ולא כדמשמע מתוס' פ' המצניע (דצ"ה א') ד"ה והרודה ע"ש ונחלקו רבנן ור"י בתרתי דרבנן סברי דלא שרי אלא מלאכה שדרכה לאו"נ ולצורך או"נ עצמה וזהו דיוק לשון המשנה מגילה (דף ז) והברייתא אין בין יו"ט לשבת אלא או"נ בלבד והאי בלבד מיותר הוא ללמד הני תרתי, ור"י חולק דסתמא דלכם משמע לכל צרכיכם אפי' מכשירי או"נ כאוכל נפש דמי, וא"כ כשם שמותר מלאכה דעיקרה לאו"נ אף לצורך מכשירי או"נ ה"נ שרי מלאכה דעיקרה למכשירי או"נ וכיב"ז כתבו התוס' בב"ק בהגוזל קמא (דף קב) ד"ה ה"ג לר' יוסי דמפרש בקדושת שביעית לכם לכל צרכיכם למשרה ולכביסה ממילא דבר שעומד למשרה ולכביסה קדוש בקדושת שביעית ואנן לא קיי"ל כר"י אלא להא דמלאכה שעיקרה לאו"נ עצמה שרי אף לכל צרכיכם היינו למכשירי או"נ משא"כ מלאכה שעיקרה למכשירי או"נ אסור אף לצורך או"נ עצמה כמו בנין וכדומה, ומפורש הקרא כמשמעו אך אשר יאכל לכ"נ יעשה לכם לכל צרכיכם:

ובזה נמי ניחא מה שפסקו הרי"ף והרמב"ם ז"ל בענין השחזת ותרלס דלא כר"י עיין בב"י (סימן תק"ט) שנדחק ליישב דעת הרי"ף ז"ל דהלכה כר"י ואין מורין כן, אלא שדעת הגר"א (בסימן תקט סק"ד) לא משמע כן, דהרי"ף והרמב"ם לא כתבו הא דאין מורין אלא פסקו דמורין הלכה כר"י ונשאר הקושיא, אך לדברינו ניחא, וגם תבין בזה מה שפסקו הרי"ף והרמב"ם דאסור לכבות אפי' כדי שלא תתעשן הקדירה עיין בב"י (סי' תקיד ובט"ז סק"א) שנדחקו בזה שזה ודאי או"נ ואפ"ה אסור, אבל לדברינו ניחא דלא פסקינן כר"י אלא בדבר שעיקרו לאו"נ אז מותר אף למכשירי או"נ אבל מלאכה שעיקרה אינה לאו"נ אז אסור אף לצורך או"נ, ואלו לא אמרה הגר"א ז"ל הוא דבר נאה ומתקבל בפשוטו של פסקי הרמב"ם ז"ל שפסק בפ"ד כל מיני כבוי דאסור ע"ש והשתא שאמר כן גם רבינו הגר"א ז"ל בדעת הרי"ף ז"ל ודאי יאי ויאי ובאמת רואין אנו שנזהרין בכבוי לצורך או"נ יותר מהבערה ושארי מלאכות, ואולם באפוי יש להתיר בזמנינו ביו"ט מחמת שכבר אנו נוהגים דעיקר האפיה ע"י הכבוי וא"כ הוא מאו"נ עצמה, ולא עפ"י מקרה כמו בזמן הגמ' שהיה עפ"י מקרה היכא שנצרך שלא לעשן וכדומה, הנני אביך העמוס בעבודה ומצפה לישועה:

סימן לט

כבוד הרב וכו' נ"י מוויטעפסק.

משכ"ב הרב הגדול ר' שמריה לוקערמאן ז"ל ביסוד קו' הגאון ר' יחיאל העליר ז"ל בס' עמודי אור בהא דרבא (סוכה דף ז) סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשרה דמינו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה, ולשיטת המחבר (בסי' תר"ל ס"ז) דלא הוי סוכה רק לאותו שבת אבל לאחר שבת פסולה א"כ הא הוי סוכה שאינה ראויה לשבעה ועיין סוכה (דכ"ג וכ"ז) ויישב דרק ר"מ ור"י דס"ל סוכה בעינן דירת קבע גבי העושה סוכה ע"ג הגמל דרשו (בדכ"ג) דבעינן סוכה הראויה לשבעה אבל אנן דקיימ"ל סוכה דירת עראי לא דרשינן הכי ושפיר לדידן כשרה בעשה סוכה ע"ג מבוי שיש לו לחי דלא בעינן ראויה לשבעה, דברים ברורים המה, אלא שלא ביאר יפה האיך תלוי זה בזה וגם מש"כ הרב ז"ל דרבנן דס"ל עושין סוכה בחוש"מ דרשי להאי קרא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים שעושין סוכה בחוה"מ לא ביאר הרב ז"ל דבריו דא"כ ר"מ ור"י דפליגי (בד' כ"ג) גבי העושה סוכה על גבי גמל דר"מ מכשיר ור"י פוסל, וקאמר הגמ' מ"ט דר"י משום דכתיב חג הסוכות וכו' סוכה הראויה לשבעה שמה סוכה אינה ראויה לשבעה לא שמה סוכה ור"מ דמכשיר משום דהא נמי מדאורייתא מחזי חזיא ורק רבנן הוא דגזרו ומקרי סוכה הראויה לשבעה אלמא תרווייהו דרשי מהך קרא דבעינן סוכה הראויה לשבעה וסוכה דירת קבע בעינן מנ"ל הך דרשה דב"ה דסובר סוכה ישנה כשרה ודרש הך קרא דחג הסוכות להך דינא דעושין סוכה בחוש"מ ולסברתו דרק רבנן דלא בעי סוכה דירת קבע ס"ל הך דרשא ואתיא ר"י ור"מ דוקא כב"ש וזה דוחק לומר כן, ותו יש לתמוה בסוגיא (ד"ט) מסיק הגמ' וב"ש ס"ל אין עושין סוכה בחוש"מ כר"א ולכך דרשי מהך קרא דחג הסוכות דבעינן סוכה העשויה לשם חג, ותמוה הא ר"א גופא דסובר אין עושין סוכה בחוש"מ יליף נמי מהך קרא כמבואר בסוגיא (דכ"ז) עשה סוכה הראויה לשבעה וא"כ האיך דרשו מזה שבעינן עשויה לשם סוכה:

אלא כך הוא הענין דמהאי קרא שתי דרשות שמענו חדא מדכתיב חג הסוכות תעשה וחדא מדכתיב תעשה לך שבעת ימים ובד"ז פליגי ב"ש וב"ה בהך דרשא בחג הסוכות תעשה וס"ל לב"ש העשויה לשם חג, ועיין פרש"י בד"ה חג דדקדק בלשונו הזהב סוכות תעשה לחג סרס המקרא ודרשהו, משמע בהדיא דעיקר הדרשא מתחילת המקרא דחג הסוכות תעשה וב"ה דרשי עשה סוכה בחג (וג"כ מסרס הקרא ודרשי) והיינו בחוה"מ כמו דאי' התם, ובדכ"ז פליגי ר"א וחכמים בדרשה שניה תעשה לך שבעת ימים ור"א ס"ל לכל שבעה [והא דאיתא בגמ' עשה סוכה הראויה לשבעה טעות הדפוס הוא, וצ"ל עשה סוכה לכל שבעה וכ"ה בפרש"י עשה סוכה לשם חג של שבעת הימים ודילג רש"י בלשונו תיבת הראויה לשבעה, והא דנקיט רש"י בלשונו כאן בדרשת ר"א לשם חג היינו משום דממילא מובן, דס"ל לר"א דרשא דסוכה דתחלת הקרא דחג הסוכות תעשה כב"ש דבעינן לשם חג ור"א שמותי הוא כידוע והא בהא תליא כמבואר (בד"ט) דב"ש כר"א ס"ל אבל עיקר דרשת ר"א כאן שאין עושין סוכה בחוש"מ הוא מדכתיב תעשה לך שבעת הימים דבעינן סוכה לכל שבעת הימים] ורבנן ה"ק רחמנא עשה סוכה בחג פי' הרי כתיב חג הסוכות תעשה ואפי' עשה סוכה בחג ושמעינן מזה דגם מותר לעשות סוכה אף בחוש"מ, וא"כ א"א לדרוש סיפא דקרא כר"א וא"כ ע"כ צ"ל משמעות דרשא תעשה לך שבעת ימים סוכה הראויה לשבעה, והוא דרשה הרגילה לכו"ע, אבל אין הכוונה הראויה לשבעה לענין היתר ואיסור, היינו שהיא אסורה לכל שבעה אלא שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה ואינה ראויה לעמוד כל שבעה אינה סוכה, ומכאן למדנו

למדנו הא דאיתא (בדכ"ג) גבי העושה סוכה בראש הספינה היכא שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה לאו כלום הוא, וב"ש דד"ע ור"א דדכ"ז לא ס"ל דרשה זו בע"כ היינו משום דלטעמייהו אזלי (בד"ז ע"ב) דס"ל דסוכה דירת קבע בעינן ע"ש, ואם אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה איננה דירת קבע מש"ה מפרשי שבעת הימים עשה סוכה לכל שבעה ואם עשאה בחוה"מ פסול, אבל ר"מ ור"י דס"ל ג"כ (בד"ז ע"ב) דסוכה דירת קבע בעינן ובהא ודאי ס"ל כב"ה דסוכה ישנה כשרה דלא בעינן לשמה ועושין סוכה בחוה"מ וא"כ לדידהו, איך דרשי הך קרא דחג הסוכות תעשה לך שבעת ימים דזה ודאי דרשא דקרא חג הסוכות תעשה דרשי עשה סוכה בחג כב"ה וחכמים וא"כ האיך ידרשו הדרשה דתעשה לך שבעת ימים דאין לומר דידרשו דתעשה סוכה לכל שבעה היינו שיכולה לעמוד כל שבעה דע"ז אינו צריך קרא כיון דהם סברי דדירת קבע בעינן והיכא שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה איננה דירת קבע, וא"כ ע"כ מפרשי האי דרשה דשבעת הימים הראויה לשבעה היינו שאינה ראויה משום איסור והיתר כמו העושה סוכה ע"ג גמל או העושה סוכה ע"ג האילן (עיין בתוס' כ"ג ד"ה סוכה) דאינה אלא משום האיסור דאין עולין לה ביו"ט, אבל אנן קיימ"ל דסוכה ד"ע ושפיר מפרשינן הך קרא דתעשה לך שבעת הימים היינו הראויה לשבעה לאפוקי שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה כמו העושה סוכה בראש הספינה אבל היכא דאינה ראויה מפני איסור והיתר שרי, ושפיר פסקינן כרבא דסיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשרה ואף דאינה ראויה לשבעה לא איכפת לן, ועיין כי דברים ברורים הם:

ב) **בקושית** מעכ"ת שיחיה במשנה שבת (דף ט ב') לא ישב אדם וכו' ולא לאכול וכו' סמוך למנחה והקשה הא בפסחים (דצ"ט) תנן לא יאכל אדם סמוך למנחה עד שתחשך ומבעי' להגמרא שם (ק"ז א') אי סמוך למנחה גדולה או סמוך למנחה קטנה משמע שם דדוקא בע"פ או משום פסח וסמוך למנחה גדולה או משום מצה וסמוך למנחה קטנה אבל משום החשש שמא לא יתפלל מנחה לא חיישינן, והישוב פשוט, דהא דאיבעיא לן התם אי מנחה גדולה או מנחה קטנה תליא באוקימתא דסוגיין בשבת, דלוני אי נימא דהתם הכוונה מנחה גדולה ובלא תפלה ע"כ יהיה פי' משנתנו מנחה קטנה והתם החשש משום פיסחא והכא החשש משום תפלה ודוקא סמוך למנחה קטנה אבל סמוך למנחה גדולה מותר לאכול, ואי נימא דהתם במנחה קטנה ע"כ הפי' כמש"כ התוס' דהתם אפילו כבר התפלל מנחה אפ"ה אסור משום הטעם דמצה ובשארי ימים אסור דוקא אם לא התפלל עוד ואריכות דברים בזה אך למותר:

ג) **במה** שהעיר בתוס' סוכה (דף נא א') ד"ה מבלאי על מה שהקשו התוס' דלא חשיב נמי כתונת שגם היא היתה של שש והעיר מע"כ הא בשל למר נמי מותר דהא האבנט הוא של למר ושרי ועיין שבת (כ"א א') ובפרש"י שם ד"ה והמיניהם, איני רואה לקושיא דכמו כן אי הוי מעורב עם למר הוי מקשי התוס' רק אם היה למר לחוד כמו המעיל של כה"ג לא הוי קשה והכוונה שגם היא היתה של שש ולא של למר לחוד, אכן לכבודו של הה"ג הנ"ל אמינא לרשום מה שישבתי קושית רבותינו ז"ל וכן אחריהם תמה התוס' יו"ט על מה שלא נשנה בלאי מכנסת והובא במסורת הש"ס ע"ש:

ונראה ליישב דזה כלל גדול דכמו שמשתמשים בקדושה כך יש להשתמש בבלאתן וכיב"ז איתא בפסחים (דכ"ד) לענין בשר קודש דבמקום שנאכל בטהרה נשרף בטומאה ועיין בפרש"י (דמ"ט) ה"נ במקום שמשתמשין בשלימותן נשרף בבלאתן ע"כ בלאי מכנסת וכתונת שמשתמשין בם בפנים ולא בעזרת נשים ע"כ בבלואתן עושין מהם פתילות למנורה משא"כ במכנסים שהכהנים לובשין בחוץ ונכנסים בהם וכדאיתא ביומא (דכ"ה א') שלא יהיו בקודש ערומים, והכי מבואר במקרא דמכנסים היה לכסות בשר ערוה מש"ה נשרפין בבלאתן בהר הבית, ואבנט אי לא היה בו כלאים היו משתמשים בבלאתן למנורה אכן משום שהיה בו כלאים ואינו ראוי למנורה משום דפתילות שאין מדליקין בשבת אין מדליקין בהם במקדש כדאיתא שבת (כ"א א') מש"ה משתמשים לשמחת בית השואבה ומזה למדנו מסתמא דמשנתנו דאבנט של כלאים ומשו"ה הכי קיי"ל, דברי העמוס בעבודה:

סימן מ

לכבוד הרב וכו' מו"ה **חיים ברלין** נ"י.

ע"ד קושיתו שהקשה לפי מה דאמרינן ביומא (דמ"ט א') בעי רב פפא חפן חבירו ונתן לתוך חפניו מהו מלא חפניו בעינן והא איכא או דילמא ולקח והביא בעינן והא ליכא, ועיין בתוס' שהאבעיא הוא או נימא דולקח והביא בעינן בחד או די שהאחד יקח והאחר יביא ומוכח מהכא דלקיחה לא מקרי רק שיעשה מעשה הגבהה דאם"ד דמה שהוא בידו מקרי לקיחה מאי מבעיא פשיטא, דאף היכא שאחר חופן בחפניו יצא דהרי בהא שהכה"ג נושא בחפניו מיקרי ג"כ לקיחה, ולפי"ז יהיה קשה אהא דאמרינן בסוכה (דמ"א) הנותן לולב לחבירו במתנה ע"מ להחזיר נוטלו ויוצא בו והאיך יוצא הא קודם שהגביהו עדיין אינו שלו עד לאחר שקנאו בהגבהה ואז אינו מגביהו עוד רק שהוא בידו וזה הא לא מיקרי לקיחה ולקיחה אחרת אינו עושה והאיך יוצא, ויש עוד הוכחה לזה דלוקח משמע דצריך בעצמו ליקח מהא דאמרינן בזבחים (די"ד א') גבי ולקח הכהן מדם החטאת הואיל וכתיב ולקחו (דמשמע הוא בעצמו יקח רש"י שם) ואי אתי קוף רמיא ליה על ידו בעי למשקל זימני אחריתא, אלמא דצריך בעצמו ליקח, וא"כ האיך יוצא בהא דנוטלן במתנה, ובאמת שאלת ראשונים הוא היינו בדור הקודם בס' בכורי יעקב בתוס' בכורים, והיטיב אשר יישב בזה בני הג' שיחיה, דבשעה שהאחד נותן לידו הוא מסייע בפתיחת ידו וא"כ סותמו לכך בנותן מתנה לחבירו יצא משום דעשה מעשה בפתיחת ידו, והקנין חה שיוצא בו באין כאחד, וכן יישב גם בס' בכורי יעקב, ומזה הוציא דין חדש דאם היה ידו פתוחה קצת ותחב לו חבירו הלולב באמת לא יצא, אולם אין דעתי נוחה בזה דקשה לי מהא שמבואר בתוס' סוכה (ל"ט ד"ה) עובר והובא בשו"ע (סי' תרנא ס"ה ובמג"א ס"ק י"ב) דבכדי לברך עובר לעשייתן יכוין בשעת הגבהת הלולב שלא לשם מצוה ויברך, ולדבריהם הלא אינו מקיים שום מצות לקיחה במה שאחזו בידו, והאיך יוצא בו אח"כ כשמכוין לצאת אחר שאחזו מכבר, אלא כך נ"ל דבמה שאחזו בכח ידו הוא מיקרי לקיחה משא"כ במה שנותן לחפניו אינו עושה אלא מעשה כלי בעלמא, וזה אינה לקיחה:

והנה בשו"ת דברי מרדכי הנדפס מחדש להגאב"ד דק' מאלסטווקא ז"ל העמיק הרחיב בענין זה, ומראש הביא הק' מהא דזבחים (די"ד) אי אתי קוף ורמי ליה אידא בעי למשקל זימנא אחריתא ומפרש"י דולקח משמע הוא בעצמו יקח כמו שהבאנו לעיל, אולם לדברינו מיושב שפיר דהנחה על האצבע אינו אלא מעשה אילטבא ואי רמי ליה קוף אידיה הכהן אינו עושה כלל, משא"כ אם יניחו לולב ואתרוג לידו אם לא יאחזנו בכח ידו יפול מש"ה מיקרי לקיחה במה שאוחזו, והנה הארכת דברי מרדכי הנ"ל ליישב דעת התוס' לשיטתייהו דבמה שאוחזו בידים חשיב לקיחה היכא שתחלתו הוה ע"י מעשה שלוקחו בידים, ולא דמי להא דזבחים דרמי ליה קוף אידיה דלא עשה בעצמו הלקיחה כלל, והאריך שם הרבה בדעת התוס' שכך דעתם, כל דבריו אינו אלא לחדודי דאורייתא, וכמדומה לי שבמח"כ נעלם ממנו דברי התוס' בשבועות (די"ז) ד"ה אין שהעלו התוס' דפליגי בזה דהעלה רב אשי במכות (דף כא) עיי"ש:

והגאון אב"ד דפינסק רא"מ ז"ל התאמץ להוכיח דהאחיזה ממילא מיקרי ג"כ לקיחה מהא דזבחים (די"ג ב') קאמר הגמ' מי דמי התם ממילא ופירש"י שהדם נופל מאליו בכלי ואע"ג דכתיב ולקח מדם הפר והפי' דם מהפר יקבלנו מ"מ לא צריך מעשה רק שאוחז בכלי אלמא דזה מיקרי ולקח שהרי קבלת הדם נלמד מדכתיב ולקח, והנה גם בלא לשון הגמ' ידעינן דקבלת הדם מן הצואר לכלי, אינו אלא ממילא, ואין הכהן מושך בידו לכלי, אבל במח"כ אין מזה שום ראיה דמשמעות ולקח הדם הוא הכלי שבו הדם, והיינו דנלמד מגזרה שוה מדכתיב ויקח משה חצי הדם וישם באגנות דלקח הוא בכלי ולזה כוון בפרש"י זבחים (דמ"ח א') ד"ה

ד"ה ולקח, בשם תורת כהנים במש"כ שם והך לקיחה קבלה דגמר בג"ש פי' קבלה בכלי ואי לאו ג"ש הייתי מפרש ולקח באצבעו היינו שיטבול אצבעו בדם הנזכר מש"ה מהני הג"ש דלקיחה הוא בכלי וממילא המצוה שיקבל הדם בכלי, אבל משמעות ולקח אינו על זה שהדם בא לכלי אלא על מה שלוקח הכלי שבו הדם, ואדרבה משם ראיה לדבר דלא כדברי הגאון הנ"ל, דלכאורה פי' המקרא ויקח משה חצי הדם וישם באגנות שקבל הדם בידו והניח בכלי, וא"כ מנ"ל דמצות קבלת הדם בכלי מן הנזכר דוקא כדאי' בזבחים (דכ"ה) השוחט צריך שיתן הורידין לתוך הכלי, אלא פשיטא לחז"ל דפי' ויקח משה חצי הדם שבאגנות, והאי באגנות קאי גם על ויקח גם על וישם פי' ויקח חצי הדם שבאגנות וישם פי' הניח באגנות ולא זרקן עד אחרי קריאת הספר, וא"כ מבואר שקיבל משה הדם בכלי, ועדיין קשה מנ"ל שהפי' כך הוא דילמא הפי' לקח הדם לידו ויתן לכלי אלא משום דא"כ אין זה ויקח שהרי הדם יורד ממילא לידו וע"כ פירוש ויקח הוא לקיחת הכלי שבו הדם :

היוצא מזה שאם בא ממילא לידו והוא אינו עושה מאומה כי אם מעשה כלי בעלמא אין זה לקיחה אלא באופן שכח ידו אוחזת בדבר הוא מיקרי לקיחה אף על גב שאחר נתן לידו, או הגביה קודם שנתחייב בדבר כמו הגביה הלולב קודם עמה"ש וכדומה לו והראיה לזה דע"כ מה שאוחז בידו מיקרי לקיחה דאלת"ה אלא תחלת הגבהה דוקא מיקרי לקיחה א"כ אין שום מצוה לאחוז את הלולב יותר מהגבהה, וידוע שאינו כן אלא ודאי האחיזה בכח היד הוא לקיחה וכמו שבארנו, ומדי עברי בהך סוגיא איני מבין דיוק לשון הגמרא דזבחים (דף ד) הנ"ל, דאי אתי קוף כו' מאי איריא הא אפי' אדם אחר אנח על אצבעו אינו ולקח הוא בעצמו וצריך למשקל זימנא אחריתא :

ואחר העיון נראה דמש"ה נקיט הגמ' דאי יהיב קוף משום בעיא דמסכת יומא הנ"ל (בדף מט א') שהבאנו לעיל חפן חבירו ונתן לתוך חפניו מהו, מלא חפניו בעינן והא איכא או דלמא ולקח והביא בעינן והא ליכא, וה"כ בהך ולקח הכהן מדם החטאת תליא בהך איבעיא, אי בעינן שיהיה אותו הכהן טובל באצבעו או מי שהוא ויהיב באצבעו נמי סגי לכך לא מצי הגמ' למתני אי אדם אחר אנח על אצבעו דזה אינו פשיטא משום הך איבעיא דחפניו משא"כ קוף לכ"ע פסול וכמש"כ התוס' שם דזה פשיטא דבעינן לקיחה מכח גברא, ולכן נקיט הגמרא מילתא דפשיטא, אלא מכל מקום אין הדמיון שוה לגמרי, דהתם ע"כ אינו מסופק אלא אי חפן חבירו הכהן שהרי חפינה עבודה היא כדמסיק הגמ' (בדף מח א') וא"כ בעי כהונה ואין ספק אלא אי בעינן דוקא בהכה"ג או סגי אפילו בכהן הדיוט נמי דדילמא מדלא כתיב והביא הכהן מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח ומלא חפניו וכו' ש"מ דולקח מי שהוא אפילו אינו כה"ג או ולקח והביא כתיב דוקא בכה"ג, ובדם החטאת אין הטבילה באצבע עבודה, א"כ אפשר ולקח מי שהוא אפילו זר או דוקא מאן דיהיב באצבעו על המזבח הוא יקח באצבעו אולם עכ"פ תליא הא בהא ומספקא ליה להגמ' בהך דיכא אי אנח על אצבעו איש אחר ולא מצי הגמרא למתני בהך לשנא לכך נקט הגמ' קוף דזה לכו"ע פסול :

אולם בעיקר הראיה מסוגיות הללו דמה שבא ממילא לאו לקיחה היא אינו כלום, דשאני הכי דבעינן שיקח מכלי שרת ואי יהיב אחר הלא לא לקח מכלי שרת, אולם מכ"מ יש לנו ללמוד דממילא אינה לקיחה מהא דמבואר ביומא (דמ"ז ב') לענין בין הבינים של מלא חפניו ולקח והביא בעינן והא ליכא אלמא דמה שמאליו נכנס אינו מיקרי לקיחה אבל מה שאוחז בכח היד הוא לקיחה :

ויש להוכיח עוד מהא דאיתא בהוריות (די"ב) דתנאי פליגי אי משיחה קודם ליציקה או יציקה קודם למשיחה, וקשה הא כתיב בפ' תצוה ולקחת את שמן המשחה ויצקת על ראשו ומשחת אותו, הרי דהלקיחה סמוך להיציקה, ואי נימא דמשיחה קודם הרי היה הפסק בין הלקיחה ובין היציקה, אלא ע"כ דגם האחיזה בכח הוא לקיחה, ויש להוסיף דבזה יתיישב הא דמקשה הגמ' בהוריות שם ממקרא דפ' צו דכתיב ויצק על ראש אהרן וימשח אותו לקדשו, ומשני מ"ט קאמר, מ"ט ויצק משום דמשח לקדשו, ולכאורה תמוה אמאי לא מקשה הגמ' ממקרא הקודם בפ' תצוה דכתיב ולקחת את שמן המשחה ויצקת על ראשו, ולמש"כ אתי שפיר די"ל דמש"ה הקדים יציקה ללמדנו דגם זה מיקרי לקיחה כנלא מוכח דהאחיזה בכח הוא לקיחה, הנלע"ד העמוס בעבודה :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מא

כבוד הרב וכו' אב"ד דק"ק ראזינאי.

לענין קושית המג"א (בסי' תרכ"א ס"ק ו') על הא דרבא בסוכה (דף לז) דיהיב טעמא דלולב בימין משום דהני תלתא והאתרוג חדא מצוה, ולא משום דמברך על נטילת לולב וכל דבר שמברך עליו צריך ליטלו בימינו כמו שמבואר בשו"ע (סי' רו ס"ד), והונח למעכ"ת נ"י עפ"י דעת הרדב"ז דגם אלם מחויב במצות וגבי' לא שייך הטעם דברכה לכך קאמר רבא הטעם משום דהלולב תלתא מצוה וקשה ליה לדעת המ"א שאלם מחויב לשמוע מפי אחר והדרא הקושיא למקורה, אולם אי משום הא לא איריא שהרי עדיין אפשר ליישב דמיירי באין לו ממי לשמוע, ובהאי גוונא מיירי במשנה דתרומות (פ"א מ"ה) חמשה לא יתרומו האלם ולדעת השו"ע יו"ד (בסי' א' סעיף ח'), אבל עיקר הישוב אינו נוח לי כ"כ דאף ע"ג דבאלם לא שייך הטעם, אבל כל תקנת חכמים כך הוא כיון דבכל האנשים שייך האי טעמא לא איכפת לן מה דבאלם ליתא, וגם תליא באשלי רברבי אי מניחין נר חנוכה בחלון בימין או בשמאל, משום דעיקר הטעם דמניחין נר חנוכה בימין הוא בפתח משום דמזוזה בשמאל לכך צריך להניח נר חנוכה בימין והכוונה שיהא מסובב במצות לקיים מה שנאמר חונה מלאך ה' סביב ליראיו וא"כ בחלון דליכא הך טעמא צריך להיות יותר בשמאל ולדעת הש"ע (סי' תרעא) צריך להניח בשמאל ולדעת השאלתות גם בחלון צריך בימין משום דחכמים עשו סייג לדבריהם שלעולם לא יעברו על תקנתם אף היכא דליכא טעם התקנה, ועיין מש"כ בהעמ"ש (סי' כו אות כ"ב) ועיקר הישוב הוא התירוץ שכ' המג"א דהיינו משום שלא בעת הברכה כמו בשעת אמירת ההלל או בשעת הושענות דשם לא שייך הטעם משום הברכה דכבר יצא ובכך אפ"ה צריך לאחוז הלולב בימין :

ומה שהקשה מע"כ נ"י עוד באידך מימרא דרבה נימא דמשו"ה מברך על נטילת לולב משום שהוא בימין, לק"מ דאכתי הא הדס וערבה נמי בימין, ונראה דעת מע"כ נ"י שרבה לא איצטריך טעם אלא על הא דמברכין על הלולב ולא על האתרוג שהוא קודם במקרא, משא"כ על הדס וערבה ניחא בלא זה, משום דכפות תמרים קדים במקרא אבל אין זה מוכרח דאפשר לומר דאיצטריך טעם על שאין מברכין על ההדס דמרובה מכולן שכל המינין יוצאין בפחות וההדס צריך שלשה דוקא :

מה שהעיר על הרדב"ז שהוכיח דכסף ענושים של עדים זוממין מגיע למי שהיו רוצים לחייבו ולא לצדקה מהא דכתיב כאשר זמם לעשות לאחיו והך לאחיו יתירא הוא לאשמועינן דכסף כאשר זמם מגיע לאחיו, והקשה מע"כ נ"י הא בפירש"י בחומש מבואר דהך לאחיו איצטריך לאשמועינן לאחיו ולא לאחותו וזוממי בת כהן שאינן בשריפה כמיתתה רק כמיתת הבועל שהוא, ובאמת הוא משנה שלהי מסכת סנהדרין :

אולם באמת לא שנעלם ממאור עיניו הרדב"ז דרשה זו, אלא כסבור שהוא פשט המקרא ואין משיבין מן הדרש, ואפשר להסביר יותר דהך ועשיתם לו וגו' קאי בין בד"כ בין בד"מ, והדיוק דלאחיו קאי נמי בין אד"כ בין אד"מ ודרשת הספרי והגמ' אינו אלא בד"כ ופי' הרדב"ז אינו אלא בד"מ :

אשר העיר מעכ"ת במש"כ בבר"י דביו"ט שני יכול לחנך הקטן בלולב שאול משום שהוא מדרבנן ולספיקא לא חיישינן ברור שכוונתו שיכול לחנכו בברכה, ולא כמו בגדול דנוטלין ולא מברכין מטעם ספק משא"כ בקטן, ומה שהקשה מע"כ נ"י ד"ל לומר

טטעם

הטעם משום שהוא מדרבנן הא מבואר בסמ"ג דלא איכפת לן אי קטן מברך לבטלה אינו ענין לכאן דבאמת אסור ללמד לקטן לברך ברכה לבטלה אם לא בשעת לימודו משא"כ בחינוך מותר לחנכו לברך אך לא לבטלה :

אמנם בעיקר הדין של הבר"י איני מודה שאין מחנכין לקטן אלא במה שהיה עושה כן בהיותו גדול ואחר דשאול בהיותו גדול אינו מברך איך לחנכו בהיותו קטן כדי שלא יהא עושה כן בהיותו גדול, ולא דמי למש"כ התוס' בפסחים (דפ"ח א') לענין אכילת פסח שלא למנויו דהתם הלא ממנין את הקטן כמו בהיותו גדול, אלא דלמ"ד שה לבית לאו דאורייתא לא מהני מנויו ולזה שפיר כתבו התוס' דמשום חינוך מותר כדי שיעשה כן בהיותו גדול אבל אי לא אימנו את הקטן אסור להאכילו משום זה הטעם גופא שלא יתרגל לאכול גם בהיותו גדול בלא מנוי וכדאיתא בדפ"ט א', אלא אי אמרת דלא אימנוהו מעיקרא כו' ולא אוקים בבניו קטנים אלא אפילו קטנים א"א להאכיל אלא באותו אופן שהיה אוכל בהיותו גדול :

והנני רגיל לפרש הא דאיתא בסוכה (ספ"ג) קטן היודע להתעטף חייב בציצית יודע לשמור תפיליו אביו חייב ליקח לו תפילין והתוס' ריש מסכת ערכין נדחקו ביסוב שינוי הלשון גבי ציצית מגבי תפילין, ולי נראה ליישב משום דבציצית אביו מחנכו להטיל ציצית בבגדו משא"כ תפילין א"א לחנכו לכתוב תפילין דכמו שהתפילין פסולין לגדול כך א"א לחנך בם את הקטן, וזה כוונת הגמ' בהשינוי לשון דגבי ציצית נקט הגמ' היודע להתעטף חייב בציצית משום דהוא בעצמו יכול להטיל הציצית בבגדו אבל גבי תפילין דוקא אביו חייב ליקח לו תפילין אבל הוא בעצמו אסור לכתוב תפיליו, והתוס' שנדחקו בזה קיימו בשיטת ר"ת בגיטין (דף מה) דנשים פסולות להטיל ציצית, וכ"כ המג"א (סי' יד סק"ג) אבל לשיטת כל הראשונים ז"ל דס"ל דגם אשה כשרה להטיל ציצית ממילא ה"ה קטן ומתבאר יפה כמש"כ דגבי ציצית שפיר נקט הגמ' חייב בציצית דהוא בעצמו יכול להטיל ציצית בבגדו :

ומדי איירי בזה הענין הנני להוסיף בזה דבר בהא דקיי"ל דלולב השאול ביו"ט שני דנוטלין ולא מברכין מספק נראה דתליא באשלי רברבי במילה שלא בזמנה אי דוחה יו"ט שני דשיטת הרא"ש והשו"ע ביו"ד דאינו דוחה דגם זה בכלל הזהרו במנהג אבותיכם שהיה ספק ממש ולא דמי ה"כ גם היום והא דתנן בפ' ר"א דמילה בשני יו"ט של רה"ש נמול בעשרה היינו משום דתנא בא"י קאי אבל לשיטת הרמב"ם מילה שלא בזמנה דוחה יו"ט שני של גליות ובחיבורי העמ"ש (סימן ט' אות ד') הראיתי לדעת שכן הוא שיטת השאלתות ובה"ג ובארתי שם הטעם שלא העמידו המנהג של אבותינו אלא במקום רשות ולא במקום מצוה וע"ש עוד :

ויותר נוח לי לומר דאפי' לפני קביעא דירחי שהיה בימי אביי ורבא והלל הנשיא האחרון ג"כ לא היו נוהגין יו"ט שני מספק ממש אלא מצד החומר, אבל מה"ת היו סומכין על רוב שנים דאדר הסמוך לניסן ואלול חסר תדע שהרי אין סופרין את העומר מספק, ובשלמא לשיטת התוס' דספה"ע בזה"ז מדרבנן ניחא שלא חשו מספק למצוה דרבנן כמו שלא חשו לעשות חנוכה ופורים שני ימים מספק אבל לשיטת הרי"ף והרמב"ם דסה"ע בזה"ז מה"ת קשה, אלא ודאי משום זילותא דעצרת דאי ספרי מספק יהיה הספירה ביום אחד דעצרת מש"ה דחו זה הספק וקיימי על דין תורה שאין חוששין למיעוט דמעברי וכן בתשרי א"א לומר שהי' ספק דא"כ היו מחויבין להתענות ביוה"כ שני ימים ובע"כ היו סומכין על דברי תורה ורק מצד החומר היו נוהגין יו"ט שני ש"ג, ומזה הטעם גם אז לפני קביעא דירחי היו נוהגין למול מילה שלא בזמנה ביו"ט שני ש"ג, וכן אבילות יום ראשון למ"ד שהוא מה"ת נוהגין גם ביו"ט שני של גליות, ובחיבורי העמ"ש (סי' לו אות ז') הבאתי ראיה לשיטה זו מדאיתא בנדה (דס"ו ב') אר"ה אשה חופפת באחד בשבת וטובלת בחמישי בשבת שכן אשה חופפת בע"ש וטובלת במוצאי יו"ט שני של ר"ה שחל להיות אחר השבת והרי רב הונא היה בבבל ולפני זמן קביעא דירחי ולמאי נקט יו"ט שני של ר"ה דוקא אלא ע"כ משום דאי היה אסור להשהות כ"כ היה שרי למיחף ביו"ט שני של גליות משום טבילה בזמנה מצוה, ומשום המצוה לא חשו לספיקא דיומא :

נחזור לענין דשיטת הרמב"ם ברורה מאד, אולם בירושלמי מגלה (פ"ד) איתא מימרא דר"ה ואמרו באמת מיו"ט שני של גליות, מבואר כשיטת הרא"ש דאף במקום מצוה חיישינן לספיקא ואסור לחוש ביו"ט שני ש"ג, והכי מבואר כשיטת הרא"ש בירושלמי יבמות (פי"א) דלענין התראת ספק על מלקות נקט נמי שני יו"ט ש"ג, אלמא דיו"ט שני ש"ג נחשב באמת לספק ולא רק מפני חומרא כשיטת הרא"ש, וא"כ מחלוקת התלמודיים הוא, מעתה ה"כ בלולב השאול דפסול ביום הראשון וכשר בשארי ימים ומן הדין היה ביו"ט שני ראשון דהוה"מ לחייב ליטלו ולברך עליו משום דביום שני כשר נמי שאול ורק משום ספק יו"ט שני ש"ג חיישינן לחומרא דיו"ט ראשון ואין מברכין עליו ועיין בשו"ע (סי' תרמט ס"ה ובט"ז שם סק"י ובביאור הגר"א ס"ק ל"ב) נמצא דתלי' בזה המחלוקת אי נהגו בספק גם במקום מצוה, והש"ע קאי בשיטתייהו דפסק בה' מילה כהרא"ש ביו"ד (סי' רסו ס"ח) אבל הש"ך שם בסק"ח פסק כהרמב"ם דדוחה יו"ט שני ש"ג, ונראין דבריו כמש"כ דיש הוכחה מש"ס בבלי כשיטת הרמב"ם, א"כ גם בלולב שרי ומחויב ליטול ולברך על השאול ביו"ט שני של גליות :

גם מה שהעיר מע"כ בענין בני כפרים דמותרין לקרות המגילה ביום הכניסה אם יכולין לאחר קריאת המגילה על יום י"ד ולדעתו שאסור שיש לחוש שמא ימות, אין להאריך בזה, ורק לדינא כבר כתבתי בפשיטות שיכול לאחר, והוא מן המובחר לקרות בציבור כל היותר ולא שייך בזה משום מצוה שבאה לידך כו', משום דביום י"ד עושה המצוה יותר כתיקונה, ולא מצינו חשש שמא ימות, אלא באופן שמא ימות פלוני ונמצא החי מקולקל, אבל שמא ימות הוא עצמו אין חשש כלל שהרי עשה כדין שמן הדין הוא להמתין על יום י"ד ואם מת בתוך כך הרי עתה נעשה חפשי מה"ת ופטור, ולא מצינו חשש שמא ימות אלא בשבת דקנ"ג לענין תשובה על מה שחטא כבר, וישוב היום שמא ימות למחר ואם ימות הרי עוות ולא יכול לתקן עוד, משא"כ במצות שעליו לעשות ואם מת נפטר ואין עליו כלום, זאת הנלענ"ד, וה' יאיר עינינו ויעמידנו על קרן האמת כנפש העמוס בעבודה :

סימן מב

הערה בענין כתיבת המגלה.

שיטת ר"ת באריח ולבנה דעשרת בני המן שהובא בר"ן מגילה ובסמ"ג ובאו"ז הגדול, שאריח היינו ואת ואת שורה הקצר, ולבנה היינו השמות עצמם, לא נתבאר שיהיו לדדי השמות שוים, היינו שימשוך הסופר אותיות אידי איריסי הקצרים, שיסיימו בקו השוה לפרשנדתא, ואפילו הר"ן שכתב בהסבר הא דקאמרי בגמ' שלא תהא תקומה למפלתן של רשעים כשהחומה שוה בשני ראשיה ואין בה בליטות כו' גם הוא ז"ל סיים משא"כ זו שהעמוד הצר שלה כל אחד שוה משני לדדיו ופי' העמוד הצר היינו האריח שהוא ואת, אבל הלבנה שהן הנה השמות אין להשוות כתיבת השמות ומעולם לא ראינו מגילה שיהו השמות מסיימים בקו השוה כמו צורת שורת האזינו, ואין לפקפק בזה, וגם כי בשו"ע סתמו כשיטת רש"י דלבנה היינו החלק שבינתים :

אמנם אם אין החלק שבין השמות והאתין כפלים מן הכתב בזה יש לעיין דרש"י כתב שהלבנה כפלים מן הכתב שהאריח חצי לבנה, ועיקר הדבר הוא ברים מסכת ב"ב (ד"ג א') מאי כפיסין ארחי לביכין ליבני ופרש"י ארחי טפח ומחצה ולבנין שלשה טפחים והוא דוגמא לכאן שהחלק כפלים מן הכתב, שהרי בכתב הוא עשר אותיות וכל השורה הוא שלשים אותיות שלם למשפחותיכם, כמש"כ המג"א (סי' תרל"א סק"ב) שיהא כמו בס"ת, אמנם בס"ת ג"כ אין זה לעיכובא כמבואר ברמב"ם ה' ס"ת (פ"ג) דגם זה נכלל בהכלל דמש"כ שם (ה"ט) כל הדברים האלו לא נאמרו אלא למצוה מן המובחר, ומכש"כ במגילה, נמצא דאינו מעכב אלא שיהי' כתב השמות זה על זה, וכן ואת ואת, והחלק שבינתים זה על זה, והכי

דייק בלשון השו"ע, אלא מניח חלק בין כתב לכתב ולא פי' כמה יהיה החלק, המובן שיהא החלק יותר מעשר אותיות בינתים לאפוקי אם אין חלק כלל, שא"כ אין זה צורת השורה ושורה שכתב כשאר הכתב הוא מעכב בס"ת, וה"נ מגילה שיש בה כל הלכות ס"ת שכתב בה ספר, ובה נמי אם כתב השורה כשאר הכתב פסול, אבל שיהא החלק כפלים מן הכתב אין מעכב. זאת הנלענ"ד העמוס בעבודה:

סימן מג

לבני הגאון שיחי'.

מש"ב להקשות למה לא הביא הסוגיא דגמרא בשבת (דף כג) דהיישינן לחשדא מהא דתנן בגיטין (דף נט א') מערבין בבית ישן מפני ד"ש, ומפרש הש"ס שם (בדף סא ב') דהטעם משום חשדא, ופרש"י משום שיחשד שמטלטלין בלא עירוב, והקשה עוד על הסוגיא בגיטין שם, היאך מפרש הגמ' הטעם משום חשדא הא בהדיא תנן במתניתין מפני ד"ש, דעת לנבון נקל דחדא מתורלא באידך דודאי אי רלה בעה"ב עצמו שיניחו העירוב בתוך בית של חבירו רשאין לשנות דרך מפני המחלוקת אסור, ואי יש כאן חשדא כפשוטו הלא כופין אותו, אלא ע"כ אין כאן חשד ממש רק הבעה"ב יאמר שירא שיחשדוהו, שמפני שחושדים אותו לגנוב פת של עירוב אין מניחים אותו שם ומתקוטט ע"ז, וזה פשוט, ועיין תוס' שם ד"ה אלא ואין לנו אלא לדמות סברות מלבנו לחלק בין הג׳ נ׳ים ולפרש מפני מה יש כאן חשד יותר מכאן וזה ניתן רשות לכל אחד להסביר לפי דעתו רק שיזהר מקושיא מן הלד, ואומר אני דודאי על עשית מצוה שדרך כל ישראל לעשותה אין מקום לחשוד למי שאין רואים אותו עושה, דאי איתא העומד בביהכ"נ בלא טלית ותפילין ואינו מתפלל, יחשדוהו שלא יתפלל היום וכיב"ז הרבה, ורק המשנה מתנהג והכל נושאין עין על מעשיו יש לחוש שיחשדוהו לעובר עבירה כמו העושה בשבת ע"י עו"ג במחובר, וכן לענין שביעית עיין מג"א (סי' רמד סק"ו), ומזה הטעם אסור ליכנס לחורבה מפני החשד, וכאן בנר חנוכה באמת לא ניתן לחשוד דודאי ניחא לאינש למעבד מצוה אלא משום דעיקר המצוה משום פרסומי ניסא והכל יסתכלו בפתחו של זה, נשים וקטנים וע"ה, ויתקבלו לפתחו של זה ע"כ ישיחו בו וידינוהו למה שירלו וע"ז הביא הש"ס ראיה מפיאה דוקא שלא ניתן לחשוד אלא משום שעניים נושאין עין על קלירו ומתקבלים לשדהו ויש בהם נשים וקטנים וע"ה, ורלוי לחוש יותר לחשד, והא דיומא (ד"ל) וכשהוא נוטל כו' מפני החשד משום שדרך בני אדם להקל בנט"י לשתיה ולכן באכילה דאנינא דעתא שרי וכן הא דתנן במסכת שקלים (פ"ג) אין התורם כו' משום שהכל חשודים בדבר שבממון ותו דתמהו עליו שהעני או העשיר, ודרך כלל אין לדמות מילתא למילתא:

ומזה שהקשה על פי' המשניות להרמב"ם שם בהמשנה דהטעם הוא משום שיש להם בזה הנאה שהבית שמניחים בו העירוב אין לריך ליתן את הפת, והקשה הא זה הוא נגד הגמ' דבגמ' מסיק בהדיא משום חשדא, הנראה שגירסת הרמב"ם היתה בגמרא אלא משום פסידא, וכבר עמד ע"ז בעל תוספות חדשים במשניות ויישב בדוחק ע"ש:

גם מה שכ' (בב"ב דף ח') טעם על רבי שלא רלה ליתן מפתו לעם הארץ משום שאסור ליתן לאכול לאדם שאינו מברך וכהר"י ס"פ אלו דברים, לא נראה, דאטו מי שא"י לברך אין מצווים להחיותו ומכש"כ בדרך לדקה, וכמבואר בהרמ"א (בסי' קסט ס"ב) והמחבר שם לא מיירי אלא במקרה ולתענוג שיאכל בשעה שאוכל בעה"ב אבל פרנסה תמידית ודאי שרי לכו"ע, ותו אם נותן לעני והולך לו שרי כיון דיכול לתלות שילך אצל חכם וילמדו או שיסוב בסעודת ת"ח והת"ח יברך לו כמבואר (בע"ג דף טו:) דכל היכי דאיכא למתלי תלינן ע"ז, ואפילו במילתא דלא שכיחי היכא דאיכא דרכי שלום עיין תוס' גיטין (דף סא') ד"ה משאלת, והרי אפילו עכו"ם מפרנסין משום ד"ש עם עניי ישראל, וגוכל לומר דהשו"ע מיירי בנותן לעני פרוסה ואוכל לפניו בלא ברכה אבל בהולך מלפניו ואוכל במקום אחר ודאי שרי:

ובאותו ענין אמרתי זה מקרוב דבר נאה ומתקבל, ראיתי להודיעך שאמר ריב"ע לרבי פרנסני ככלב וכעורב, עיין פרש"י ותוס' שם, ויש לדקדק דאם רמז לו שיאחז לדיק דרכו של הקב"ה לזון את בריותיו השפלים, הרי הקב"ה זן ומפרנס מקרני ראמים עד בילי כנים ולא נתייחדו כלב ועורב אלא במה שמתפרנסים שלא כדרך הטבע, וזה לא ביקש מרבי, גם אין מדתו של ע"ה שהתנכר בה לדבר דברים כאלו:

והנראה משום דידוע בשלהי מסכת שבת דכלב מזונותן עליך ואף דהנאתו מעוטה והזיקו מרובה מכל מקום כיון שמתגדל בבית ועיניו על הבעה"ב חייב לזונו ועוד תנן שם בפרק מפנין רשב"ג מתיר בלוף מפני שהוא מאכל עורבין ועיין ברש"י שדרך שרים לגדלן מפני הכבוד אע"ג שאין שום הנאה ממנו, ולא שהראה ריב"ע חכמתו, אלא משום שרבי הי' נשיא ושר גדול ודאי נמלאו בביתו כלבים ועורבים שהיה מפרנסן כדין וע"ז רמז לו ריב"ע דאע"ג שאין נהנין ממני תושיה לא אגרע מכלב ועורב דהנאתם מועטת רק משום שעיניהם על הבעה"ב חייבין לזונן ואנכי ג"כ עיני תלויות עליך ומש"ה נלטער רבי אח"כ שגרם השעה שלא יהא לע"ה הזה לסמוך רק עליו ויהיה מחויב לפרנסו:

או י"ל שאמר לו שישמשהו בלרכי ביתו וחלרו של רבי ובתר דנפק הלטער רבי ע"ז, ובאמת אינני מבין דעת השו"ע שנותן טעם נכון על דעת רבי שחש שיחסר לחמו של ת"ח א"כ היאך נתן לריב"ע והרי לא אמר אח"כ בעת שהלטער שמא טעיתי ותו הא בפי' פי' הש"ס טעמו של רבי ע"ז ותו היאך אמר אח"כ יכנסו הכל, כיון שהלטער על ע"ה אחד היאך פתח את פתחו לפני הכל דפשיטא אם יכנסו כל עמי הארלים יחסר לחמם של ת"ח, ואין מוליאין ודאי ת"ח מפני ספק:

ולענ"ד לא משום איסור רק משום שנוגא היה רבי לעם הארץ כטעם הש"ס, וכבר היו יכולין להתפרנס מסבה אחרת, וכי כל העולם היו תלוין על רבי כמו על יוסף בשעתו אלא שהיה יוקר והפרנסה דחוקה וביתו של רבי היה פתוח לרוחה, וכיון שאמר לו ריב"ע שאין לו מראה מקום רק על רבי פרנסהו כדין משום פקוח נפש, אלא שהלטער שבא לידו לפרנס את שנואי נפשו וכיון שנודע לו שיש בם ת"ח ביטל דעתו ופרנס את הכל ולא חש מעולם שיחסרו אולרותיו לפרנס ת"ח:

אביך נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מד

על ימין ושמאל

בעו"ה ולשמו ית'.

ראיתי בעלה מחזיקי הדת גליון ג' מאמר נערך ממעריכי העלים, הנקרא המאמר בשם ימין ושמאל ובאו בזה לדרוש בתורת שאלה הנדרש לתשובה, ובאשר עלינו להשתתף בהחזקת הדת בישראל לא יכולתי מלעט נפשי ולהליע לפני עדת ה' בעלי מחזיקי הדת יברכם ה' את אשר בלבי בחקירה זו, ומי שיש בידו להשיב ולברר הדברים באופן אחר יבאו דבריו ויאירו דרך חיים כי איך שהגנו לחוקים זמ"ז במקום דירה הגנו קרובים זה לזה ברלון וחשק לבא אל המטרה, בעזר האל דעה מורה:

הן הערימו לשון החקירה, א) היוכל דת ישראל להחלק לשלשה גזרים, ב) הנמלא ימין ושמאל ואמלע במהלך אמונתנו, והוסיפו כי לדעתם ענין ימין ושמאל ואמלע בדת היו לפני שנות קדם, אולי נמלאו בישראל שלש כתות כאלה, היינו הלדיקים אשר התרחקו מכל הויות העולם על אשר לא יהנו מעולם הזה אפילו באלבע קטנה, ולעומתם נמלאו רשעים פורקי עול תורת ויראה אם מחסרון ידיעה אם בשאט נפש ובזדון, ואמלעים תמימים בדרכיהם הולכי בדרך העולם ולא בעטו בתורה:

והנני אומר במא"כ המעריך, לא במה שהחל לחקור סיים, הוא החל לחקור אם יש ימין ושמאל ואמלע בדת ובמהלך אמונתנו וסיים כי השמאל הוא פריקת עול תורה ויראת ה' והרי

זה אינו בדת והוא חוץ ממהלך אמונתנו, וגם אינו מובן לשון אולי נמצאו בישראל שלש כתות כאלה מה זו שאלה, על שלש כתות, צדיקים גמורים, ורשעים גמורים ובינונים, אלא כך יש לחקור, אם נמצאו בשומרי אמונה ודת ואינם פורצי גדר ימין ושמאל ואמצע, זהו שאלה שנדרש לברר יפה:

אמנם גם בזה יש ויש שלש כתות בישראל, ולפי ביאורנו בעניות דעתנו המה הם מכונים במקרא בשם מיימינים ומשמאילים כאשר יבואר:

ראשית דבר, יש לדעת דמ"ע ואהבת את ה' אלהיך וגו' שאנו קוראים בכל יום, נכלל שני משמעות ושניהם מבוארים בפסקי הרמב"ם ז"ל, פי' אחד שימסור גופו ונפשו וכל רצונו לרצון ה', כמו מי שאוהב את בנו יחידו ונוח לפניו להפקיר כל אשר לו בשביל חיי בנו יחידו כי זה כל האדם, כך מ"ע למסור עצמו על קידוש ה' במקום סכנה וכמש"כ הרמב"ם (בה' יסה"ת פ"ה ה"ז) ומנין שאפי' במקום סכנה אין עוברים על אחת מג' עבירות הללו שנאמר ואהבת את ה' וגו' וזה הפי' אפשר ומחויב כל איש מישראל, כי זה כל האדם מישראל, פי' השני שיהא דבק במחשבתו ותשוקה להשיג רוה"ק בזמן שהי' אפשר או עכ"פ הערה גבוהה למעלה למשכיל ובלשון לועז מכונה אהבה זו [דיא ליבע] וכ"כ (הרמב"ם שם פ"ב ה"א) האל הנכבד והנורא מצוה לאהבו וכו' שנאמר ואהבת את ה' אלהיך וגו' והאיך הוא הדרך לאהבתו כו', וע"ז הכונה איתא בירו' ברכות פ' הרואה שאמר ר"ע בפי' מקרא זה רחמתיך בכל לבי רחמתיך בכל נפשי, ומשמעות רחימה הוא מלשון המקרא ארחמך ה' חזקי, וכתיב התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה דפירושו דביקות הרעיון באהבה עזה, וזה הפי' אינו אפשר לכל איש מישראל, וכמש"כ ג"כ הרמב"ם בזה"ל והאיך הוא הדרך לאהבתו כו' ומפרש והולך ומובן שלא כל אדם זוכה ומגיע לכך, והכי תניא בספרי ע"ז המקרא ואהבת וגו' והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך וגו' וכי מה ענין זל"ז, אלא האיך אדם אוהב להקב"ה והיו הדברים האלה וגו' שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם:

והנה המשקיע דעתו תמיד באהבת ה' ודביקות, זהו באמת דרך החסידות שהרי א"א בכך אלא במי שפורש עצמו מהליכות עולם, והוא המכונה מיימין, היינו שמתקרב עצמו לשכינה ביותר, ומי שעומד בזה הדרך הגבוה, א"א להתחבר הרבה עם אנשים אפי' ללמדם תורה ודרכי המוסר דכל ג.י.ז ושיג עם בני אדם מפסיקים הרעיון להדביקות שא"א אלא בהתבודדות, ורק משה רבינו היה במעלה זו גם בתוך דיבורו עם ישראל ותומ"י אחר דיבורו עמהם השיב המסוה על פניו ועלה במחשבתו למקומו הראוי לו, משא"כ שארי נביאים ואנשי מעלה אפי' אברהם אבינו, בשעה שהורה לרבים דרך ה' ותורתו לא עמד במקומו ובדביקותו כמו שהי' בשעה שהתבודד בפ"ע, וכבר האריך בזה רבינו הגאון חתם סופר בהקדמתו דברים מאירים וראוים אליו זי"ע, אבל מ"מ אחר שחשקה נפשו להיות תמיד דבק בה' אזי מכונה בשם מיימין כאשר יבואר עוד:

ויש עובד את ה' ושומר תורה בכל דקדוקיה, אבל אינו יודע טעם אהבה ודביקות, ואינו מתבודד כלל להשיג אהבה זו, וזה היה דרכי הפלוסופים הקדמונים אשר לא סרו מעולם מדרך ה' ותורתו הק' ח"ו וגם הורו לאחרים גדולת ה' ותורתו אך לא ידעו האיך אוהבים את ה' בדביקות, והמה מכונים משמאילים, היינו רחוקים מקרבת השכינה ורוה"ק ביותר:

ויש הולכים בדרך ממוצע היינו בשעת ק"ש ותפלה מקרב דעתו לאהבת ה' ודביקות אבל שאר היום הליכות עולם לו, ויש גם בזה הדרך הממוצע מכונים בשם חסידים אבל באופן אחר ממה שלמעלה אלא חסידים במעשיהם, וגם בזה יש שני דרכים הנקראים חסידים, אחד המזכה רבים וכמבואר ביומא (דף פז') שעל אלה כתיב לא תתן חסידך לראות שחת, והשני שעושים המצות בדרך הפלגה ולמעלה מטבע אנושי כידוע בפרקי דחסידי במס' תענית ונמצא שלשה דרכי חסידות בישראל היינו המיימינים הדבקים באהבת ה', ושני אופני חסידות במעשה, ושלשתם מבואר במקרא אחד בעשרת הדברות ועושה חסד לאלפים לאוהביו ולשומרי מצותיו, ותניא במכילתא לאוהביו זה א"א וכיו"ב ולשומרי מצותיו אלו הנביאים והזקנים, ופי' אוהביו היינו כמו א"א שהיה משוקע הרבה בדביקות ואהבת ה', ולשומרי מצותיו היינו נביאים שהיו מזכי רבים בתוכחה, והזקנים שהיו זהירים במצות בהפלגה יתירה:

והנה שנוהג חסידותו במעשה המצות פשיטא שמוכרח להיות ת"ח ולומד ושוגה איך להיות נזהר במצוה עפ"י דעת תורה ולא יהא בא לעשות זר מעשהו שלא עפ"י דעת תורה ח"ו והרי לוי ופנחס שניהם קנאו על הזנות ומסרו נפשם ע"ז, והנה פנחס עלה בשביל זה לגרס המעלות ולוי גער בו אביו וכיב"ז הרבה והוא משום שנדרש לזה דיוק רב לשקול הפעולה לפי הזמן והמקום וגם בכמה דברים נדרש לדעת כללי התורה שאינם מבוארים כ"כ, ע"כ א"א להיות חסיד בזה האופן אלא אחר הגיון תורה, אכן אפילו דרך החסידות של אהבת ה' ודביקות, שנראה לפי הדמיון שא"צ לזה הגיון תורה אלא תמימות והתבודדות ומחשבתו לאהבת ה', אבל באמת אינו כן, אלא אפילו מי שמתקדש ודבק לאהבה את ה', הוא מוכרח עכ"פ להיות נזהר מאד שלא יטה אשורו מני דרך התורה, ולא תהא תשוקתו הקדושה ואהבה עזה כמות מתעהו מדרך השכל, וע"ז הזהירה תורה במצות ציצית שמרומז בה אות על תרי"ג מצות וצונו הקב"ה לעשות חוטי לבן ותכלת לשני אופני הנהגת האדם מישראל, האחד מי שהולך בדרך הכבושה לרבים בהליכות עולם לו ועל איש כזה בא חוטי לבן מין כנף להזכירהו על מעשה המצות, השני מי שמופרש לעבודת ה' ומתבודד ומשקיע דעתו לאהבת ה' ועל איש כזה בא חוטי תכלת שהוא דומה לכסא הכבוד ומדבק מחשבתו בה, ומ"מ הוא מוזהר להפסיק דביקותו ולהזדקק למצוה שבאה בזמנה, ועל שני אופנים של היהדות כתיב שני מקראות של זכירת המצות היינו מקרא וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם ולא תתורו וגו' בא אזהרה על המון עם ה' ההולכים באמצע או משמאילים, ומקרא למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים לאלהיכם, בא אזהרה לחסידים בקדושה ואהבת ה' המה המיימינים שגם המה יהיו נזהרים במעשה המצות לפי דעת תורה, אז והייתם קדושים לאלהיכם, שתהיו מרוצים לה' להשפיע עליו שפע קדושה ורוה"ק ובכל אופני חסידות שנינו באבות (פרק ב' מ"ה) ולא עם הארץ חסיד:

ועתה הנני מפרש דבר ישעיה הנביא (בס' ל') ונתן לכם ה' לחם צר ומים לחץ ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך רואות את מוריך ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר זה הדרך לכו בו כי תאמינו וכי תשמאילו, הכונה בזה שבימיו היו אותם השלשה כתות בישראל, היינו כת המתנהגת בקדושה ודבקות והמה מרכבה לשכינה, וגדולי אותה הכת היו נכנפים ונסתרים בחדרים שלא יהיו אנשים מפריעים אותם מדבקותם בה', והמה מיימינים והיה כת המתנהגים בחכמת הטבע ורחוקים ממחשבה רוחנית וגדוליהם אינם נכנפים כלל, אבל התלמידים אינם מתחזקים לראות פני. רבם שהרי יכולים לעמוד ע"ד רבם ע"י כתב יותר מאשר ישמעו מפיהם, משא"כ למוד תורת ה' זהו סגולתה שיראו התלמידים את פני הרב, ומש"ה הסיר משה רבינו את המסוה מעל פניו בשעה שדבר עם ישראל דברי תורה, כדי שיראו את פניו, וזהו דבר הנביא בזמנו שהיה למוד התורה נחוץ בשביל מלחמת סנחריב וכדאיתא בפרק חלק עה"פ וחבל עול מפני שמן, חובל עול סנחריב מפני שמנו של יחזקיהו המלך שנעץ חרב בבהמ"ד ואמר מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב, וע"ז אמר הנביא ונתן לכם ה' לחם צר ומים לחץ, היינו דרכה של תורה פת במלח ומים במשורה, ולא יכנף עוד מוריך היינו שלא יהא כדרך כת הראשונה להכנף בחדרים והיו עיניך רואות את מוריך, שלא יהיה כדרך השניה שלא היו התלמידים נדרשים לראות פני רבם, ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר זה הדרך לכו בו, שתשכילו ותבינו כי אך זה הדרך של שקידת התורה אגוני ומצלי בעת מלחמה על ישראל, ואך הוא הדרך לקיום האומה, כי תאמינו, בין הכת המיימינים, וכי תשמאילו, בין הכת המשמאילים הכל יבינו כי אך עמלה של תורה הוא העיקר לשמירת היסודים, והרי ביארנו מהו ימין ושמאל במהלך אמונתנו:

וממוצא דברינו, שאין כל ההולך בדרך הממוצע בעבודת ה' מכונה בשם בינוני דיש מן הממוצעים ראוים להקרא בשם חסידים אלא שאינם חסידים משוקעים בהתבודדות באהבה ודביקות, אלא חסידים במעשיהם כמו שביארנו לעיל עפ"י רבותינו

בעלי

בעלי התלמוד ותנא דמכילתא בפירוש המקרא בעשרת הדברות, ושנויה בס' דברים ס"פ ואתחנן שומר הברית והחסד לאהביו ולשמרי מצותיו לאלף דור, ובינוני נקרא מי שאינו פורק עול וגם אינו נזהר כ"כ, והדבר מובן דבגדר בינוני נמצאים הרבה אופנים בין צדיק לרשע:

הארכנו והרחבנו הדבר, וקוינו שלא יהא למשא לא על מעריכי העלים ולא כל בעלי נפש מחזיקי הדת, כי אך זה מטרת עלה זה לתרופה, ומעתה נבוא ליתר החקירה של מעריך העלה, וה' יהי עמנו:

הן המעריך כותב מה שעיניו רואות באשר הוא שם, כי לא כדורות הקודמים הדור החי עמנו. בדורות הקודמים לא היו הבינונים בסכנה כ"כ שיפרוק עול תורה ומצות כמו האנשים הזדים ופורקי עול שמצויים בכל דור, ולא כן העת החיה, האדם מישראל אשר מראש אין בדעתו ורצונו לסור מאחרי תורת ה' ולא למוט מימינו, מ"מ אם לא ישוה ה' לנגדו תמיד להזהר שלא ימוטו רגליו מני אורח חיים, הרי הוא בחזקת סכנה ומבלי משים יאבד נצחו ותוחלתו מה' ותורתו הק', ואין להכחיש מה שהחוש רואה, אלא שנדרש לחקירה מדוע קראנו כל אלה:

ומראש יש לדעת שלא כדברי המעריך אשר מאז היתה יהודה לקדשו ישראל לגוי לא היה דור פרוץ כעת הזה ח"ו, לא כן האמת, כי גם בעת בואנו לאה"ק והרבה דורות אחרי כן אחרי שהיה יצרא דע"ג שולט ובוער כתנור וכדאיתא (בסנהדרין דף קב:) ממילא לא היה איש בטוח בעצמו שלא יגיע לידי ע"ז אם לא שהתנהג בדרך חסידות להטות מחשבותיו תמיד שיהא נוכח ה' דרכו. ודבר זה למדנו מדברי יהושע לישראל (בס' יהושע כד), אחרי אשר הציע לפניהם עבודת ה' ועבודת אלהי האמורי וגם הזהיר את העם ואמר לא תוכלו לעבוד את ה' כי אלהים קדושים הוא וגו' והמה ענו כשורה לא כי את ה' נעבוד, והוסיף יהושע לאמר עדים אתם בכם כי אתם בחרתם לכם את ה' לעבוד אותו ויאמרו עדים, הוסיף עוד ועתה הסירו את אלהי הנכר אשר בקרבכם והטו את לבבכם אל ה' אלהי ישראל ויאמרו העם אל יהושע את ה' אלהינו נעבוד ובקולו נשמע, ולא נתבאר מה זה הוסיף יהושע באחרונה להזהיר ומה ענו אותו העם, אלא הענין שידע יהושע יצרא דע"ז ישלוט באה"ק וכדאיתא במדרש שה"ש עה"פ רחצתי את רגלי איככה אטנפם, שאמרו ישראל בדורו של עזרא שאינם רוצים לשוב לאה"ק משום שרחצתי את רגלי מיצרא דע"ז איככה אטנפם, שאותו מקום מסיתנו לע"ז, ע"כ הזהיר יהושע אותם שלא תהיו בטוחים על רצונכם היום לעבוד את ה', ע"כ אם באמת אתם מקבלים עליכם שלא לעבוד ע"ז, בע"כ תסירו את אלהי הנכר אשר בקרבכם, היינו אפי' מה שהכנענים עובדים ע"ז בקרבכם, תסירו בע"כ, כדי שלא תהיו נמשכים אחריהם, וגם הטו את לבבכם אל ה', פי' שלא תסמכו אשר גם מבלי משים לב אל ה' לא תגיעו לידי ע"ז, אלא תטו את לבבכם אל ה', לשוות את ה' נגד לבבכם תמיד, זאת היה אזהרת יהושע אשר ידע בנבואה יצרא דע"ז באה"ק, אבל ישראל לא ידע עם ה' לא התבונן באזהרת יהושע, ויענו גם בפעם הזה את ה' אלהינו נעבוד ובקולו נשמע, פי' אין לנו לירא כ"כ, אלא גם בלי הטית הלב תמיד שהוא דרך חסידות, לא נעבוד ע"ז אלא את ה' אלהינו, והנה מה עלה בדורות הללו עברו על אזהרת יהושע ונכשלו כמה דורות עד שבא שמואל הנביא וחזר להזהיר ע"ז כמבואר (בס' שמואל א' ז'), ויאמר שמואל אל כל בית ישראל אם בכל לבבכם אתם שבים אל ה' הסירו את אלהי הנכר וגו' והכינו לבבכם אל ה' ועבדוהו לבדו וכתיב שם דאז עשו כן ויסירו ב"י את הבעלים ואת העשתרות ויעבדו את ה' לבדו, ומשמעות לבדו, לא את עצמו וביתו כי אם את ה' והיינו אזהרת והכינו לבבכם וגו', שהוא מדה גבוהה למעלה מטבע האנושית והוא דרך החסידות ומש"ה נתקיים בידם הרבה דורות עד שהגיעו למלכי ישראל ויהודה החוטאים ומחטיאים ועוד סיבה אשר יבואר לפנינו וחזרו ליצרא דע"ז עד שגלו, ובביאורנו על התורה הנקרא העמק דבר בארנו שגם התורה הזהירה ע"ז ע"י משה רבינו ומוסרו בס"פ נצבים ראה נתתי לפניך היום וגו' ואין כאן מקום להאריך ולבאר יותר, אבל כ"ז היה בדור שהיה יצרא דע"ז בוער בישראל, ולא היה בכח האדם לעמוד בנסיון אם לא בדרך החסידות משא"כ מאז שהתפללו אנשי כנה"ג על יצרא דע"ז כדאיתא ביומא (דף סט:), שוב אע"ג שהי' בכל דור הרבה פורצי דרך התורה מ"מ לא הי' אלא בהתגברות התאוה או שארי מדות רעות ומי שאין בו טבע אותם המדות לא היה נמשך אחרי בעלי עבירה הללו, ולא היו הבינונים מסוכנים שלא יכשלו ברשת בעלי עבירה, אבל בדור החי שרבו אפיקורסות ושבושי דעות באמונת התלמוד וכדומה, וכבר אמרו חז"ל (במ' ע"ג דף כז:) לא ישא ויתן אדם עם המינין כו' ומפרש בגמ' מינות דמשכא דאתי לממשך בתרייהו, מש"ה מי שאינו משים אל לבו להזהר הרבה הרי הוא בחזקת סכנה שיהיה נגרר גם הוא במשך איזה זמן:

והנה המעריך הורו והוגו עלה להיות נשמר מדור זה להפרד זה מזה לגמרי כמו שנפרד אברהם מלוט, במטותא מן המעריך עלה זו קשה כחרבות לגוף האומה וקיומה, הן בשעה שהיינו באה"ק וברשותנו כמעט בבית שני נעשם ארץ וחרב הבית וגלה ישראל בסבת מחלוקת הפרושים עם הצדוקים וגם הסב מחמת שנאת חנם הרבה ש"ד מה שאינו מן הדין היינו בשעה שראה פרוש שאחד מיקל באיזה דבר אע"ג שלא היה צדוקי כלל אלא עשה עבירה, מ"מ מחמת ש"ח היה שופטו לצדוקי שמורידין אותו, ומזה נתרבה ש"ד בהיתר ולשם מצוה בטעות וכבר רמז ע"ז בתורה (ס' במדבר סי' לו מקרא ל"ד) כמבואר בהעמ"ד והר"ד, וכ"ז אינו רחוק מן הדעת להגיע ח"ו בעת כזאת ג"כ אשר עפ"י ראות עיני א' ממחזיקי הדת ידמה שפלוני אינו מתנהג עפ"י דרכו בעבודת ה' וישפטנו למינות ויתרחק ממנו ויהיו רודפים זא"ז בהיתר בדמיון כוזב ח"ו, ושחת כל עם ה' חלילה זהו אפילו אם היינו בארצנו וברשותנו:

ומכש"כ בשעה שאנו כבושים בגולה ושה פזורה ישראל בין אוה"ע, ואנו נמשלים בגולה כעפר הארץ וכמו שאמר הקב"ה ליעקב אבינו והיה זרעך כעפר הארץ ואוה"ע נמשלו למים רבים שוטפים כדכתיב בס' ישעיה הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון ואין תקנה לגוש עפר בשטף מים רבים אם לא שנעשה מן העפר אבן מוצק או אפי' נהר שוטף עליו אינו מגלגלו אלא ממקום למקום אבל אינו מאבדו לגמרי כך ישראל בעמים אין להם תקנה אלא להיות אבן ישראל, היינו שיהיו מחוברים באגודה אחת אז אין אומה ולשון יכולים לאבדם, והאיך נאמר להפרד איש מרעהו ויבאו אוה"ע ושטפונו מעט מעט ח"ו:

שנית הלא אפי' עם אוה"ע שרצון ה' שנהיה נפרדים מהם ולהיות בדד כדכתיב ה' בדד ינחנו, ובלעם אמר הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב, וביאורו בשעה שהוא לבדד ואינו מתערב עמהם ישכון במנוחה, ובגוים, בשעה שהוא מתערב עם הגוים עו"ג לא יתחשב אינו נחשב לגוי בפ"ע, וישכון ישראל בטח בדד עין יעקב, פירושו דעין יעקב היינו תשוקתו ושימת עינו היה שישכון ישראל בטח עם אוה"ע היינו שלא יתחברו עמהם וגם להיות בדד היינו להפרד מאוה"ע בלי התערבות, וכ"ז לא הועיל לנו להפרד מן העו"ג ע"ד דאיתא (בסנהדרין דף קד) איכה ישבה בדד אמר רבה אר"י אני אמרתי וישכון ישראל בטח בדד עכשיו איכה ישבה בדד, שאוה"ע מתרחקים ממנו, ובפסחים (דף קיח) איתא מ"ד בזר עמים קרבות יחפצון מי גרם לישראל שיתפזרו כ"כ בעמים קרבות יחפצון, עבור מה שחפצים להתקרב עם העו"ג ביותר ומראש הזהיר הקב"ה את א"א כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ואין זה דבר נבואי לבד אלא צווי ואזהרה שיהי' כן ומשום זה כתיב ביעקב אבינו ויגר שם, ודרשו חז"ל מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור שם כמו שנאמר לגור בארץ באנו, ואין הפי' שלא ירד להשתקע כל ימי חייו אלא לגור איזה שנים עד כלות הרעב בארץ, דודאי אאל"כ שהרי יעקב כבר שמע מפי ה' כי לגוי גדול אשימך שם, וידע בזה כי הרבה שנים יהיו שמה וכי זה הוא דבר ה' לא"א כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה אלא משמעות שלא ירד להשתקע היינו להיות כאזרח הארץ כמו שיהי' לרצון לפרעה אשר הוקיר את יעקב וזרעו אבל יעקב אמר שאינו חפץ בזה אלא לגור בארץ באנו, להיות גרים בארץ לא לנו, והיינו משום דשמר דבר ה' לאברהם כי גר יהיה זרעך וגו', ודבר ה' יקום לעולם, ע"כ כל מה שאנחנו משתדלים בגלות להשוות ולהתאחד עמהם

מס

מה עושה הקב"ה, משב לב אוה"ע להרחיקם ולעשות אותם בדד; והיינו שאנו אומרים בהגדה אחר שאנו אומרים זה המקרא ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו' והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו והקב"ה מצילנו מידם, וא"א לפרש והיא היינו הבטחה שהיה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול וגו' שהרי זה לא הי' אלא במצרים וא"כ אין בזה שום רמז על כל דור אלא ה"פ, והיא, היינו דבר ה' כי גר יהיה זרעך היא שעמדה לאבותינו ולנו שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והוא משום שאין רוצים להקים דבר ה' כי גר יהיה זרעך כדי להיות גוי מצוין בפ"ע, ואנו משתדלים להתקרב ולהתאחד עמהם ע"כ עומדים עלינו לכלותנו אלא שהקב"ה מצילנו מידם, וע"ז אנו אומרים צא ולמד מה בקש לבן הארמי וכו' שלא יבא מתחכם ויאמר להיפך אלא אם היינו מעורבים לגמרי עם הגוים לא היינו שנואים להם ולא בקשו לכלותנו ע"ז אנו אומרים צא ולמד מלבן הארמי שהרי אנו היינו מקורבים עמו הרבה שהרי כולנו בניו, ובכ"ז בקש לעקור את הכל, משמעות הכל אינו מתפרש על יעקב לבדו דא"כ היה לנו לומר בקש להרוג את אבינו, אלא משמעות את הכל כל היהדות, וזה אנו למדים מדכתיב ארמי אובד אבי בהווה אלא הכונה שלא רק באותה שעה שפגע ותפשו בגנבה בקש להרגו אלא גם אחר שנוכח על צדקו ואין לו עליו מאומה מ"מ אילו היה בידו להרגו היה הורגו, ובאמת מבואר הכי בלשון לבן שאמר ליעקב יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלהי אביכם וגו' ולכאורה אינו מובן למי דבר בלשון רבים הלא עם יעקב לבדו דבר עד כה וכי אפשר שרצה להרוג גם בנותיו ובניהם, אלא שכאן דבר עם ההולכים אחר יעקב היינו שנתגיירו והלכו עם יעקב כמו שכ' טוב בין אחי ובין אחיך, ולכולם היה ברצונו להרוג אע"ג שאין לו עליהם מאומה אבל בקש לעקור את היהדות, ואע"ג שלא התרחקו מעולם מלבן וזרעו אלא מ"מ בקש לעקור את היהדות, וכ"ז היה בשביל שהיו קרובים ומעורבים עם לבן ולא היו כגרים בעירם, ומזה יש ללמוד דכל מה שהיינו מתקרבים עם העו"ג, יותר היו מרחקים אותנו ומבקשים לאבדנו ואחר כ"ז היה קשה עלינו להתרחק מהעו"ג משום שהוא נגד טבע בני אדם להתחבר עם רעים בין טובים בין רעים ואיך אמרנו לבנינו להיות נפרדים איש מאת רעהו בכל הליכות עולם לנו:

אלא אם באנו לחזק את הדת בקרבנו ושלא ירף בלבנו ובלב בנינו עלינו להתבונן מדורות הראשונים כדכתיב מזקנים אתבונן, והנה בשעה שראה יחזקיהו המלך הצדיק שנתרופפו עמודי ויסודי הדת בימי אחז, מה עשה נעץ חרב בביהמ"ד ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב, ואע"ג דא"כ יהיה הלמוד שלא לשמה ממש, היינו שלא לשם מצות ת"ת ומכש"כ שלא באהבת ה' אלא כדי שלא יהרגו, מ"מ זה הפרצ החזיק את הדת ע"צ היותר טוב ומועיל כידוע:

ויאשיהו המלך החסיד כשראה את החרבן וישראל יגלה מעל אדמתו והיה מקום לחוש שתאבד תורה ויהדות ח"ו מישראל מה עשה כתיב (בדה"י ב') ויאמר יאשיה ללוים המבינים לכל ישראל תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל. והנה אמרו חז"ל (במ' יומא דף נב:) תנו את ארון הקודש וגו' היינו שגנז את הארון, אבל לא נתבאר מה אומרו עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל, במה הגיע היום לעבוד באופן אחר ממה שהיה עד כה, וגם קשה להבין דברו אין לכם משא בכתף וכו' וכי עד כה היו נושאים את הארון, וכבר עמדו בזה בירושלמי שקלים וא"מ, אבל הענין בשביל שהיו עד כה הכהנים גדולים משוקעים בהתבודדות ואהבה ודביקות לה', וכך היו הלוים קדושי עליון, וא"כ לא היו יכולין להרבין תורה ברבים ולהרבות תלמידים שמפריעים הדביקות כמש"כ לעיל, והיה מכונה עבודה קדושה זו בשם מרכבה לשכינה ובלשון המקרא נקרא בשם משא בכתף מקום משכן הדעת וכמו שבארנו בהע"ד לשון המקרא כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו, ועתה הזהיר המלך החסיד, שאין לכם משא בכתף כלומר אין לכם להתבודד ולהיות שקועים באהבת ה' ולהיות ספונים בפ"ע אלא עתה עבדו את ה' ואת עמו ישראל יחד, היינו במה שילמדו תורה ברבים ועפ"י דבר המלך קמו אז החרש והמסגר אלף כולם עושי מלחמה ותניא בספרי פ' האזינו שהיו עושים מלחמתה של תורה ואחריהם באו אנשי כנה"ג והזהירו עוד והעמידו תלמידים הרבה ובזה נתקיימה תורה ויהדות בישראל:

כך עלינו לעשות להחזיק הדת להרבות תורה בבתי מדרשים ולעשות כל תחבולות שאפשר שיתעסקו בתורה ברבים ולא לדקדק אם חבירו לומד לשמה או שלא לשמה וכדאיתא (בברכות דף כח) בעובדא דר"ג ורא"ב"ע דמסקי דלא כר"ג שאמר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבהמ"ד, ואיתא שם דר"ג גם כן חלשא דעתיה דלמא ח"ו מנעתי תורה מישראל ומסיק דאע"ג דחזי בחלמא דהוי חצבי חיוורי דמליין קיטמא ההוא ליתובי דעתי' הוא דאחזי לי', ובאמת אין לנו לחשוב ולחשוד דלמא לומד שלא לשמה, שהם מי שלומד תורה אפילו שלא באהבה ובדביקות מ"מ לומד כדי לקיים מצות ת"ת וירא מעונש ביטול ת"ת דחמיר טובא, והרי הוא ככל המצות דאם מניח תפלין וכדומה אם עושה באהבה ודביקות אשריו, אבל לא כל אדם זוכה לכך ונ"מ עושה המצוה משום דכך הוא המצוה וכל לומד ברבים עדיף משהוא לומד בחדרו כפ"ע כדתנן באבות פ"ג עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם כו' ומנין אפילו חמשה כו' ומנין אפילו אחד כו' אבל כל מה שמרובה פשוט דמעלי טפי, ואפילו בדרך איתא בתענית (דף י) שני ת"ח שהולכין בדרך ואין ביניהן ד"ת ראוין להשרף:

אמנם כן אפי' אם הוא באמת לומד כדי להתיהר, אין בזה עבירה ח"ו אלא דאין מקבל שכר רוחני, וכמ"ש בפירש"י ברכות (דף יז) דאם לומד לקיים המצות כדי שיכבדוהו מקרי כי גדול עד שמים חסדך וה"ז ככל המצוה אפי' יש בהם מעשה שלא לשמה מכ"מ אין בזה עונש ח"ו וכדאיתא בנזיר (דכ"ג) באוכל פסח לשום אכילה גסה נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קעביד, וביומא (ד"ע) איתא שהיה מנהג בירושלים ביום הכפורים היה כל אחד מביא ס"ת מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים ופרש"י להראות נוי של ס"ת ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה, וה"נ תלמוד תורה אע"ג שלומד כדי להתנאות נהי דלא עביד תורה מן המובחר מ"מ מצות ת"ת הוא מקיים ולא עוד אלא ת"ת שלא לשמה ומילי דחסידות לשמה עדיף ת"ת ממילי דחסידותא וכדמוכח בערכין (דף יז) בעי מיני' ר"י ברי' דר"ש תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה הי מנייהו עדיפא א"ל ולא מודית דענוה לשמה עדיפא מתוכחה לשמה דאמר מר ענוה גדולה מכולם שלא לשמה נמי עדיפא דא"ר"י א"ר לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אפילו שלא לשמה כו', ומזה יש ללמוד דתורה שלא לשמה עדיפא ממילי דחסידותא דאי לא מודית דתורה לשמה עדיפא ממילי דחסידותא ה"נ תורה שלא לשמה עדיפא והיינו דאיתא בירושלמי ר"ה פ"ג ופתיחתא רבתא דאיכה עה"פ בהושע (ח') זנח ישראל טוב אויב ירדפו, אין טוב אלא תורה, ובארנו דהמשך הכתוב שם לי יזעקו אלהי ידענוך ישראל זנח ישראל טוב אויב ירדפו פי' בשעה שנקבלים לתפלה יזעקו לי אלהי ידענוך ישראל אהבנו אותך ומדוע אתה עומד מרחוק מישועתנו, ע"ז אמר הנביא זנח ישראל טוב היינו תורה אינו מועיל ידיעתם ואהבתם, אלא אויב ירדפו, כי רק זכות התורה ועמלה מועיל להגין מכל אויב ומתנקם. וברבה שם איתא רב הונא ור"י בשם ר' חייא בר אבא כתיב אותי עזבו ואת תורתי לא שמרו הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו מתוך שהיו מתעסקין בה מחזירן למוטב וידוע המאמר בכ"מ לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ורגיל העולם לפרש שבסוף ילמוד לשמה ולפי זה הפירוש אם כל למודו יהי' שלא לשמה אינו עולה לרצון, אבל בסנהדרין (דף קה:) למדנו ביאור אחר דהכי איתא שם א"ר לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה שבשכר ארבעים ושתים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות הרי למדנו פי' בא לשמה שהוא זוכה שיצא ממנו דור שיעשה לשמה:

מב"ז למדנו לפנינו מחזיקי הדת שעלינו להתחזק לעסוק בתורה ויתעסקו בזה הרב וראשי הקהלה שיהיו המלמדים גדולי תורה, וגם אם ילטרכו עפ"י המלכות ללמוד למודי חול גם כן,

יהא

יהא בהשגחה מהרב וראשי ישראל שיהא המורה י"א, וזה אי אפשר אם יהי' כל אחד דואג לבניו, ואין בידו לברור איזה מורה הגון ומחזיק הדת, ע"כ הוא מבריח את בנו מלמודי חול בע"כ וזה גורם שהבן בועט בהוריו והולך בדרך עקלקלות כדי להשיג למודי חול, אבל אם יהי' הדבר מוטל על הציבור וראשי הקהל לא יהיו מבריחים את בניהם לגמרי מלמודי חול, אבל יהא ההשגחה עפ"י המורה אשר יבחרו שלא יסורו מדרך התורה וגם יהיו מפנים שעות מרווחים לעסק התורה וזה וזה יתקיים בידם האף שאין לקוות שיצאו מלימודם בשעות כאלה להוראה, באשר זה דרכה של תורה שאין עמלה ותכליתה מתקיים אלא בימי שמפנה כל ראשו בה, ונפש עמל בה עמלה לו לסייעהו לזכות בה, וא"א להיות גדול בתורה בשעה שעוסק בדברים אחרים. וכל גדולי תורה שהמה גם חכמים בלימודי חול, אינו אלא שנתעסקו בלימודי חול קודם ששקעו ראשם בתורה או אחרי שכבר נתגדלו בתורה אבל ביחד א"א להגיע לתכלית הלמוד, מ"מ אפילו לא יגיעו לתכלית ההוראה הוא יקר מאד עסק התורה באיזה שעות ומביא לידי יראת ה':

ועסק התורה בקבוץ בעלי בתים יהא גורם למעט מחלוקת בישראל ולהרבות מחזיקי הדת דבלא ספק יש הרבה שלא הגיעו לבעוט בתלמוד ורבותינו הראשונים והמבואר בשו"ע, אלא שמ"מ הוא מרוחק מלמוד התורה, ע"פ שמיקל בחומרות ומנהגים ואזהרות שהוא ע"פ ספרי מוסר, אבל אם יתעסקו בתורה, ישכילו גם המה שאין לחשוב את אנשים כאלה למין ואפיקורוס ח"ו, ויהיו באגודה אחת להתיישב איך להחזיק הדת ולהתגבר על הכופרים בתלמוד, וכל מה שהחבורה גדולה ורבה מתחזקת ביותר ומואסים עלות ויהיו נדברים איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויעזור להם לשמור את בניהם ממינות לגמרי:

עוד יהי עסק התורה ברבים לתועלת לנו מחזיקי הדת בעצמנו שנדע להתנהג דוקא עפ"י דעת חז"ל היינו התלמוד והשו"ע ולא ישנו עפ"י איזה אדם גדול וקדוש שמדמה כי כן ראוי יותר להיות עבודת ה', וכבר היה כן בבית ראשון שהיו מחזיקי הדת היינו שאינם עובדים ע"ז, מקריבים בבמות חוץ לשמים אע"ג שהוא באיסור כרת, מ"מ עשו עפ"י דברי כהני במות שהיו אנשים גדולים ואמרו כי בזה האופן יהא נוח להשיג אהבה ודביקות להקב"ה ולא נהיה נצרך לבא דוקא לירושלים להקריב, ומשום שחשבו עבירה זו למצוה לא היו מלכי יהודה הצדיקים כמו אסא ויהושפט יכולים להעבירם מזה החטא כדכתיב עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות וכ"כ היו מחזיקים למצוה עד שכאשר בא יחזקיהו המלך ובטל הבמות אמר רבשקה וכי תאמרו אל ה' אלהינו בטחנו הלא הוא יחזקיהו אשר הסיר את במותיו ואת מזבחותיו ויאמר ליהודה לפני המזבח אחד תשתחוו ועליו תקטירו, הרי חשב רבשקה לעון גדול ליחזקיהו, והיינו משום שהיה כופר ובקטנותו שמע מבית אביו שהוא עון למנוע את העם מדביקות ואהבת ה', ובאמת הי' בזה איסור כרת, ואם נחקור באיזה כח התגבר יחזקיהו על דעת העם יותר מאסא ויהושפט, אין זאת אלא במה שהרבין תורה ברבים אע"ג שהיה שלא לשמה אלא מפני פחד החרב, מ"מ הועיל בזה למנוע מן העון ולעשות כדעת תורה, ולא כדעת אנושי, וכזה יש בדורות הללו הרבה מחזיקי הדת יראי ה' מתנהגים בדעת עצמם להשיג אהבת ה' אע"ג שאינו לפי דעת התלמוד ושו"ע וסומכים על מאמר חז"ל (בסנהדרין דף קו:) רחמנא לבא בעי ובאים מחמת זה להרבה עבירות והכל לש"ש כדי להשיג אהבת ה' השגורה בפיהם אבל אם ירגילו ללמוד התורה ע"מ לעשות כפי התורה אז יהיו נשמרים מדעות שונות ושיהיה תורת כל אחד בידו ח"ו אלא הכל יהיה ע"ד התלמוד:

הכלל אם באמת ובתמים אנו באים להחזיק הדת אין עצה כי אם לעסוק בלימוד תורה, בלי שום נפקא מינה אם הוא לשמה או שלא לשמה וזה אינו אלא מסור ללב וידוע להקב"ה איך להצליח את הלומד, אבל לנו אין לדעת ולחשוב בזה מאומה, ובזה האופן ירבו לומדי התורה כהנה וכהנה, וגם המתחכמים יכירו כי קיום התלמוד הוא לנו לחומה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מה

לכבוד הרב וכו' מו"ה משה ווייסקאפף רב דח"ק ש"ס בקהל פורטוגיזין ולכבוד הרב וכו' מו"ה יהודה לובעצקי רב לדעת רו"פ בק"ק פאריש.

מכתב מעכ"ה נ"י הגיעני ודאתי מרחוק לדעת חות דעתי הקלה, הנני להשיב בעזר ית' בדבר חברה ק' שקנו משל עצמם בית לביהמ"ד לתורה ותפלה זה כמה שנים, ובאשר כי הממשלה דשם לא קימה את הקניה של הבית על שמם, והיו בזה הרבה מכשולים, וגם כי חפצים להתאחד עם החברה השניה אשר לירא"ים וחבור לצדיקים הנאה להם והנאה לעולם, כי ימצא ידם לעשות ביהמ"ד גדול מכיל שתי החברות יחדו, עוד הזמין ה' לפניהם ענין נחוץ, באשר עד כה היה המקוה בעיר ה' שמה בק' קדשם נעשית ע"י הכשר השקה, והיו בזה כמה מכשולים, עתה הסכימו הקהל עדת הצרפתים להרשות להירא"ים יצ"ו ליסד מקוה ביתרון הכשר דעת תורה, ויש בידם לעשות המקוה ע"י צינורות ממעין הנובע מחוץ לעיר, אך א"א להיות כן אם לא שימכרו להקהל את המקום הקנוי להם מכבר לביהמ"ד, ע"כ הגיע למעכ"ה נ"י השאלה אם יש כח ורשות למכור ביהמ"ד של כרך ולעשות ממנו מרחץ ובית הטבילה, והנה מעכ"ה נ"י להתירא, ראו ראשית דבר לסמוך בשעת הדחק וצורך מצוה רבה, ע"ד הגהת אשר"י ופי' השני בתוס', והוא דעת ראבי"ה שהובא ביתה יוסף דחילק מה שביהכ"נ של כרך אינו נמכר הוא משום שרבים מתנדבים להבנין, ושמא אחד בסוף העולם נדב ע"ז, ואין בידם למוכרו בלא דעתו, וכפשט הירושלמי במקומו שמא אחד מסוף העולם קנוי בה דמשמעו נתן בה משלו, והכי מסיק הירושלמי אלכסנדרים עשו אותה משל עצמן, אלמא דאי בונים מ"מ רשאים למכור כמו של כפר, והא דאיתא בש"ס דילן בביהכ"נ של טרסיים ההוא בי כנישתא זוטא הוי ואיכהו עבדוה דמשמע דוקא משום דזוטא היא דאפשר למכור, כבר כתב בחי' הרשב"א לזה השיטה דה"פ דבשביל שהוא זוטא במקום שיש בכ"נ גדולים מוכיח ע"ז דאיכהו עבדוה, דרבים דאתו לכרך לבי כנישתא רברבי יהבי. הא מיהא אם ברור דאיכהו עבדוה משלהם אפילו ביהכ"נ גדול שרי ואפשר למכור, זהו ראשית טעם ההוראה, אך חזרו וראו כי לא נכון לעשות הוראה נגד השו"ע דבפי' פסק דלא כשיטה זו אלא אפילו בנו משל עצמן אין רשאי למכור [והא דאיתא בגמ' ואיכהו עבדוה כתב רבינו הגר"א שהוא ל"ד אלא הפי' עשו לצורך עצמם, ולענ"ד דודאי יש חילוק בין כפר לביהכ"נ זוטא שבכרך, דבכפר שאין רבים נוסעים לשם אפילו אירע שבשעת הבנין היה שם עובר אורח נותן להבנין, מכ"מ רק אדעתא דידהו יהיב, כמש"כ הב"י בשם ראבי"ה משא"כ בי כנישתא זוטא שבכרך נהי דאי בנו משל עצמן רשאי למכור דלא בנו בשביל רבים וכל באי עולם, מכ"מ אי יהיב עובר אורח לבנין, יכול להיות שדעתו להתפלל שם בשעה שיהיה בכרך מש"ה בעינן דוקא תרווייהו בי כנישתא זוטא ואיכהו עבדוה], ובאמת כך ראוי לבר הוראה שלא לצאת מפסקי בעלי הש"ע בשום אופן, וכמו שהאריך בזה רבינו הגאון בתומים, בקיצור ת"כ ס"ס קכ"ג קכ"ד יעו"ש, והנה מעכ"ה חתר למצוא פתח להתירא גם לדעת השו"ע, עפ"י מש"כ הט"ז סק"ו דאם עשוי למעט עם יכולין למכור, והנה לא חידש הט"ז בזה מאומה, אבל כבר פי' הרא"ש בהא דביהכ"נ של טרסיים שלא היו נכנסין אלא בעלי אומניות זו, משא"כ בהכ"נ של הירא"ים בפאריש מי שבא לכרך והוא י"א נכנס בו להתפלל, וע"ז נעשה כביהכ"נ של כרך. עוד כתבו להתיר עפ"י מש"כ המג"א בס"ק ל"ז בשם שו"ת מ"ב דהאידנא זט"ה יכולין למכור אפילו בכרכים וכ"כ הב"י בשם מרדכי ישן ודוקא בבנאוהו משלהם, והוסיפו מע"כ בזה"ל דזט"ה בזה"ז יש להם דין יחיד בדור כמו רב אשי בדורו, והנה אמת שכ"כ בשו"ת מ"ב אבל פי' טעמיה דבזה"ז בארצות הללו שמנהג הקהלות להעמיד עליהם פרנסים ונותנים בידם מקל ורצועה על כל אנשי הקהלה לעשות כרצונם בכל עסקי הקהלה מעכשיו אין חילוק בין כפרים לכרכים כו' אפילו כשאנשי העיר מוחין בידם

אין

אין בכך כלום כו' וכו' והמנהיגים דמו ממש לרב אשי כו', גם הרב ב"י כתב כן בשם מרדכי ישן עכ"ל, ולפי זה מסופקני אם יש כח לגבאי בהמ"ד שהמה כזט"ה בעיר לעשות בע"כ של כל החבורה למכור אפילו אם יהיו מוחין הא חדא, שנית דעיקר מש"כ בשו"ת מ"ב אינו אלא אי נימא דהא דביהכ"נ של כרכים אינו נמכר אפי' במעמד אנשי העיר דוקא כשאינם מסכימים בפה מלא אבל אי מסכימים ורוצים למכור ג"כ כהזט"ה אז יכולים למכור אפילו בכרכים, וכן הוא דעת ראבי"ה במרדכי ישן שהביא הד"מ והכי איתא בפי' במרדכי פ"א דב"ב (סי' רפב) והביא ג"כ הב"י בזה"ל ופי' במעמד אנשי העיר שעושים בפרהסיא ואין מוחה שאם תפרש שצריכין לומר הן א"כ לא עשו טובי העיר אלא כולם ואפילו כרכים נמי עכ"ל בשם אבי העזרי שהוא ראבי"ה, ולדעתי שפיר כ' במ"ב שאם זט"ה יכולין לעשות בע"כ ג"כ ה"ז דומה כמו שהם מסכימים בפה מלא אבל אנן לא קיי"ל הכי, כמש"כ הב"י שם דהראבי"ה לטעמיה, ויש לו ביאור אחר בסוגיא, ואנן קיי"ל בטעם כרכים משום שפשוי על דעת רבים בכל העולם, וא"כ לא מהני אפילו אם כולם רוצים בפי', וממילא לא עדיפי זט"ה מאותה העיר אפילו יש להם כח על אנשי עירו לעשות בע"כ, מכ"מ אין להם כח על אנשים בעיר אחרת ואזיל כל הדין של המ"ב והמג"א, והנני לפתוח פתחא להוראה זו בעז"ה, ומתחלה עלינו לבאר, דאע"ג שהב"י כ' דהרמב"ם והרא"ש אזלי בחדא שיטתא מכ"מ כד דייקינן יפה לא נשתוו אלא בהא דאין החילוק של כרכים משום המעות של אחרים מכל העולם אלא אפילו בנו משלהם אין רשאין למכור, מיהו בטעמא דמילתא יש הרבה ביניהם וכ"מ לדינא ג"כ כאשר יבואר שהרא"ש כ' בזה"ל והא דאי' בירושלמי הדא דתימא של יחיד אבל של רבים אסור שאני אומר שמא אחד בסוף העולם קנוי בה פי' יש לו זכי' בה ואפילו הסכימו כל הרגילים לכנוס לזאת העיר למוכרה שמאים א' בסוף העולם שהיה סמוך להעיר הזאת והיה רגיל לכנוס בה ולדעתו הוקדשה עכ"ל, מבואר דעתו דמסתמא זכו בני העיר בשעה שבונה לכל הרגילים לבוא לעיר ולהתפלל בה, ובזה נעשו גם המה שותפים בה ומחמת זה אין בעלי העיר יכולין למכור בלי דעת השותפים, והכי דעת רש"י שכ' בזה"ל בד"ה אבל של כרכין כו' והכל בעליהן ואין בני העיר לבדם בעלים להם עכ"ל, נמצא דאם היינו יודעים בבירור שאין אחד בסוף העולם שהיה רגיל לכנוס בה, וכל הרגילים לבוא בעיר כולם מסכימין למכור באמת רשאים למכור, אבל הרשב"א בחי' ז"ל בקושיא על שיטת הראבי"ה ז"ל דתליא בנתינת מעות לבנין, כתב וקשיא לי דלפי' זה הא דלא מצי מזבני דכרכים היינו משום דחד איכא בסוף העולם כו' וא"כ מאי מקשה מנגעים מדא' ר' יהודה אני לא שמעתי אלא מקום מקדש כו' ואפילו דכרכים אחוזתכם קתני בי' אלא משום שותפין דליתנייהו הכא לא מזדבני כו' אלא י"ל אבל של כרכין כיון דאתו מעלמא הוי לה דרבים כלומר שבני העיר כשהן בונין אותה ע"ד כל הבאים כאן עשאוה וכאלו הקדישוה לכל ואין לה בעלים וכענין מקדש וכן פי' הרמב"ם השתא שפיר מותיב מנגעים כו' עכ"ל, נמצא דלדעת הרמב"ם והרשב"א לא משום דהווין כשותפין רבים אלא משום דאין לה בעלים כלל כהקדש דמקדש, והכי דייק לשון התוס' בד"ה כיון כו' מכ"מ כיון דלדעת אותן רבים נעשית חמורה קדושתו ואין יכולין למוכרו, הרי מבואר דלא משום דליתא לכל הבעלים לפנינו א"א למכור אלא אפילו ידענו דכל ישראל היו מסכימין למכור אין רשאין משום חומר הקדושה שנתקדש לכל ישראל כמו ביהמ"ק וס"ל דהש"ס דילן פליג על הירושלמי ולא כהרא"ש בזה שרצה לפרש הירושלמי כשיטת ש"ס דילן, והנני להוסיף ע"ד הרשב"א דמצינו סברא זו דביהכ"נ של כרכים חמורה קדושתו גם במזוזה דקיי"ל ביומא (דף יא) דביהכ"נ של כפרים חייב במזוזה ושל כרכים פטור, וכתב הרי"ף בה' מזוזה דבשל כפרים דיירי בהו אורחין משא"כ בשל כרכים, והי' במשמע הטעם דכיון דלא דיירי בהו אורחין לא מיקרי דירה, ומזוזה חובת הדר הוא אבל אחל"כ שהרי אפילו בה"כ היה חייב במזוזה אלמלי שאינו דירת כבוד, וא"כ אמאי לא חשיב מקום תורה ותפילה לדירה, אלא עיקר הטעם מבואר בלשון הרמב"ם בה' מזוזה (פ"ו ה"ו) הר הבית הלשכות והעזרות ובתי כנסיות ובתי מדרשות שאין בהם בית דירה פטורין לפי שהן קדש, והכי איתא בשאלתות דר"א פרשת עקב בתי כנסיות ובתי מדרשות פטורין ממזוזה דאקריין מקדש שנאמר והשמותי את מקדשיכם, ואם כן עיקר הכ"מ בין כרכים לכפרים דבכפרים דדיירי בהו אורחין לא דמי למקדש, וקדושתה קלה, משא"כ של כרכים קדושתם חמורה והויין כמקדש, והנה בלשון השו"ע אין שום משמעות אי כהרמב"ם והרשב"א, או כפירש"י והרא"ש, מעתה אי נימא כהרא"ש דמשו"ה לא מצי מזבני משום דלא תלוי בדעתם לחוד אלא גם בדעת אחרים ודאי בנ"ד דהוי מצוה למכור כי היכי דליתחברו הני שני חבורות חבור לצדיקים, וגם יבנו מראש בנין מרווח לזה איה"ש וגם תכלית המקוה היא רבה מאד, וכל בני ישראל אפילו אורחיו הבאין לפארים רוצים שלא יהיה מקוה לבני פארים שאינה עשויה בהכשר גמור, וא"כ הוי כהא דקיי"ל הנודר ע"ד רבים אין לו התרה מכ"מ לצורך מצוה יש לו התרה דמסתמא כ"ע מסכימין לדבר, ה"נ בנ"ד הא חדא, שנית יש מקום להבדיל בין ביהכ"נ לביהמ"ד, דביהכ"נ העשוי רק לתפילה בשעת זמן תפילה הוא פתוח לכל, ושלא בשעת זמן תפילה הוא סתום לכל אדם נמצא שוין בכרך כל אורחין לבני העיר, משא"כ ביהמ"ד שעשוי גם לתורה, ובשעה שאחד מבני העיר רוצה ללמוד בלילה יפתחו לפניו הביהמ"ד, משא"כ אם יבא אורח וירצה ללמוד בלילה לא יפתחו לפניו נמצא שאין שוין בזכותן ואין כל העולם שותפין בו, אכן לדעת הרמב"ם וסיעתו דהוי קדושה חמורה דא"א למכור כלל, י"ל דבנ"ד דבאותו בנין יש מכשולים רבים עפ"י מה שלא קיימו מהממשלה הקנין ע"ש כמש"כ אין בו קדושה חמורה כזו, ודומה להא דאיתא (בסי' קנד ס"א) דארון שהספרים מתקלקלין בו אין בו קדושת ארון אעפ"י שאין הדמיון שוה כ"כ, שנית דיש לחלק בין ביהכ"נ לביהמ"ד, כיון דיש כ"מ לענין מזוזה כידוע בשו"ע יו"ד (סימן רפו), והיינו משום דביהמ"ד הוי ביתא דרבנן וכבר כתבתי בזה בחיבורי העמ"ש שם אות י"ג בס"ד, בהא נחיתנא ובהא סליקנא דיפה הורו מעכ"ה נ"י דרשאין למכור ביהמ"ד לבני חבורה זו. כדי לעשות תקנות לעניניהם, וה' יהי אתם ויעשו גדולות וטובות. כנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מו

לכבוד הרב וכו'.

ב"ה ה' כ"א אלול תרל"ח.

מכתבו מיום ד' בזה החודש הגיעני היום, ודבריו כחומץ לשנים וכעשן לעינים, הן אומר שרוצה לבטל דעתו אלא שחש לנדוי של הריב"ש, והלא הריב"ש לא כתב אלא שמפריעים את הרוצה לעשות ביהכ"נ ראוים לנזיפה, והיינו משום שהוא אחד מכ"ד דברים שמנדין מי שמעכב את חבירו הרוצה לעשות מצוה זו, ומי מבקש ומכריח את מע"ל לידי כך, וכי מע"ל נצרך לגרש את הצבור מן העליה שלו הלא הוא מושך אותם לעצמו וא"כ אפילו לדעתו שהוא מצוה אין לו לחוש לנדוי אם לא יעשה כן, ואדרבה יש לו לחשוב כשם שאקבל שכר על הדרישה כך אקבל שכר על הפרישה כי גדול השלום ושנאוי המחלוקת, אולם בגוף מצוה זו, הלא ידע מע"ל מש"כ המג"א (בסימן קנד) בסוף דאם הביהכ"נ מכילה את הצבור אינו כן, ולא כתב המג"א שמי שמפריע בזה האופן אינו בנדוי אלא כתב שאסור להפרד וה"ז כבמת יחיד דהיא מצוה בשעת היתר במות כמש"כ הר"ן (דכ"ב) ואסור בשעת איסור במות כך הפירוד במקום שאין הכרח עבירה גדולה, דכתיב בזעקך יצילוך קיבוציך וכל שהקיבוץ רב התפלה נשמעת יותר, ואינו דומה עשרה מתפללין יחד למאה העושין מצוה אחת ומהדרין מלכו של עולם, ובב"ר פ"ד איתא דלא נאמר כי טוב בשני משום הבדל המים, וא"ר טביומי אם מחלוקת שהוא לקיומו של עולם אין בו כי טוב, מחלוקת שהוא לערבובו של עולם על אחת כו"כ, ואין הפי' מחלוקת כאן אלא פירוד בין הדבקים כמו חלוק המים אפילו לא יהיו נצים ורבים זב"ז, ידעתי כי ימצא מע"ל דברים להתעקש ולעמוד ע"ד אבל הא מיהא הדבר מוכרע בין מצוה לעבירה, ובאופן שהדבר שקול, הכלל

ידוע

ידוע שב ואל תעשה עדיף, וכדתנן בזבחים (פ"ח) אמר ר"י כשנתת עברת על בל תוסיף לעשות מעשה בידיך, ומכש"כ בכ"ד דהעבירה היא ברורה, והמצוה אפילו לפי דעתו, אינה מוכרחת ולא היה כדנוד עבירה אם לא יעשה מנין בפ"ע, אבל יפה אמרו חז"ל שלהי סוטה משרבו זחוחי הלב רבה מחלוקת בישראל משרבו תלמידים שלא שמשו כל צרכם רבה מחלוקת בישראל ונעשה תורה כשתי תורות, חלקו חז"ל בין שני דברים הללו דתלמידים שלא שמשו כ"ל גרמו לעשות מחלוקת בין חכמי תורה כמו ב"ש וב"ה, וזהו דמסיים ונעשה תורה כו', אבל זחוחי הלב גרמו לעשות מחלוקת בין בעה"ב בישראל, והא דאתי קמן דחיחת לב מע"כ נ"י לסמוך על בינתו גורם לעשות מחלוקת בקהל ה', וכ"ז הייתי אומר גם אם לא הענין נוגע לכבודו כלל, אבל עתה כאשר הוא נוגע באמת לכבודו כמו שהודה מע"ל שהשו"ב אינו מתשיב את מע"כ נ"י ומבלבל את מוחו, כמנא ההוראה שלא לשמה, וע"ז אמרו חז"ל ביומא (דע"ב ב' מ"ד) וזאת התורה אשר שם משה זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סה"מ, והיינו דא"ר דאומן לה סמא דחיי ודלא אומן לה סמא דמותא, והקושיא ידוע הא אחז"ל לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה והישוב הידוע דמיירי לקנתר הוא רחוק כאן דאיתא לעיל לא זכה זרה ממנו ופירש"י משתכחת הימנו, וזה העונש הוא אפילו לשלא לשמה כמשמעו דרק הלומד תורה לשמה תנן נעשית לו כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק, וא"כ מסתמא האי לא זכה מיירי ג"כ בזה האופן דלעיל, וא"כ אמאי הוא סם המות, אלא עיקר הישוב דללמוד מה ששנו הקודמים בלי הוראה וחידוש מעצמו ודאי שרי ומצוה אפילו שלא לשמה דעכ"פ הוא לומד תורת אמת, אבל אשר שם משה והיינו פלפולה ש"ת כדאיתא בנדרים (דל"ח) שהוא חלק משה והוא נהג טובת עין ונתן לישראל והיינו לחדש בתורה בזה ודאי אם שלא לשמה פי' לכבודו ולהנאתו ה"ז סם המות, שנוטה שקול דעת ההוראה לפי רצונו, והנה מע"ל מגבב דברים שאין ראוי למע"כ נ"י שמדמה זה הענין להא דר"א שעשה איסור ושחרר עבדו כדי להתפלל בצבור, ואין שטות גדול מזה, שהרי בלי מנין של מע"כ נ"י היו הכל מתפללין בצבור יותר גדול אבל הרצון ורדיפת הכבוד מעלהו הרים ומורידהו בקעות והכל נעשה לפניו כמישור, ועל כל זה נבהלתי לראות מה שמסיים מע"ל דקשה בעיניו לעסוק ולדבר עם האנשים המפריעים ומבטלים המנין שלו, ודבר זה יהיה גורם רעה רבה ויבאיש ריח מע"ל בעיני כל בני עירו והוא אשר בורח מזה תרדוף אחריו למרר את חייו ולהסיר כל כבודו ממנו, ודבר זה לבד אללני לצאת מגדר השתיקה היותר נאותה אבל חוששני לכבוד מע"ל נ"י שלא יתבזה ביותר מחמת דבר זה, ע"כ הנני מגיד ישרו וחובתו, חלילה למע"כ לסמוך על דעתו בעשית מנין, ומחויב הוא לשאול איזה אדם גדול המעשה כאשר הוא בלי הסבר דעתו כלל, ורק אם אותו גדול יהי' במקומו ויראה בעיניו ולבבו יבין אם המנין של מע"ל הרי הוא מצוה או עבירה, וכ"ז שלא השיג מע"כ נ"י היתר ע"ז אין לו טוב כי אם להיות בשב וא"ת ולנהוג מנהג ת"ח הבונה ומחבר את הנפרדים ולא סותר ומפריד את הקיבוץ, ובזה ירבה כבודו של הקב"ה ולבסוף יגיע מזה כבוד למע"כ נ"י ומתוק אור השלום וברכת רבים עליו תבא לעד. כנפש ידידו השומר שלומו וכבודו:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מז

חידושים והערות בשו"ע או"ח בעז"ה.

סימן י"ד במג"א סק"ג, וצ"ל דקטן דינו כאשה (פירוש כשם שאשה פטורה להטיל ציצית מפני שאינה מחויבת ה"נ קטן אינו רשאי להטיל ציצית) ע' (סימן ל"ט) לענין תפילין דמבואר שם (בסעיף א') דאם כתב קטן אפילו הגיע לחינוך פסול ע"ש:

וקשה לי ממש"כ התוס' גיטין (דף כב ב') ד"ה והא דקטן מיקרי בר כריתות, משום שכשיגדיל יהי' בר כריתות, ובאמת מבואר הכי שם (דף פה) דקטנה מיקרי בת הויה משום דכשתתגדל תהיה בת הויה, וממילא מוכח מהתם כמש"כ התוס', תדע שהרי חרשת ושוטה היא בת מקבלת גיטה מה"ת והרי אינה בת הויה, אלא צ"ל כמש"כ התוס', ולכך נקראין חרש ושוטה בני כריתות משום דכשיתפה יהיה בר כריתות, ולא דמי לעו"ג ועבד, דלא שכיחי דמגיירי כדאיתא התם, אבל דכשיגדל יהי' בר כריתות מיקרי נמי בר כריתות בעודנו קטן, ומתפילין ל"ק דהתם כתיב תחלה וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה תחלה ישנו בכתיבה, אבל לענין כל המצות מיקרי בר הכי:

ויש ליישב, הואיל דהיש מחמירין להצריך אנשים מתפילין גמירי כמבואר בתוס' מנחות (מ"ב) והג"מ, ממילא נילף דבעינן בני מצוה קודם שיעשוה, ושאני בגיטין דכתיב ויצאה והיתה, ובאמת הויה קודם ליציאה, אלא דיציאה יכול להיות קודם בת הויה, והיינו קטנה ושוטית, וגמרינן יציאה מהויה דמיקרי בני כריתות קודם שהגיעו לידי כך, ובזה יהיה מיושב נמי מה שלא הביאו התוס' ראיה לדבריהם מזו הסוגיא, דבאמת יש לומר דוקא בת הויה סגי במה שתהיה בת הויה כשתגדל, דהכי דייקא קרא ויצאה ואח"כ והיתה, אבל לענין שהקטן מיקרי בר כריתות לית ראיה מהכא, לכן כתבו התוס' מסברת עצמם, ועיקר הסברא הוא דגמרינן יציאה מהויה:

שם סק"י מביא המג"א ראיה בשם הש"ך דחולק על הסמ"ע לענין הפקיד ספרים אצל ת"ח אסור ללמוד הימנו, ומביא בשמו דשרי, ובעניי לא ראיתי מי שסובר כן, והש"ך שם הכי כתב דמי שהשאיל לת"ח ללמוד בו אפילו יתקלקל, רשאי להעתיק ג"כ אפילו אם מקפיד ע"ז, שהרי אינו גונב אלא הדברים דבגוף הספר אינו מקפיד על קלקולו ועל ד"ת כתיב לא יבוזו לגנב וכו' אבל כשמקפיד על הלימוד משום קלקול הספר פשיטא דאסור מה לי ת"ח מה לי ע"ה:

סימן ט"ו סק"ג, במג"א דהוי תחלת עשיתו וכו', עיקר סברא זו מקורה בסוכה (עי' סי' תרכ"ו וסי' כ"ג סק"ה):

שם במג"א סק"ד וצ"ל דכשר דהא בהדיא אמרינן נקרע חוץ לג' יתפור כו' ומה לי נקרע חתיכה ממנו ותופר או חלוק לשנים כו', ולכאורה יש לעיין הא שנא ושנא דנקרע כ"ז שמחובר מעט אינו עומד ליחתך כדאיתא בחולין (דע"ב ב') בגד לאו לחתיכה קאי ושם מוכח סברא זו אפילו אינו מחובר רק כ"ש דאי לא אין זו טומאת בה"ם בשעה שנקרע רובה ע"ש, ולהכי מיקרי בגד א', משא"כ כשתופר מעט י"ל דמיקרי עדיין בגד א', מיהו במס' פרה (פי"ב) תנן שלשלת הכובסין חיבור לטומאה ואינו חיבור להזיה משמע דוקא חיבור כובסין דעומד להפרד, אבל חיבור דסופו ליגמר מיד נקרא חיבור אף להזיה, ומש"כ המג"א שם ועוד הא אמרינן (סי' י' ס"ג) אע"פ שתפר כנפות טלית לא נפטרה, משמע דהתפירה אינו מבטל הכנף, לא דמי כלל, דהתם מדלא קצצו לגמרי ש"מ דאינו מבטל הכנף, אבל היכא דתפרו באחרת יוכל להיות דבטל הכנף, תדע אם תפר זה החצי לחצי אחר שאין לה כנפות תהי' חייבת בציצית בתמיה, וצ"ע, מיהו קושית המג"א על הב"ח היא בממנ"פ אי הוי חיבור א"כ נעשה א' ויש לזה הבגד שש כנפות ואי לא הוי חיבור א"כ יש לכל אחד ד' כנפות דהתפירה אינו מבטל הכנף:

סימן י"ט במג"א סק"א ואפשר דה"ה במזוזה אם קבע מזוזה קודם שדר בתוכה כשנכנס אח"כ לדור מברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה ולא חזינן רבנן קשישי דעבדי הכי, והגאון רע"א ז"ל בתשובה (סי' ט') הוסיף בזה דבר תמוה דהיוצא מביתו לדרך כשחוזר צריך לברך עה"מ, ואנן לא נהיגין הכי אפילו מי שנכנס לדור בבית שיש בו מזוזה מכבר אינו מברך והטעם ע"ז כתבתי בס"ד בספרי העמק שאלה (סי' קכ"ו אות ז') ע"ש:

בסימן כ' סק"א במג"א כתב והא דמייתי הר"ן ראיה מציצית לענין מוריים, לא מייתי אלא ללמוד דסמכינן אתגר וכו', ולולי דברי המג"א הייתי אומר דודאי לא סמכינן אקפילא אלא במקום שיכול להתברר כשנחקור אחר דבריו כמו מוריים ויין רמונים

משתנה

שמשתנה הטעם מעט כשיטול בו יין, וקפילא אחר יכול לעמוד על זיופו, וכן טלית מצויילת כשאומר שלקח מישראל, ואם נחקור ממי לקח ונשאלנו, ואפילו לקח באמת מיהודי בגד א' לא יוכל לזייף ולומר שלקח ממנו גם זה הבגד, דהיהודי המוכר יכיר בט"ע וכדומה בסימנים מובהקים ועכ"פ יוכל להיות שיתברר ומירתת, אבל ציצית יוכל להיות שלקח מיהודי כמה חוטים, ויעשה בעצמו עוד כמה חוטים ויתלה על המקח, ואין בהם שום הכרה ולכך נקט דוקא טלית מצויילת דעל הטלית מהימן אבל על החוטים אינו מהימן, ושפיר מייתי הר"ן מציצית לענין מוריים, דבתרוייהו חד טעמא הוא, ולטעם זה מכש"כ בשר כשר אסור לקנות משום דאין בו הכרה, ועל עיקר טעמו של המ"א משום שאין דרך עו"ג לעשות ציצית בבגד, ולהכי גבי טלית מצויילת מהימן, דודאי קנה מישראל, קשה דהא ה"נ אין דרך ישראל למכור טלית מצויילת לעו"ג כמש"כ המג"א סק"ב דאפילו לתגר אסור, אך לפי מש"כ ניחא:

שם סק"ג, וזהו פי' המדרש לדורותם לדור תם, תם מגזל, תם מג"ע, תם מש"ד וכו', כתב הרא"ש בהל' ציצית (סי' ט'), דציצית הם עדות שקיים כל המצות ואמרו במדרש לדורותם לדור שכולו תם, אלמא להרא"ש קאי הך לדורותם לענין ישראל, וגם התוס' בכ"מ הביאו מקלת זה המדרש לענין ישראל דלא כהמג"א, ובאמת פי' המג"א דחוק מאד, והנ"ל דפי' המדרש תם לאפוקי בעל מום כפשוטו, ומהו בע"מ היינו מושחת, כמאמר הכתוב, משחתם בהם מום בם, ויקרא פ' אמור, ומהו השחתה היינו ע"ז ג"ע ש"ד לתנא דבר"י בתמורה (דכ"ח) ובכמה דוכתי וכן גזל לדעת המ"ר ברים פ' נח ע"ש להכי דרשו לאפוקי דור מושחת בגזל וג"ע וש"ד, והא דלא קאמר ג"כ ע"ז משום דמי שעובד ע"ז אינו מניח ציצית וכופר בה, ועיקר כוונת המדרש דאין מגינה למי שיש בו או לדור שיש בו ג' עבירות הללו:

בשו"ע (סי' כ"א ס"א) חוטי הציצית שנפסקו יכול לזורקן וכו' ופשיטא שמותר להשתמש בהן. והנראה לי דבשבת ויו"ט יש על ציצית איסור מוקצה מחמת מצוה כמש"כ התוס' בשבת (דף כב) לענין סוכה דאפילו היכא שנפלו וכו' ה"נ אפילו נתלש בשבת חוט אסור להשתמש בו, אפילו לדעת השו"ע (סי' ש"ח ס"ו) דנולד מותר בשבת, אבל בחול לא שייך איסור מוקצה, ולא תקשה מג"א (בסי' תרע"ז) דמותר השמן שבנ"ח ישרפו, שאני נ"ח דלכליון הוקצו להכי אפילו אחר זמן מצוה אסור, וע' תוס' שבת (דמ"ד) ד"ה שבנר, אע"ג שכתבו התוס' בשבת שם דבסוכה דאיכא משום בזוי מצוה ג"כ, אסור אפילו בחוה"מ כשנפל, זה דוקא בחוה"מ אבל בחול שרי וע' ביאור הגר"א (סי' תרל"ח סק"ח), וכ"כ הט"ז בסי' זה ולא כרש"א, וכ"ת א"כ האיך שרי ללבוש השואל טלית מצויילת בשבת, הא אין עליו מצוה, והציצית המה מוקצים, מ"מ לק"מ דהא אפילו ברה"ר מותר לצאת בטלית שאולה, וצ"ל דהציצית בטלים להבגד, כ"ז שהן ראוין למצותן, ומכש"כ להמג"א לעיל (סי' י"ד סק"ח) לענין ברכה דיכול לחייב א"ע ולברך וכונו אם שאל טלית חבירו שלא מדעתו ע"ש, ובלא זה גם כן לא קשה מידי, דזה כלל גדול כל שדרך תשמישו במקום מצוה, שרי אפילו שלא במקום מצוה, כמו סוכה דרשאי ליסב בה אפילו בעת גשמים, ונר שבת דרשאי להשתמש בה אפילו שאינו נוגע לכבוד שבת, ואבוהון דכולהו בגדי כהונה בקידושין (דנ"ד א') שאין מועלין בהן לפי שנתנו ליהנות בהן, משום שלא נתנה תורה למה"ש, אלמא דמותר להשהותן שלא בזמן מצוה, משום שהוא דרך תשמיש במקום מצוה, וא"א ליזהר בזה, ומכש"כ מוקצה דרבנן, וכ"ת שאני התם דכבר היו מלובשין אבל ללבוש לכתחלה אסור מה"ת, אלא שאין מועלין כמו בשאר הנאות, ליתא שהרי לר"ש ביומא (דכ"ד ב') היו מפייסין בבגדי כהונה, קודם ומי שלא זכה היה מפשיטן, וא"כ הי' מלובש עד כה באיסור שלא לצורך ולא עוד אלא אפילו אח"כ הולך במכנסי קודש שלא לצורך, אלא ודאי דשרי דרך לבישה כמו במקום מצוה, והא דהפשיטו הג' בגדים, היינו משום דלא ליתחזי ועבדי ע"ש, אבל איסורא באמת ליכא, ומשו"ה נמי גבי טלית חבורן אף דמוקצה הוא מחמת מצוה, מכ"מ דרך לבישה שרי:

סימן כ"א במג"א (סק"ב) מה שדחה דברי האריז"ל שכתב דיש לשכב בלילה בט"ק, ורא"ה מדוד דאמרינן במנחות כיון שראה דוד ערום בביהמ"ר אמר אוי לי שאני ערום מן המצות, וקשה אמאי לא אמר כן בלילה, אלא ע"כ שהי' שוכב בט"ק, ודחה המג"א הא בלילה עכ"פ הי' לו מזוזה בפתחו, ויש לייש דעדיין בהיותו במלחמה, ובאכסנאות דפטור מן המזוזה, דמזוזה חובת הדר הוא מא"ל, אבל לענ"ד קשה להאריז"ל לדעת הרמב"ם דלילה לאו זמן ציצית אפילו בכסות יום ותשאר הקושיא למה לא אמר כן בלילה, וע"ז רמז המג"א במש"כ (ועי' סי' י"ח ס"א), אלא נ"ל דבעת שהי' ישן היה פטור מן המצות, ועל אותה שעה אין להצטער, ובשעה שהי' שוכב וער היה לומד דידוע מדתו של דוד ע"ה שלא פסק פומיה מגירסא כדאיתא בשבת (ד"ל ב') ולא היה מצטער אלא בהיותו בבית המרחץ, דאז אסור להרהר בדברי תורה כדאיתא בברכות (כ"ד) ובשו"ע (סי' פה ס"ב) ע"ש:

שם במג"א סק"ג, וקשה דבסי' כ"ג כתב דאם נגררו הציצית על הקברות אסור משום לועג לרש, משמע בעלמא אין איסור בגרירה, ועוד מהא דכן ציצית הכסת בגיטין (דנ"ו ע"ש), והנלענ"ד פשוט דהיכא דאי אפשר באופן אחר שרי כדאי' בעירובין (דל"ח א') בס"ת דמן הדין אסור להפך את היריעה על פניה וצריך לכסות הבגד עליה, והטעם הוא משום בזיון, ובכ"ז היכא דלא אפשר שרי, וה"נ בציצית הטעם דהטעם הוא משום שלא יהיו מצות בזויות עליו, אבל היכא דאי אפשר בע"א שרי, אבל בביה"ק דהאיסור הוא משום לועג לרש, אסור להלבים הטלית כלל, אף היכא דאי אפשר בענין אחר, וכן בן ציצית הכסת הי' אפשר לו להציע כרים וכסתות, ולכולי עלמא אי אפשר ושרי בלא"ה, וכי בשביל זה לא ילבוש הטלית כלל, כדרך לבישתו, אבל המחבר מיירי היכא שאפשר לו להגביהו לכך אסור:

סימן כ"ב במג"א סק"א דמקשה על המחבר שם שכתב קנה טלית ועשה בו ציצית מברך שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים, והקשה הא על כלים חדשים צריך לברך בשעת קניה כמבואר (בסי' רכ"ג ס"ד) ולמה כתב ועשה בו ציצית, (פי' כיון דעיקר ברכת שהחיינו הוא משום בגד חדש, ולא משום המצוה, דאין לברך שהחיינו על המצות כמבואר במג"א שם, ועל הבגד הלא מן הדין לברך בשעת קניה) ומתרץ המג"א א"כ דוקא הקונה בגד שהוא ראוי ללבוש בשעת קניה מברך בשעת קניה, אבל אם קנה בגד ועשה ממנו מלבוש אז מברך בשעת לבישה וכו', ובאמת כן הוא ודאי כסברת המג"א, דעיקר ברכת שהחיינו הוא בא על שמחת הלב, שהוא שמח בקניתו, ואין שמחה אלא כשראוי להשתמש בו, כמבואר בבילה (דע"ו א') זה הכלל כל שנאותין בו אפילו בחול משלחין אותו ביו"ט ופרש"י בד"ה כל שהוא מתוקן כל צרכו, והיינו משום דאיכא שמחה, ומשמע דעיקר השמחה הוא בראוי להשתמש בו, תדע דהיכא דאין נאותין בו היינו שמחוסר עוד איזה מעשה אסור לשלוח דליכא שמחה כ"ז שאינו יכול ליהנות מזה, ועיין מג"א (בסי' תקי"ו סק"ה), ומיהו מש"כ המג"א שם אבל אם קנה בגד וכו'. מברך בשעת לבישה ועפ"י זה נדחק עוד, דא"כ האיך מברך בשעת עשיית ציצית בו ולא בשעת לבישה, ומשו"ה מסיק והכא כיון שעושה בו ציצית מברך אגב בשעת עשית המצוה, ור"ל לצאת ידי דעת הרמב"ם ז"ל דפסק דצריך לברך שהחיינו גם על המצות שהרי גם בתפילין פסק הרמב"ם דצריך לברך שהחיינו, ושם ליתא הטעם דכלים חדשים, ועיין ט"ז שם. אבל זה דוחק דלסברתו יותר נכון לומר דמברך בשעה שנעשה ראוי ללבישה דמצד הדין צריך לברך בשעת קניה רק היכא דאינו יכול ליהנות ממנו בשעת קניה מברך אח"כ אבל מיד כשראוי ליהנות ממנו צריך לברך בשעת קניה, וכן מוכח מבילה שם, כל שנאותין ממנו אף שאינו לובש, יש בו שמחה כמבואר והמג"א (בסי' רכ"ג סק"ו), מסביר סברתו, דהיכא דקנה כסף ונתן לאומן לעשות כלי, אינו מברך אלא כשישתמש בו, משום דקיי"ל אין אומן קונה בשבח כלי, דלמ"ד אומן קונה בשבח כלי, נמצא כשמקבל הכלי מן האומן הוי כאילו קנה ממנו, וצריך אז לברך, אבל למ"ד אין אומן קונה נמצא דכשמקבל הכלי מן האומן לא נתחדש לבעה"ב שום דבר, ואינו יכול לברך אז, ולכך צריך לברך בשעה שמשתמש בו, אבל באמת דחוק הוא, ואינו תלוי

באומן קונה (וכבר נתקשה בהמג"א המחלה"ש שם וכתב דט"ם יש בהמג"א) דאטו אומן עצמו כשעושה כלי לתשמישו אינו מברך אלא בשעת עשייה הא הבונה תנן משמע אפי' בונה ביתו בעצמו ומברך בשע' גמר הבנין, והא דתנן הקונה כ"ח ולא קתני העושה משום דעושה משמע אומן העושה לאחרים, ולא בעה"ב המצוה לאחרים לעשות, אבל בונה משמע גם בעה"ב המתעסק בבנינו משמע דעיקר הברכה בשעת גמר דראוי להשתמש ודברי המג"א קשה להבין, אלא שהמג"א הוצרך לכך משום הא דסי' ת"ר גבי קידוש של ליל שני של רה"ש כתב הרמ"א דילבש בגד חדש, וקשה הא (בסי' רכ"ג) פסק דצריך לברך בשעת הקניה, ולכך מחלק בין קונה מלבוש, ובין חתיכת בגד שצריך לתת לאומן, ובאמת דוחק גדול לפרש דמש"כ הרמ"א ילבש בגד חדש, דוקא כשקנה בגד ועשה ממנו מלבוש, דסתמא קתני:

ולי נראה דבאמת צריך לברך שהחיינו בשעה שראוי ללבוש, דאז נגמר השמחה ונתחייב בברכה, והא דכתב הרמ"א (בסי' ת"ר) דילבש בגד חדש, אין משם שום ראיה דהתם טעמא אחריתא איתא דהנה איתא בשו"ע (סי' רכ"ה ס"ג) לענין פרי חדשה, דמן הדין צריך לברך בשעת ראיה אך נהגו שלא לברך עד שעת אכילה, והטעם הוא לא כמש"כ המג"א בשם סמ"ק, דדחוק הוא לומר דחלוקי דעות יש, דמי שנהנה בראייתו מברך, ומי שאינו נהנה בראייתו מברך בשעת אכילה, דהלשון נהגו משמע אכו"ע, אך עיקר הטעם משום דרב כהנא בסוכה (דמ"ו א') לענין סוכה דמן הדין הוא לברך בשעת עשיה וקאמר רב אשי דחזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא, וכן בפסחים (דנ"ד א') לענין מוצאי שבת דצריך לברך על האור, ועל הבשמים קאמר הגמ' בשם ר' חייא מכנסן פי' על הכוס, וכן ציין הגר"א ז"ל בס"ק ז' ובכ"מ שיש לפניו עוד ברכה המנהג לסמוך, אע"ג דלא שיירו אהדדי כ"כ, ומפני זה כתב השו"ע דנהגו לברך בשעת אכילה, משום דנהגינן למסמך, ומשו"ה בטלית לפי המנהג גבי חדשה דמברך שהחיינו בשעת אכילה המנהג לברך בשעת לבישה, (ולא כמש"כ המג"א) משום דבשעה שלובש מברך ג"כ הברכה דמלביש ערומים, מברך ג"כ ברכת שהחיינו, ופוק חזי מאי עמא דבר ולהכי ברה"ש שנפל ספק בברכת שהחיינו ראוי לסמוך ב"ש של הבגד לאידך ברכות, כיון שכבר נהגו לסמוך ולהרחיב זמן הברכה משעה שנתחייב בה עד שעת לבישה לכן משום ספק ב"ש ראוי למסמך לאידך ברכות, משא"כ בקונה בגד באמצע השנה אף על גב דיכול למצוא ברכות למסמך, מכ"מ אין בזה צורך, ושפיר כתב הרמ"א דבקידוש של ליל רה"ש ילבש בגד חדש, והשו"ע כתב לפי הדין שראוי לברך בשעה שנתחייב, והיינו בשעת עשי' שראוי ללבוש ונגמר השמחה, והיינו בקונה בגד שראוי ללבוש מיד, ואם קנה חתיכת בגד אז עפי"ד מיד כשנגמר הבגד צריך לברך אך מצד המנהג נהגו לברך בשעת לבישה, ואין צורך לדחוקא של המג"א כנלע"ד, ולענין אי נהקדים ב"ש לברכת המצוה או להיפך, כבר הארכתי במ"א בס"ד להלן (סי' תרס"א):

סימן כ"ג סק"א במג"א במה שהעתיק דברי הב"י בדבר המנהג שנוהגים כשנכנסים לבית הקברות לקשור שני ציציות שבשני כנפים זה עם זה, דלא הועילו דאע"פ שקושרים לא נתבטל מצות ציצית, ועוד לפי דבריהם שסוברים שנתבטלו הציצית בקשירתן א"כ כו', ולא העתיק מש"כ הב"י עוד דלפי דבריהם שסוברים שנתבטלו הציצית א"כ הם לובשים הבגד בלא ציצית ואסור, אך שמג"א לטעמיה אזיל (בסי' י"ג) דמי שאינו יכול להטיל ציצית בבגד שרי ללבוש בלא ציצית ע"ש סק"ח גבי מי שנפסלו ציציותיו בשבת דהיכא שאינו יכול להטיל בו ציצית כמו בשבת שרי ללבוש הבגד, דלא אמרה תורה לא תלבש בלא ציצית אלא מ"ע להטיל ציצית, והיכא דאינו יכול אינו עובר, אבל דעת השו"ע (בסי' י"ד), וה"נ גבי הנכנס לביה"ק דכיון דא"א אינו עובר, אבל דעת השו"ע (בסי' י"ד ס"ב) לא כן הוא שכתב הטיל ישראל ציצית בלא כונה אם אין לו ציצית אחרים יש לסמוך ארמב"ם שמכשיר אבל בלא זה אסור ללבוש, וכבר כתבתי בהעמ"ש (סי' קכ"ו אות ז'):

שם ס"ד במקום שנוהגים להסיר ציצית מטלית המת בבית, אם הכתפים לובשים ציצית איכא משום לועג לרש, וכבר תמה ע"ז המג"א והגר"א ז"ל שהרי ביו"ד פסקינן שמשימין ציצית בטלית של מתים ואפי"ה פסק כאן בשו"ע דאסור לכנס לביה"ק או לד"א של מת בציצית ע"ש, ולענ"ד דבלא זה צריך ביאור מאי רבותא דכתפים ומה דקדק המחבר בלשונו דבמקום שנוהגים וכו', אם הכתפים לובשים ציצית כו', הא כל העומד בד' אמות של מת אסור, דהנה הא דאסור לילך בציצית בביה"ק או בד' אמות של מת משום לועג לרש, יש בו משום שני דברים חדא משום דבמתים חפשי, ופטורים ממצות, וזה הטעם שייך אף לפי המנהג שמשימין ציצית בטלית של מתים, אבל לפי המנהג שאין משימין יש לועג לרש בהא דהם הולכין בציצית והמת הוא בלא ציצית, ועיין בהרא"ש במנחות (דמ"א) שם, וא"כ לפי"ז יש נ"מ בין הני שני הטעמים לענין כתפים דלהטעם דלועג לרש משום דבמתים חפשי, ואף היכא דמשימים ציצית בבגדיהם, א"כ גבי כתפים דגם הם פטורים מכל המצות, משום דהם עוסקים במצוה כדאיתא ברכות י"ח, ולהכי במקום שהמת מלובש ציצית ליכא גבייהו משום לועג לרש, דאי משום הציצית הא איכא גם בטלית של מת, ואי משום דבמתים חפשי, הא גם הכתפים נושאים הציצית בפטור, אבל במקום שנוהגים להסיר הציצית מטלית של מת אסור אפילו לכתפים דמכ"מ יש משום לועג לרש, כיון דהמתים אינם מלובשים כלל, ולהכי שפיר מדקדק השו"ע כתפים דלאנשים אחרים אף במקום שנוהגים להטיל ציצית בשל מתים אסורים לילך בציצית משום לועג לרש דבמתים חפשי, רק בכתפים תלוי בהמנהג, נמצא דממילא מיושב קושית המג"א דהשו"ע בסעיף א' מיירי בטלית של מצוה היינו שנושאים את הטלית לשם מצות ציצית להכי אף לפי הפסק דביו"ד (סי' שנ"א) דמשימין ציצית בטלית של מתים אסור לילך בטלית (של מתים) שנושא לשם מצות ציצית בביה"ק או בד"א של מת, וזה פשוט:

סימן כ"ה בשו"ע בסעיף א' שמעלים בקודש, השאגת אריה (בסי' כ"ח) תמה ע"ז ויישבתי בס"ד בביאורי על הספרי בפרשת בהעלותך (פ' א'):

סימן כ"ה במג"א (ס"ק א') על הא דכתב השו"ע דצריכין ליזהר שלא יניחו התפילין למעלה שלא יפגע בהם תחלה כתב המג"א וצריך לעיין דנ"ל דאין קפידא כיון דהתפילין מונחים בתוך כיסן וכ"מ סי"א עכ"ל, פי' דשם אי' דאסור להוציא מהתיק תפלה של ראש כו' משמע הא לאחוז תפלה ש"ר בעודו בתיק שרי ואין בו משום מעביר עה"מ, אבל לענ"ד לכאורה צ"ע עיקר הדין של סעיף י"א דהא מיירי בהוציא מהתיק תפלה של יד תחלה כדין ונתחייבו בו משום אין מעבירין עה"מ, מאי איכפת לן אם יטול אח"כ תפלה ש"ר, סוף סוף הראשון קודם משום אין מעבירין עה"מ, אפילו הניחו מן היד, ונראה לדברי ממש"כ הלח"מ בה' מעשה הקרבנות (פ"ה) לדעת הרמב"ם ז"ל דמשום דפגע במערבית דרומית תחלה אף על גב דאח"כ פגע אחריו במזרחית דרומית מעבירו ומתחיל מלפונית מזרחית בכדי שיקדים מערבית דרומית למזרחית דרומית ע"ש באורך, ותו הא משמע דמיירי אפילו תפלה ש"י עדיין בידו אלא שלא קשרה אסור להוציא, וא"כ מאי מעביר עה"מ יש בזה:

לכן נראה טעמו של השו"ע לא משום דאין מעבירין עה"מ, אלא משום מקודש מחבירו קודם כדתנן בפ' כל התדיר, וידוע דתפלה ש"ר מקודש משל יד ולהכי אע"ג דהקדים לפתוח ש"י מכ"מ כיון דאח"כ פתח ש"ר קודם, כדמסיק הש"ס שם לענין תדיר ושאינו תדיר, דאי שאינו תדיר נתחייב ברישא ואח"כ נתחייב ג"כ התדיר, התדיר קודם, אבל אם לא נתחייבו עדיין התדיר שאינו תדיר קודם, ומסתמא ה"נ במקודש, ותו דממה שהוכיח הש"ס לענין תדיר מהא דפסח ותמיד דתנן עד שיזרוק דם התמיד ולא עד שישחוט ויזרוק דם התמיד, וידוע דתמיד מקודש מפסח משום שהוא עולה מקרבן צבור, וה"נ אי עדיין לא פתח ש"ר וא"כ לא נתחייב, וש"י כבר נתחייב, לית לן משום מקודש קודם, אבל אם יפתח ש"ר יהיה צריך עפ"י דין להקדים ש"ר משום מקודש כן נראה לי ליישב דברי השו"ע, [וביומא (דל"ג ב') כשאמרו ש"מ מדרים לקיש עבורי דרעא אטוטפתא אסור משום אין מעבירין עה"מ לפי' ר"ת שם היה יכול באמת הש"ס לומר ג"כ משום מקודש, אלא משום הא

הא נמי אסור וע״ע בסמוך] והשתא לענין טלית ותפילין אין איסור משום מקודש קודם כמש״כ הש״א שם כיון דזה רשות ותפילין חובה ואין בו רק האיסור משום אין מעבירין עה״מ, ובזה האיסור לא מלינו סברא זו, דכיון דהיכא דעדיין לא נתחייב בהמוקדש, אין בה משום אין מעבירין עה״מ, אדרבה בהא דקרנות המזבח, מוכח להיפך, דהא קרן מערבית דרומית דפגע תחלה עדיין לא נתחייב בה עד שילא מן המזבח ומכ״מ מהדרינן להקדימן כל שאפשר, שהרי אסור להקדים לפגוע בתפילין אפילו עודם בכיס, דלא כנראה להמג״א [והשתא ניחא ג״כ הא דקאמר הש״ס ביומא הטעם דעבורי דרעא אטוטפתא אסור לפי׳ ר״ת דהפי׳ הוא שאסור להניח בתיק התפלה ש״י קודם, משום שלא יפגע בשל ראש תחלה משום דאין מעבירין עה״מ, ולא משום מקודש, דלהטעם דא״מ עה״מ אפילו ש״י פתוח בכיס, וש״ר מקושר דהחיוב דש״י קודם ולהטעם דמקודש בכה״ג ליתא דנתחייב בש״י קודם כיון דפתחו תחלה, אבל להטעם דא״מ עה״מ אף בכה״ג אסור ליטול תחלה ש״ר ועיין]:

שם במג״א סק״ד, וכ״ל דאעפ״י שבא הטלית גדול לידו קודם שהניח תפילין א״ל להתעטף בו וכו׳ כיון שאין דעתו ללובשו בביתו וכו׳ משמע דעיקר הטעם הוא משום דאין דעתו להניח, ולי נראה שלא הוצרך לכך אלא אפילו רוצה ללבוש הטלית גדול אח״כ בביתו שרי להקדים התפילין כיון דלבש טלית קטן תחלה ויצא משום מעלין בקדש שרי להקדים התפילין קודם הט״ג, וכן מוכח מביאורי הגר״א בס״ק ד׳ ע״ש:

שם במג״א (ס״ק כ״ב), ואפשר לומר כשביה״כ אינו כמו ביה״כ שלהם אינו צריך לברך, קשה דהא רבא היה מברך כשנכנס לביה״כ עיין סוכה (דמ״ו א׳) דבכל עת שהי׳ נכנס לבה״כ היה מברך, ובפרק הרואה בברכות (דס״ב א׳) משמע דהיה בה״כ שלו סמוך לביתו ע״ש בפירש״י ד״ה כוותא כו׳ אחורי הבית, אלמא דאף בסמוך היה מברך, והמקור לזה הדין דהיכא דחולץ לכנס לבה״כ צריך לברך הוא מרבא עיין בט״ז (סי׳ י״ד ס״ק י״ב) ובבאורי הגר״א שם ס״ק כ״ח ע״ש, ומוכח מזה דגם בסמוך צריך לברך, והא דלא הזכיר הרמ״א ז״ל הדין דבמקום דיחוי צריך לברך, י״ל דסמיך על הא דנשמטו, דמבואר בהמחבר, דבאמת הטעם דנשמטו דצריך לברך לא משום הסה״ד דודאי איירי השו״ע אפילו לא הסיח דעתו מהם אלמא משום דבשעה שנשמטו ממקומם מעצמם בלא דעתו הוי דיחוי כיון דבלא רצונו נסתלקו מעליו ומכש״כ כשחולצן בע״כ בשעה שנכנס לבה״כ ודאי דצריך לברך, וטעמו של השל״ה שכתב המג״א (סקכ״א) דבשעת תפלה אף אם נשמטו א״צ לברך נראה דה״ק דבשעת תפלה זוכרין בכל רגע התפילין, וכשמתחיל להחלים הקשר וההידוק הוא מרגיש תיכף ובדעתו להדק יפה, וא״כ כשנשמטו אח״כ דמי ממש לחולץ מדעתו, כיון שידע והניח להשמט מדעתו ע״מ להדקם יפה, ובדרך כלל הקילו בברכות משום שקרוב להיות שיארע כן, וממולא דבר אנו למדים שמש״כ המג״א בס״ק כ״ג. דלדעת השל״ה ה״ה בנפסק הקשר א״ל לברך אינו נכון דבנפסק דמי ממש לנכנס לביה״כ כיון שאין בידו להניחם. והמג״א לטעמיה אזל בנכנס לביה״כ שא״צ לברך אבל האחרונים לא הסכימו לזה. וא״כ ה״ה בנפסק צריך לברך:

סימן כ״ט הנה הטור הביא בשם הגאון ז״ל שמי שמברך על חליצת תפלין אין בזה משום ברכה לבטלה. ותמה הטור ע״ז ע״ש, והב״י נדחק בזה. ונראה דסובר הגאון ז״ל דכיון דמנהגא הוא לחלוץ תפלין בערב מאן דמברך לא משתבש, וראיה לשיטתו ז״ל ממה שאמרו יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר, ופי׳ ר״ת והביאו הרא״ש ברכות (פ״ב) בשם בה״ג, יחיד לא יתחיל כשנעשה להן נס שלא בכנופיא דכל ישראל לא יתחיל בברכה, ואם התחיל לברך תחלה חותם ג״כ בברכה, ואי נימא כל מקום שאמרו שלא לברך הוי ברכה לבטלה איך יגמור בברכה וכי מי שאכל שום כו׳, אלמא שאינה ברכה לבטלה כיון שרוצים לחייב עצמם לומר הלל, ובאמת כן דעתו ז״ל בכל מנהגא, וראיה לסברא זו ממה דפ׳ מקים שנהגו בעובדא דמפרשי חלה מארוזא, וקשה ממ״נ אי מברכי על חלה הוי ליה למחות משום זה דלא להוי ברכה לבטלה, ואי לא היו מברכים א״כ ע״כ יודעים הם שהוא ממנהגא אלא צ״ל שאין בזה משום ברכה לבטלה אחרי דנהגו כן, וע׳ ברא״ש יומא סי׳ כ״ד לענין ברכה על טבילה בערב יוה״כ:

סימן ל״ב סעיף ל״ב בהגה גם צריך להניח מעט חלק בין פסוק לפסוק, כבר תמהו ע״ז הדין המג״א (בס״ק מה), והגר״א (בס״ק עו), אבל בספר ברוך שאמר (דף יב) כתב כהרמ״א ע״ש, והוסיף עוד שצריך להניח בין פ׳ לפ׳ כמלא ב׳ אותיות קטנות:

שם מג״א (ס״ק סו), ול״נ טעם אחר דאסור לקנות מאינו יהודי גידים משום דבעי טויה לשמה וא״י לאו בני לשמה נינהו, ולא ידעתי מנ״ל להמג״א דבעינן מדינא טויה לשמה, ובאמת עפ״י דין כשר לתפור עם גיד דק כאשר הוא, ורק המנהג הוא לטוות, וא״כ לא בעי לשמה, כמו לענין שחרות הבתים דלכתחלה טוב שישחירם ישראל לשמן ובדיעבד כשר אף אם השחיר א״י משום דאפילו אם לא השחירם כלל ג״כ כשר, עיין סי׳ ל״ג ס״ד ובמג״א סק״ו ה״כ לענין טוית הגידים, כיון דבדיעבד כשר אף בלא טויה, אף אם טוה א״י ג״כ כשר ול״ע:

שם במג״א בענין כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ויגע המג״א ליישב הדין המבואר בהמחבר ס״ו דמי שאינו יודע ליישר השטה בלא סרטוט ישרטט כל השורות אף דמן הדין אין לשרטט כי אם שיטה עליונה, ולא נקרא הדיוט אלא כשעושה בדרך חומרא, והכא אינו מכוין לכך ע״ש, וזה לשון השיטה מקובלת (ב״ק דף פז׳) שדבר זה אינו אלא בדבר שכל כיוצ״ז העושה פטור ממנו, ואינו דבר שיוצא ממנו שכל או מוסר או טלטול או הכנעת הלב וכיב״ז ועושה ממנו על עצמו מצוה, בזה האופן לא נקרא הדיוט הרב המאירי ז״ל, ולפי״ז כיון דמשרטט בכדי שיכתוב ישר השיטין ויוצא מזה דבר טוב אין לחשוש משום הדיוט, וע׳ ירושלמי שלהי פ״ב דברכות ע״ש:

סימן מ״ז ס״ג הכותב בד״ת אע״פ שאינו קורא צריך לברך, כבר הקשו הגאונים ז״ל דהוא סותר להא דס״ד דהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, וע׳ מג״א ס״ק א׳ ובט״ז ס״ק ב׳ ובהגר״א ז״ל, ונראה דודאי בהרהור איכא ג״כ מצוה כמש״כ הגר״א ז״ל, וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר בו והגית בו יומם וכו׳ ר״ל בלב כמש״כ והגיון לבי, אלא שאין מברכין על מצוה שבהרהור כמו שאין מברכין על ביטול חמץ, כמש״כ הב״י (סי׳ תלב), אבל על כתיבה חייב לברך כמו על בדיקת חמץ שתכליתו ביטול בלב, ועיקר המצוה הוא הביטול שבלב אפ״ה כשבודק מברך, וה״נ בכתיבה כיון שעושה גם מעשה עם ההרהור מברך ועל הרהור בלבד הוא דאינו מברך, ומכל מקום י״ל שאסור להרהר בלא ברכה אלא חייב לברך ולדבר, אם לא היכא שאסור לדבר כגון שהוא בע״ק קודם שביטלו לטבילותא, ואז אינו מברך על ההרהור, ובזה ניחא סוגיא דברכות (דף כא) למ״ד הרהור כדיבור דמי לכ״ע חייב לברך על הרהור ד״ת וא״כ איך קורא ק״ש ואינו מברך לפניו ברכת התורה להפוסקים שהוא מה״ת, ומסתמא איירי שראה קרי לאונסו בלילה, ולא ברך ברכת התורה והתקן ב״ק מהרהר בלבו, היינו ק״ש ע״ש, אלא הטעם כמו שכתבתי שאין מברכין על מצות הרהור, ומ״מ על פיסוק הדין נראה דודאי יש לברך, ובעיקר פי׳ והגית אם הפי׳ הוא הרהור או דבור, וכ״מ אם מקיים מצות והגית אם בפיו או אף בהרהור תליא בהא דמ׳ א׳ האומר אשכים ואשנה פרק זה נדר גדול נדר וכו׳ והקשה הש״ס והא מושבע ועומד כו׳ ופי׳ הרא״ש דכתיב והגית מבואר דוהגית היינו בפה דאי נימא דוהגית היינו בהרהור מאי מקשה הגמ׳ והא מושבע ועומד, הא אינו מושבע רק על הרהור, והוא נשבע אקום ואשנה בפה, אלא ודאי והגית היינו בפה, ועיין בפי׳ המפרש דקושית הגמ׳ והא מושבע הוא מהא דושננתם, או מדכתיב לא ימוש ע״ש, ולא הביא מהך דוהגית נוכל לומר דהוא סובר דוהגית היינו הרהור וליתא לקושית הגמ׳ לכך הביא פסוקים אחרים נמלא דתליא בפירושים, ועיין:

סימן נ׳ ס״ג האומנין שעלו לזית יכולין להתפלל שם, ואין בזה משום לא יעמוד וכו׳ דכיון שעלו לעשות מלאכתם הוי כמו שעלה כו׳, לא זכיתי להבין מה נצרכנו לזה הטעם תיפוק לן משום טרחא וביטול מלאכה, וכמו שהקילו בזקן וחולה, ובאמת מקורן של הדברים הוא ברא״ש ז״ל, והוא ז״ל לא כתב אלא לשאר האילנות שאסרו

שאסרו אינו אלא משום ביעתותא, דאי משום מקום גבוה ליכא דדמי לעליה, וכ"מ בזה דאי ליכא ביעתותא שרי, אבל דברי השו"ע גבי זית דשרי עיקר הטעם הוא משום טרחא, וי"ל להשו"ע לומר משום דכיון שעלו הוי כמו שעלו לעליה וצ"ע:

סימן קכח סי"א במג"א (ס"ק יז) וז"ל וכולם מברכין ואין אחד מברך והאחרונים יענו אמן מפני הטירוף עכ"ל, ונראה דמן הדין שרי דיכול להוציא בברכת חבירו כמו בשארי ברכות, והיינו דאמר ראב"ש במגלה (דף כז:) דבשביל זה האריך ימים משום שלא נשא כפיו בלא ברכה, ולכאורה מאי רבותא הלא צריך לברך כמבואר בסוטה (דף לט), אלא שלא סמך אברכת חבירו משמע דהי' עושה למצוה מן המובחר, אבל מן הדין שרי לסמוך על ברכת חבירו ולצאת בברכתו ומפני ראב"ש החמירו עתה כל העולם, ומכאן ראיה ברורה שא"א להוציא ברכת כהנים עצמה היינו יברכך, דאי איתא למה לא אמר דמשו"ה האריך ימים משום שברך ברכת כהנים בעצמו, אלא מוכרח דזה אסור מדינא, רק הברכה דלפני ברכת כהנים דמן הדין יכול לסמוך על חברו, והוא לא נשא כפיו בלא ברכה, משא"כ בב"כ, דלא כמו ששמעתי מחכם א', דגם ב"כ עצמה יכול להוציא, אלא האמת דב"כ אינו יכול להוציא, והטעם בזה שמעתי משום דבעינן קול רם, וסברא דשומע כעונה לא מצינו אלא במדבר בלבד, וליתא דהא בקה"ת מוציאין את המברך ואת הציבור אע"ג דבעינן דוקא שיקרא מתוך הכתב, וכן בפ' זכור דמן התורה לקרות בספר כדאיתא במגילה (פ"ב) מהא דכתיב כתוב זאת זכרון בספר, ומכ"מ אחד מוציא את הרבים וגם ממקרא בכורים יש להקשות דאיתא (בסוטה דף לב:) דגנאי בקול רם ע"ש ואפ"ה אחד מוציא את חבירו, אלא נראה הטעם פשוט דב"כ היינו תפלה, ובתפלה מי שבקי אינו יוצא בשל חבירו, ונכלל ב"כ בג' דברים דחשיב בירושלמי והביאו הר"ן שלהי ר"ה דאין מוציאין בהמ"ז ק"ש ותפלה, ע"ש:

שם בסעיף מ"ג במג"א (ס"ק סד) כתב וכש"כ אונן שמתו מוטל לפניו, דהא אסור בעבודה ונשיאת כפים היא עבודה, ולכאורה תמוה וכי לזו אנו צריכין פשיטא דמתו מוטל לפניו פטור, הא פטור מכל המצות האמורות בתורה, ומיהו הש"ך דיבר לפי המנהג שאין נ"כ רק ביו"ט ואין אנינות ביו"ט למי שאינו רוצה לקבור בעממין, ואגב הנני לכתוב מה שנ"ל להשוות המנהגים של הב"י והר"מ דסעיף זה בדין אבל כל י"ב חודש, דידוע דנ"כ דומה לתפלה בצבור ומי שאינו עובר לפני התיבה אינו נו"כ, כדתנן במגלה (דף כד), וא"כ לפי המנהג שאין אבל עובר לפני התיבה ביו"ט לכן אינו נו"כ, אבל במקומו של הב"י נו"כ בכל יום, לכן אבל ג"כ נ"כ, וכ"ת אכתי בשבת ויו"ט לא ישא כפיו דלפי המנהג אין אבל עובר לפה"ת, וי"ל משום שיהי' נכר אבילות בציבור בשבת ויו"ט, בשלמא הא דאינו עובר לפה"ת, אין בזה היכר, דמשונה נוסח תפלה של שבת ויו"ט מבכל יום, ואולי אינו יכול לעבור לפה"ת, אבל בנ"כ יהי' הכירא ואסור, ואע"ג שדין אבילות של ל' יום וי"ב חודש נוהג בשבת ויום טוב וכדומה היינו משום שאין בזה שום היכר, דלאו כל אדם מלובשים בבגדים מגוהצים, אבל במה שאינו נו"כ כמו בכל יום יש היכר ודאי אסור, אבל לפי מנהגנו שאין נ"כ בכל יום, אין היכר כ"כ אם אינו נו"כ ביו"ט דלאו כו"ע ידעי דכהן הוא, כיון דלא נשא כפיו תמול שלשום, ועיין:

לענין מש"כ המג"א שם בס"ק ע' שאין לומר הרבון של ב"כ בשבת, ולכאורה מ"ש שבת מיו"ט בזה, אמנם נראה ראיה מהרמב"ם שלהי ה' חגיגה שאין הקהל בשבת שחל בחוה"מ, מפני התקיעות והתחינות שאין דוחה שבת, וכבר הביא הכ"מ דאתי כמ"ד בירושלמי דלהכי אין הקהל ביו"ט מפני התקיעה, ולכאורה קשה האיך הוסיף הרמב"ם התחינות, אלא ודאי דביו"ט לא חיישינן לתחינות, כמו בשבת, ולהכי המ"ד בירושלמי קאמר טעמא גבי יו"ט, לכך קאמר הטעם משום התקיעות לבד, משא"כ הרמב"ם מיירי גבי שבת לכך הוסיף גם הטעם משום תחינות, והטעם והנ"מ בין יו"ט לשבת יש בזה ב' טעמים, הא' משום דכבוד שבת חמיר מכבוד יו"ט, או משום שביו"ט יום הדין שהוא ר"ה כידוע, ונ"מ ביו"ט שחל בשבת דלהטעם משום דכבוד שבת חמיר א"כ יו"ט שחל בשבת אין לאומרו, אבל להטעם משום דיו"ט של ר"ה שהוא יום הדין יש לאומרו, א"כ אפי' חל יו"ט בשבת ג"כ צריך לאמרו, והרמב"ם שכתב דתחינות ליתא בשבת חוה"מ, דוקא בשבת חוה"מ, אבל יו"ט שחל בשבת יש לאומרו, וכיון דשרי תחינות אומרים נמי הרבון, ומעתה אזדי כל הראיות שהביא המ"א מתשובות הגאונים דא"א הרבון בשבת, דהמה מיירי בשבת לפי מנהגם שנ"כ בכל יום, וקאי על שבת שבכל השנה. משא"כ במדינתנו שאין נו"כ אלא ביו"ט, ולא משכחת אלא בשבת שחל ביו"ט, ויוכל להיות שבכה"ג אומרין גם בשבת, וכן באמת המנהג פ"ק וואלאזין לומר הרבון בשבת שחל ביו"ט, והב' הטעמים שאמרנו תליא בפלפול הגאון ט"א במס' ר"ה אם דין של יו"ט קאי על יום ראשון ואחרון לבד, או בכל ימי החג, ואי נימא בכל ימות החג, א"כ גם ימי חוה"מ הדין כמו יו"ט, והדק"ל מהרמב"ם דאיך הוסיף הרמב"ם הטעם דתחינות כיון דביו"ט מותר לומר תחינות, משום דיו"ט המה יומי דדינא, כמו שבארנו, וי"ל דעיקר הטעם משום כבוד שבת וא"כ ג"כ אין לומר הרבון בשבת שחל ביו"ט, אבל לפי מה דמסיק הש"א, דאין הדין דיו"ט אלא בראשון ושמיני, אבל לא בחוה"מ, א"כ שפיר איכא למימר, דבשבת חוה"מ אסור לומר תחינות, משא"כ ביו"ט וגם שבת שחל ביו"ט מותר לומר תחינות, איברא הראיה שהביא המ"א מאבינו מלכנו, שאין אומרים בשבת שחל בר"ה, ראיה חזקה היא, אבל לפי טעם הלבוש שהביא המג"א (סי' תרפ"ד) שהוא משום שנתיסד כנגד תפלת שמונה עשרה ניחא הא דאין אומרים אבינו מלכנו, אבל תחינות מותר לאמרן, ובאמת הלבוש הביא טעם הר"ן והריב"ש משום שאין מתריעין בתחינות בשבת, ודחה דשאני ר"ה ויוהכ"פ, וממילא ה"ה כל יו"ט שהוא יומא דדינא, והראיה שג"כ מרבים בתחנת גשם וטל, מותר לאמר גם הרבון לדעתי:

סימן קכ"ט ס"א, בדין כלי שיש בו נקב, לבאר מחלוקת הראשונים ז"ל בזה הענין איתא בחולין פרק כל הבשר (דף קז) אמר רבא כלי שניקב ככונס משקה אין נוטלין ממנו לידים, ויש לפרש דמשום דבזה השיעור הוי שבר כלי לענין טומאה ומיירי בסתם כלי משקה, אבל לענין שתהא ככלי שאין בה רביעית אפילו במוציא משקה סגי, וכ"ת א"כ למאי נ"מ במה שנקב בכונס משקה לענין נט"י נימא דנ"מ לענין אי ניקב באמצע הדופן ותחת הנקב יש בו כדי רביעית וא"כ יש נ"מ דאי משום שאין מחזיק רביעית שרי ליטול מהנקב, אבל משום שבירה המטהרתו אסור, ובזה ניחא מה שיש לתמוה דמאי קמ"ל רבא דזה השיעור מטהרתו, הא משנה שלמה היא בפרק ג' דכלים, אבל השתא ניחא דמיירי דוקא בניקב באמצע הדופן ותחת הנקב מחזיק רביעית להכי קמ"ל דדינא בניקב בכ"מ אסור אבל בניקב במוציא משקה מותר:

שו"ת משיב דבר

חלק שני

סימן א

ב"ה ב' ו' שבט תרמ"ג.

כבוד הרב וכו' אבד"ק ווארנאן.

ראיתי מכתבו, ומבוכת נפשו הטהורה בדבר השו"ב שבעירו אשר מעכ"ה נ"י מעיד וחפץ ביקרו באשר הוא מצוין בתורה יותר משארי שו"ב, אך יודע מעכ"ת כי בא לו חסרון הרגשה לעתים מפני סבות הרבה שלא יוכל לעמוד ע"ז, אם מפני חולשה או מהירות ובלבול הדעת, באשר כבדו אזניו משמוע, ואינו מרגיש אלא בעת שדעתו יפה עליו ומשים לב מקשיב ביותר ואחר שכן אין תקנה במה שיבא למבחן לפני איזה גדול או שו"ב, אחר שלא כל העתים שוות אליו, ואפשר שבאותה שעה ישים דעתו ולבו ביותר, באשר פרנסתו תלויה בזה, משא"כ בשעה שעוסק במלאכתו אפשר כי יקרה לו שעה שאינו מרגיש וכאשר כך מלא מעכ"ה סכינו פגום, והשו"ב השיב דברים שא"א לשמוע ולקבל, פעם השיב כי כזה יקרה לשו"ב היותר מומחים אשר לפעמים לא ירגישו יפה, ופעם השיב כי נכון לבו בטוח בתפלתו קודם שחיטה שלא יאונה לו כל און, ופעם מכחיש ואומר כי הוא מרגיש יפה ורק עלילות דברים מע"כ שם עליו ומקשה לב לשאול את פי מע"כ היאך חפץ לקפח את פרנסתו עפ"י דעתו לבד, מבלי שאלת איזה רב בלעדו, ומע"כ בתומו ויושר לבו ראה בטענה זו שיש בה ממש, ע"כ הוא במבוכה רבה אחרי שאין רב אחר שיבוא לפניו, ובמקרה א"א לעמוד עליו כמו שבארנו, וא"כ אולי באמת אין למע"כ חובה לפרסם פסולו בעיר ולקפח את פרנסתו, גם כי יודע הוא מע"כ מרת נפשו שיביא א"ע לידי מחלוקת בקהלתו כי אין אדם שאין לו קרובים ואוהבים, ובאמת על כיב"ז יש לנו לומר המליצה, אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר, וזהו עבודה קשה שבעבודת ההוראה, וכמה רבנים נלכדו ונוקשו בדבר השו"ב שבעירם ומע"כ איש מנוחה ואינו חפץ בכשלונו של השו"ב המופ' ורק חובה עליו ואינו יכול להשמט עפ"י התורה אזי אין חכמה ואין עצה נגד דבר ה':

והנראה לענ"ד דאם לא היה מע"כ מארי דאתרא ויודע בזה השו"ב כי כן הוא, אע"ג שמע"כ בעצמו היה אסור לאכול משחיטתו, דלא שייך כאן הסברא דרוב מעשיו מתוקנים, כמו שאנו מתירין מזה הטעם במומר שנתנו לו סכין בדוק לשחוט אע"ג שאין נאמן להעיד שהוציא מאיסורו, מ"מ סמכינן דמסתמא עשה כהוגן כרוב מעשיו, וכמש"כ במשמרת הבית ה"ש שער א' בד"ה עוד שם אם קטן כו' והט"ז (סי' ב' סק"ז) דכאן אין אנו יודעים אם רוב פעמים הרגשתו חזקה כראוי, וא"כ הוא היודע שאין לסמוך עליו אסור לאכול, אבל מ"מ אין חובה עליו להודיע לרבים שהרי אינו נאמן עפ"י ד"ת ויהי נחשב עוד כלישנא בישא כדאיתא במס' פסחים (דף קיג:) דכיון שאינו נאמן, שם רע בעלמא הוא דקא מפיק בי', ואע"ג שיכול להיות שאיזה אנשים יפרשו עפ"י דבריו משחיטתו שיהיה נאמן בעיניהם בזה ויהיו אסורים עפ"י ד"ת לאכול, וכמ"ש הרמב"ם (הל' פסח פ"ד ה"א) אם היה נאמן להם סומכים על דבריו, ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן, והרוצה להחמיר על עצמו ה"ז משובח ויביא פסח שני, הרי דמה שמחמיר על עצמו להאמין בזה אינו חומרא בעלמא, אלא נעשה דין גמור עד שחייב להביא פסח שני, וגם הראב"ד אינו חולק על זה אלא שמשיג על מה שכתב שהר"ז משובח, וכתב איזה שבח יש בזה אחרי שיהיה נצרך להביא פסח שני, שבאמת אם אינו צריך ה"ז מביא חולין לעזרה אבל זה מודה הראב"ד שאם היה מאמינו בזה אסור עפ"י ד"ת לאכול הפסח, וא"כ אין בזה משום לישנא בישא שהרי אין בזה שמע שוא, וחברים בדלים מאכילתו, ולא דמי להא דפסחים בנגדי' ר"פ למאן דאסהיד יחידי בחברו דבר עבירה דשאני התם שלא היה ענין למיפרש מאיסורא למי שיאמינו, ורק הגיד על אחד שעשה עבירה ולשנאותו או לפוסלו מעדות ושבועה, ותו דאותו איש לא היה נאמן בעיני ר"פ וא"כ הוי כשמע שוא לפניו, משא"כ להגיד למי שיהא נאמן בעיניו למיפרש מאיסורא, אין בזה משום לשה"ר. ודמי להא דאיתא (ב"ק דף קיב) דשליחא דבי דינא נאמן כבי תרי ומש"ה איתא (מו"ק ט"ז ב') דשליחא דב"ד לית ביה משום לישנא בישא והיינו משום שנאמן לשמותי על פיו ומש"ה הביא הרי"ף במו"ק שם מימרא דב"ק הנ"ל ללמדנו דהא דאין בו משום לישנא בישא הוא משום דמהימן, אבל מ"מ אע"ג שאם יאמר למי שיבין שיאמינו ויפרוש מאיסורא אין בזה משום לשה"ר, אבל אינו מחויב בכך להגיד אם רואה שילא מזה איזה קלקול ומחלוקת, ומנא אמינא לה, מדתנן בסנהדרין (דף לז) ושמא תאמרו מה לנו ולצרה הזאת, פי' אפילו שהוא אמת מכל מקום אין לנו להכנים ראשנו בדאגה הזאת, והלא כבר נאמר אם לא יגיד ונשא עונו, הרי דוקא משום דאיכא בלאו דאם לא יגיד אסור לפרוש עצמו מזה העדות, אך אם לא היה לאו דאם לא יגיד היה רשאי לכבוש עדותו, ואע"ג דיש כאן מ"ע של ובערת הרע מקרבך ובמה שיגידו יתקיים מ"ע זו, ובלא עדותו לא יגיעו למ"ע זו, מ"מ אחר שכ"ז שלא העידו לא נתחייבו במ"ע של ובערת הרע אינו מחויב להכנים ראשו בדאגת מחלוקת. ושנאת קרוביו מחמת זה שיהיו נפרשים מאיסור אחר שיודיע ויאמינו לו. הן אמת שאפשר לדחות הדמיון דשם כ"ז שלא הגידו עדות אין כאן מ"ע של ובערת הרע שהרי אפילו היודע בזה שחייב מיתה אסור להרגו עד שיעמוד לפני העדה, כדתניא במכות (דף יב) מניין בסנהדרין שראו באחד שהרג כו' מש"ה אינו מחויב לכנוס לדאגה כדי להביא למ"ע זו, משא"כ כאן שהוא יודע שאסור לאכול משחיטתו, ואפשר שהוא מחויב ליכנס לדאגה זו כדי להפריש את המאמינים בדבר מאיסורא. אבל כד דייקת זה הדיחוי אינו שהרי מפורש בחולין (דף קלט) אלא דלא גמר דיניה ובעי לאתויי לבי דינא וקיומי ביה ובערת הרע מקרבך, ופירש"י מצוה על כל הפוגע בחייבי מיתה להביאם לב"ד כדי לבער רשעים מישראל, מכ"מ לא נתחייבו העדים ליכנס לדאגה של מחלוקת ושנאת קרובים אלא משום דקיימי בלאו של אם לא יגיד ונשא עונו, וה"נ בנ"ד אינו מחויב להודיע לאדם וליכנס לדאגה זו, אבל כ"ז במי שאינו נאמן כבי תרי ואין חובה מן הדין להאמין לו כלל אלא משום שאם האמין לו אסור לאכול עפ"י ד"ת כמש"כ לעיל משא"כ במי שנאמן כבי תרי כשלוחא דבי דיינא על בית דיניה וכדאיתא (בגיטין דף יט) ודוקא ר"כ וספרי דייני דאית להו אימתא וה"ה כל ראש ב"ד וסופר שלו כדאיתא בפוסקים, וה"נ מי שנאמן כבי תרי על בני עירו דמחוייבים להאמין לו כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, אם היה נאמן להם סומכין על דבריו פי' שהיה נאמן עד כה בכל דבר שיאמר במילי דאיסורא, מחוייבים מן הדין לסמוך על דבריו. ועל כיב"ז איתא בקדושין (דף סו) אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה ואין הפי' דמהימן ליה בזה הדבר שמעיד עתה דבכה"ג אסור להאמין עליו ולהוציא אשתו כמבואר באהע"ז (סי' קטו ס"ז) בהגהת הרמ"א, אלא דמהימן אליו בכל דבר שיאמר, ה"ז מחויב להאמין אע"ג שאינו רוצה להאמין מש"ה מחויב להוציא אשתו וא"כ רב על בני עירו ה"ז מהימן בכל דבר איסור שהרי האמינהו עליו בכל אשר יאמר כשר או טרפה וא"כ הרי זה ג"כ בלאו דאם לא יגיד, היינו שמחויב להעיד לפני ב"ד מה שיודע והמה בני עירו מחויבים להאמינו ומנא אמינא לה דקאי באם לא יגיד מדאיתא (שבועות דף לג:) ראיה בלא ידיעה ה"ד מנה מניתי לך בפני פלוני ופלוני יבואו ויעידו זהו ראיה בלא ידיעה ופירש"י שהמה לא ידעו אם היה מלוה או מתנה וכדומה מ"מ כיון שהודה וקבל על עצמו עדותם שאם יעידו שמנה לו

בודאי הוא מלוה וחייב ה"ז באם לא יגיד ואע"ג שהיה יכול הנתבע לפטור עצמו מתחלה ולומר אע"ג שיעידו שמנה לו מ"מ אינו חייב משום שהיה מתנה או פרעון חוב, מ"מ אחר שכבר הודה שאם יעידו ה"ז מלוה, חייבים העדים משום לא יגיד, דאחר שיעידו הוא מתחייב עפ"י ד"ת במה שהודה שאם יעידו ה"ז מלוה, וה"נ אע"ג שאם לא קבלו על עצמם להאמין לו כבי תרי, אינם מחויבים להאמין לו, וממילא אין עליו משום אם לא יגיד, אבל אחר שקבלוהו לרב ולהאמין לו במה שיאמר אסור שהוא אסור שוב נתחייבו להאמין לו, וממילא יש עליו הלאו דאם לא יגיד, ואין לחלק בין שני עדים לעד אחד, שהרי היכי שחייבו חכמים להאמין לע"א ה"ז חייב קרבן שבועה כמבואר שם (דף לב׳), וה"נ שחייבו על עצמם להאמין ונתחייבו בכך מה"ת, ה"ז עד אחד כשנים, לענין הלאו דאם לא יגיד, ואע"ג דלענין להוציא ממון לא מהני האמנה כבי תריו כדאיתא במו"ק (סוף דף כו), והכא יכול להגיע היזק להשו"ב בדבר שבממון וקפוח פרנסה, מ"מ אינו ענין למנוע מדבר איסור, שהרי בהא דקידושין להוציא אשה מבעלה נוגע ג"כ לממון לפוטרו ממזונות ועוד הרבה, מ"מ נאמן ומחויב להעיד להפרישו מאיסורא, וה"נ לענין השו"ב, וכש"כ הוא שהרי מצד הסברא היה לן למילף דבר דבר מממון שאין להוציא אשה מבעלה אלא עפ"י שנים עדים כמו להוציא ממון, אלא שמ"מ אינו דומה לגמרי וכפירש"י בגיטין (דף ב:) בד"ה ואין דבר ערוה, ראוי להתירו בפחות משנים כו׳ הרי דאינו דומה לגמרי אלא שחמור משארי עניני איסור והיתר, ותדע שהרי רגלים לדבר לא מהני להוציא ממון, ובקנוי וסתירה נאסרה משום רגלים לדבר, וה"נ יש כ"מ בכמה דברים בין עדות אשה לדבר שבממון ואכ"מ, וה"נ לענין עדות על מהימן כבי תרי, אינו דומה עדות אשה לדבר שבממון הא מיהו חמור עדות אשה להוציא מבעלה משארי איסורין, ומ"מ מהני מהימן כבי תרי שמחויב להאמין, מכש"כ בשארי איסורין להוציא דבר היתר מחזקתו ולהעיד עליו שהוא אסור באכילה, וא"כ ממילא קאי באם לא יגיד, ואין עצה ותבונה להפקיע עצמו מחוב זה מחמת דאגת מזונות וכדומה, כך דעת הענין נוטה, ומ"מ לא יעשה מע"כ נ"י מעשה עד שירצה דברים אלו לפני איזה גדול הדור שראוי לחקרם ולהסכים או לחלוק עליהם, ואם יוצא גם ממנו שמחויב מעכ"ת נ"י בדבר אזי הנני להגיד משרים לפני מעכ"ה נ"י איך להתנהג, אע"ג שידעתי במעכ"ה נ"י שיעשה מעצמו הדבר בהכרח וכאלו כפאו דבר ה׳ ולא זולת ח"ו, מ"מ כבר אחז"ל במס׳ מכות אין מזרזין אלא למזורזין, מש"ה הנני לפרש לפניו המקרא שאמרו הזקנים לרחבעם, אם היום תהיה עבד לעם הזה ועבדתם ועניתם דברים טובים וגו׳, ואין תיבת ועבדתם מובן כ"כ, אבל בזה עמדנו להבין פי׳ הגמ׳ בהוריות (דף י) כמדומין אתם שררות אני נותן לכם עבדות אני נותן לכם שנא׳ וידברו אליו לאמר אם היום תהיה לעבד לעם הזה, ולכאורה קשה טובא מאי ראיה מזה המקרא הרי בפי׳ אמרו אם היום תהיה עבד רק באותו היום ששאלו ממנו דבר לנגד רצונו וכבודו אבל לאחר שימליכו אותו אין ראיה שהוא עבדות, ויותר היה ליה להגמ׳ להביא מקרא דעוזיהו וישב בבית החפשית שהובא שם, אלא הענין שכל מה שחשבו ר"א חסמא וריב"ג שהוא שררות, אינו אלא במי שיגיע שמחויבים לענשו וה"ז כמו שררות ע"ז השיב ר"ג שגם זה יהיה בתורת עבדות שמחויבים בדבר לעשות כן ויגלו דעת שאם לא היו מחויבים, נוח היה להם שלא לענשו ולכנוס בדאגתו, אבל מה יעשו וזהו עבדותו, וכך הוא פי׳ המקרא, ומלבד שתהיה היום עבד לעם הזה להסכים למבוקשם, עוד זאת, ועבדתם, בשעה שתעבדם לאחר שימליכו אותך גם אז תעבדם ועניתם דברים טובים, היינו בשעה שתענש אותם תפייס אותם ותראה להודיעם שאינך עושה אלא משום שאתה מתחייב לעבדם בכך, וכך אני אומר למעכ"ה נ"י וחכם כמותו אף לקח להשתדל בטובת השו"ב כל האפשר כי באמת יש לחמול עליו ועל בני ביתו, ואחר כ"ז הנני תפלה תחנה ובקשה על פניו ית׳ שלא יאונה למעכ"ה נ"י לצער ועכ"כ מזה הענין וככה יבקש הוא מהקב"ה על זאת באשר הוא דבר דשכיחא היזקא ונצרך לרחמי שמים מרובים וה׳ יהיה בעזרו להאיר דברו ויהיו רבים יושבים בצלו, ואור התורה יהי נר לרגלו, כנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ב

ב"ה ה׳ ער"ח סיון תרמ"ח וולאזין.

לכבוד הרב וכו׳ כש"ת מו"ה **ישראל איסר** נ"י.

מכתבו מיום ח"ו אייר הגיעני והנה ביקש מעכ"ה נ"י לחוות דעתי בדבר הוראה שהשו"ב ר׳ מענדיל בכתב שנתן להשו"ב ר׳ חיים יוסף נתבע שלא ישחוט אלא עמו או ברשותו, והנה נגזר עפ"י הממשלה שרח"י יצא מן העיר, ובאה השאלה אם עדיין יש הקשר שלא ישחוט ר׳ מענדיל בלי רשות רח"י, והודיע מע"כ נ"י שכבר הורה גאון הדור האב"ד מקאוונא נ"י שהותר הקשר מהא דאי׳ ביו"ד (סי׳ רל"ב סע"ז) בשנים שנשבעו זל"ז ואח"כ הוכרח א׳ לעקור דירתו שבטלה השבועה, ורב אחד השיב שעדיין חלה השבועה שלא ישחוט בלי רשות רח"י, ומע"כ נ"י אמר להתיר מתרי טעמי, חדא מטעם. אומדנא וכדאיתא שם (סי׳ רי"ח ס"א) בהגהת רמ"א ולמדנו זה ממתנה דקיי"ל כר"ש בן מנסיא בב"ב (דף קמו) דמי שהלך בנו למדה"י ושמע שמת בנו ונתן נכסיו לאחר ואח"כ נודע שבנו חי בטלה המתנה, משום אומדנא דמוכח, וה"נ ודאי אלו ידע שרח"י יעקור דירתו מכאן לא היה מתקשר עמו כלל, וצדקו דברי מע"כ נ"י בזה, וגם הגאונים שהתירו ודאי כוונו להלכה זו, אלא משום שהיה עולה עה"ד שזה אינו אלא בנודע שטעה בשעת נדרו, משא"כ אם אירע אח"כ ענין שראוי לבטל הנדר מזה הטעם לא מהני כהא דמתנה, אם לא היה לו בן ונתן מתנה לא׳ ואח"כ נולד לו בן לא בטלה המתנה שאין מתנה נעקרה מעיקרה בשביל מה שנתחדש אח"כ, משא"כ בנדרים שאונס שאח"כ עוקר הנדר מעיקרו, ממילא אפילו נעשה ענין אח"כ שיש אומדנא שאלו היה כן לא היה נודר, ה"ז בטל הנדר מעיקרו, וע"ז הביאו הא שכתב בהגהת הרמ"א בשנים שנתקשרו זב"ז ואח"כ יצא א׳ מהם וכו׳, הא מיהא מזה הטעם של האומדנא בטל הכתב והותר לר׳ מענדיל לשחוט בלי ידיעת רח"י:

והנה מע"כ נ"י הוסיף עוד טעם לבטל השבועה משום שנדר שבטל מקצתו בטל כולו, ואע"ג דקיי"ל (סי׳ רכ"ט ס"א) בנודר או נשבע לחברו והתיר לו חברו מקצת לא בטל כולו [ולא כא"ח שהביא הב"י בבד"ה (סי׳ רכ"ח) דמי שנשבע לחברו לפרוע לו לאיזה זמן והאריך לו חברו הזמן בטלה כל השבועה], העלה מע"כ דזה אינו אלא באופן שהתיר לו חבירו משא"כ באם בטל מקצתו מאליו, והנה גוף החידוש שהעלה מע"ל נ"י ראוי לשמוע, דסברת רבינו ירוחם הוא דלא מחל חבירו מקצת אלא באופן שלא תהא בטל השבועה לגמרי, ואם נימא דבטלה השבועה ה"ז מבטלה המחילה דע"מ כן לא בטל, משא"כ אם בטל מקצתו מאליו אין נ"מ בין נדר לעצמו או לחבירו, ואם הותר מקצתו הותר כולו, מיהו כ"ז אינו נוגע לענין השאלה, דאין כאן נדר שבטל מקצתו כלל שהרי נשבע לו זה או זה, היינו אם אינו יכול לקיים זה יקיים בזה האופן, תדע שאם היה רח"י חולה איזה יום ואינו יכול לילך עמו, וכי נימא דמותר לו לשחוט גם בלי רשותו וידיעתו, וכן בדין השו"ע שנשבע לפרוע או לעבוד עמו, והנה אם נשבע לפרוע לו איזה סך או לעבוד עמו בשווי זה הסך ונעשה עני ואין לו לשלם במזומנים, וה"ז אונס, וכי נימא דה"ה שאין לו לעבוד עמו בשווי זה הסך ודבר זה ברור שאין זה נדר שבטל מקצתו, אלא בנודר לפרוע מאה רו"כ והוא עני שאין יכול לשלם זה הסך אלא חמשים בזה האופן אמרינן נדר שהותר מקצתו כו׳:

עוד מבקש מע"כ נ"י ממני להודיע לו דעתי בשבועה בכתב, ומסתמא כל יקר ראתה עינו בנוב"י ובתשובת ח"ס אבל דעתי הקלה הוא רוצה לדעת, והנני למלא חפצו, דודאי כי כתיב לבטא בשפתים, לא מהני כתב שהרי אינו בטוי בשפתים, אבל לא כתיב לבטא בשפתים אלא בלהרע או להטיב, היינו על מה הוא נשבע, משא"כ על הדבור נשבע אני ע"ז לא כתיב לבטא בשפתים, וכך מבואר במסכת שבועות (דף כו) שהשבועה קדמה לבטוי, הרי מבואר דהבטוי בשפתים לא קאי על השבועה, ועוד אני אומר דמכ"מ לשון לא תשא את שם ה׳ וגו׳ משמעו על שפתיו ולא בכתב,

אף

אך מכ"מ כתב לא גרע מידות שבועה, דהוי כשבועה דכתיב או השבע שבועה, אבל בד"א במושבע מפי עצמו, וזהו שבועת בטוי, אבל במושבע מפי אחרים כמו שבועת העדות, דלא מהני ידות והיינו שכתבו התוס' ריש מסכת נדרים דלהכי לא תנן ריש מסכת שבועות כל כנויי שבועות כשבועות כמו בנדרים ונזיר משום דלית בשבועה ידות, ואין הכוונה דאין כלל ידות בשבועה, שהרי בפירוש תנן בנדרים (פ"א) כנדרי רשעים נדר בנזיר ובקרבן ובשבועה, והוא מטעם ידות, אלא כוונת התוס' משום דבמסכת שבועות מיירי בכל אופני שבועות אפילו שבועת העדות, מש"ה לא מצי למיתני כנוי שבועות, הא מיהא במושבע מפי אחרים לא מהני ידות וא"כ לא מהני בכתב, והיינו דכתיב ושמעה קול אלה, ודייק קול הוא לאפוקי בכתב כדאיתא בגיטין (דף עב) קולו למעוט, הא דרב כהנא א"ר וכו', עוד הנני להודיע שראיתי נוסח הכתב ולא כתיב שהוא נשבע עתה, אלא מודה שנשבע מכבר, וא"כ אין זה שבועה, וכמבואר בהגהת הרמ"א (סי' רל"ב סי"ב) וגם העדים לא העידו שהוא נשבע אלא קיימו כתב ידו, וא"כ אם באמת לא נשבע אין בשבועה ממש:

סימן ג

ב"ה ה' ג' ניסן תרמ"ח וולאזין.

יענה ה' שלום קהל עדת ישרון המאושרים הולכי יושר דורשי טוב וחסר ב"ק ביאלעצערקאווקא יצ"ו ה' עליהם יחיו דגן ויפרחו כגפן.

הגיעני מכתב מע"כ נ"י ע"ד השו"ב המוחזק בקהל ק' להיות לו ג"כ יד בהוראה, והרב של המחוז אשר היה ג"כ מו"ץ וגם שבט ממשלת המדינה בידו, העביר את השו"ב על חודש ימים בעבור כבודו אשר הקיל לפי דברו, ועתה שבק הרב הנ"ל חיים לכ"ח, ובאו בשאלה אם השו"ב כשר לקום על חזקתו הראשונה, או כדברי שו"ב עובר אורח אשר בודה דברים לאמר כי אחרי אשר בתוך זמן ל"י מת הרב שוב אין רפואת תעלה להשו"ב הישן, והנני להשיב בעזרו ית':

אם כדבריהם שהרב העביר את השו"ב על חודש ימים אין זו שאלה כלל אם הוא כשר לאחר ל"י, והגאון נוב"ת לא הוצרך לפסוק דאם מת החכם עבר איסורו, אלא נשאל על מה שנשחט בחיי הרב האוסר, אבל אח"כ ודאי חזר להיתרו, ומכש"כ לאחר שלשים יום שהרב ג"כ לא אסר יותר מזה הזמן, אחר כ"ז פשוט שהשו"ב הישן כשר להיות שו"ב כמקדם:

אבן לא אכחד ממע"כ כי מסופקני אם יואילו דברי אלה למע"כ נ"י להשיב את השו"ב למקומו, כי כמדומה לי אשר כבר הכה שורש אש המחלוקת בלב איזה בעה"ב דחזו בישות בהשו"ב הישן לפי דעתם, אם בצדק או שלא בצדק, הלא כל דרך איש ישר בעיניו, ועפ"י מכתבי זה עוד יתעורר המחלוקת לאמר כי לא היה לי להשיב עד אשר יגישו גם המה עצומותיהם, ומה גם במקום אשר השוחטים העומדים על דם רעיהם לקפח את נזייהם ודמן דידהו סומק להו טפי המה מניתים את האש ומעלים נעורת על הגילולים להלהיב ולהעלות האש השמימה, והלא ע"כ נמשל מחלוקת לאש, אשר אם לא יצליח להבא לכבות במים להעמם האש לגמרי, אזי מים תבעה אש יותר, והיו לאבוקה בכח הגילוח להצית עיר ומלואה ר"ל, ע"כ רואה אני מרחוק, אשר הדבר תלוי ברב העיר המחוז ושבט הממשלה בידו, ואם הוא אדם גדול בתורה ובעל נפש יקרה בד"א, אז יגישו דבריהם בענות לדק לפניו, והוא לא יקפח את השו"ב הישן, ויאחז מדת חכמי הג' ז"ל לחוס על שו"ב דטפלי תלויין בי', ולא יניח להעלות שבט הרשע של השו"ב הבא לקפחו על גורל קהל ק', וגם כי ישכיל הרב נ"י לחוס על שלום הקהלה הק', ויסיר ממנה רוח המחלוקת אשר עד אבדון תאכל ויססה אוצר כל כלי חמדה בטבע היהדות, ה' יצילנו, והוא ית"ש יסייע למע"כ נ"י לשכון שלום וכבוד, כנפש מברך אתכם העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ד

כ"ח א' ט"ו מנ"א תרמ"ג וולאזין.

כבוד הרב וכו' אב"ד דק"ק גראביוויץ.

מכתב מעכ"ה נ"י הגיעני, והנה גוף הענין כבר נתבאר יפה ע"י מכתב הרב הגאון מו"ה משה נתן נ"י אב"ד חוזדיסטוב, ולא נוסף במכתבו, כי אם העתק הכתב שנתן השו"ב ר"א סי' להרב שעבר מגדולתו, ע"כ עלי לבוא בראשונה בדבר שנתחדש לחקור אלו היה בטוי שפתים של השו"ב בזה הנוסח של הכתב שנשבע על כמה דברים, ואם יעבור יהיה נידון כחשוד לשחיטה, והוא עבר על שבועתו, אם שחיטתו פסולה והוי כנבלה ח"ו או לא:

וראשית דבר מעכ"ה נ"י במה שהעלה הגאון מו"ד לאסור השחיטה מטעם כל דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני, והיינו לפי הבנתו בדעת הגהת מרדכי בנשבע שלא למכור דאם מכר אינו מכור שהוא מטעם כל דא"ר לא תעביד, ואינו מחלק בין איסור של תורה לאיסור שבדה מלבו, וא"כ ה"ה בנשבע שלא לשחוט, וכבר ראה עין מע"כ בשו"ת ח"ס (סי' ו'), בעיקר פי' בהגהת מרדכי שהוא משום שביטל והפקיר זכותו למכור, אבל ודאי כ"ע מודים לסברת התוס' לחלק בין האיסורים, ויבואר עוד לפנינו בזה:

ואני אומר אפילו אי נימא דאם נשבע שלא למכור אינו מכור מחמת אי עביד לא מהני, מכ"מ א"א לומר בנשבע שלא לשחוט שאינו כשחוט, וא"כ מטמא בנבילה, וקשה טובא נימא בשוחט אותו ואת בנו ג"כ דהשני לא מהני שחיטתו והוי כנבילה, וכבר ראיתי מקשים בזה ומחלקים בסברות קלושות, ובחולין (דקט"ו) לא מקשה הגמ' אלא דלהוי בלאו דלא תאכל כל תועבה, אבל דלהוי כנבילה משום דלא מהני לא עלה עה"ד, והכי בשוחט חולין בעזרה דשקיל וטרי בקידושין (דף נז), והאמאי לא נימא דהוי נבילה מלד דלא מהני, וכן קשה בשחוטי חוץ נימא דמטמא טומאת נבילות, וזה לא שמענו, אלא שהכל תלוי בישוב התוס' על קושיא בשוחט את הפסח על חמץ נימא דלא מהני, ויישבו דבירושלמי פסחים יש קרא להכשיר, ומתחלה יש לבאר דברי רבותינו התוס' דבפסחים הקשו כזה, והביאו בשם ריב"א דמשום דלא שנה הכתוב לעכב כשר, ולכאורה חולקים שני בעלי התוס', ופלא על הריב"א שנעלם ממנו הירושלמי במקומו, ומי שרגיל בתוס' יודע שהריב"א מביא הירושלמי יותר מאחרי רבותינו בעלי התוס', אלא הריב"א דייק טובא, דבאמת הירושלמי מקשה על הישובי' דרב שמואל בר"י אומר ממה שהוא מתחייב על הזריקה, הדא אמרת שפסח עצמו כשר, ודחי ר' יוסא תפתר כו', ואח"כ הביא תני חזקיה לא תשחט על חמץ דם זבחי, התורה קראת אותו זבחי, וקאמר ע"ז אמר ר' מני אלולי דתניתא חזקי' מלינו דבר פסול וחייבין עליו, המחמץ [ככ"ל] את הפסולה אית תנויי תני חייב, אית תנויי תני פטור, אמר ר"ח מ"ד חייב כשנפסל מחמת חימוצה כו' פי' אם המנחה נפסלה מחמת חימוצה ואח"כ החמיץ עוד יותר חייב, הרי אע"ג שכבר נפסלה מ"מ בקדושת מנחה קיימא, ולי מחמצה עוד חייב, ה"נ אין הכרח ממה דקראת אותו התורה זבחי שהוא כשר, דאפילו נפסל מכ"מ הוא בכלל זבח פסול, ונדחה בקושיא זה הוכחת רב שמואל בר"י, וגם הדיוק מזבחי אין הוכחה כ"כ אילולי דתני חזקי' מש"ה העלה הריב"א ישוב פשוט משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב, אבל זה הישוב אינו אלא אם נימא שהשחיטה מיקרי שחיטה, אלא שהזבח נפסל כמו נשחט שלא לשמו וכדומה, ע"ז בא הישוב שאין פסול בקודש אלא כששנה עליו לעכב, אבל בתמורה מקשים נימא דאי עביד לא מהני, והוי כלא נשחטה כלל ופשיטא דפסול, ע"ז יישבו שפיר דלזה בא הוכחת הירושלמי מקראי דהוי שחיטה, מדקראת אותה התורה זבחי, ולי הוי כנבילה היאך מיקרית זבחי:

והשתא דגלי לן קרא דשחיטה באיסור מלד אחר שלא במעשה השחיטה מכ"מ שחיטה מיקרי, מזה למדנו בכל שחיטה דא"ר לא תעביד, מכ"מ הוי שחיטה, משו"ה לא הקשו עוד התוס' משחיטת

משחיטת אותו ואת בנו וכדומה, וממילא בנשבע שלא ישחוט ושחט שחיטתו כשרה:

והנני להוסיף עוד שגם בנשבע שלא למכור דקיי"ל בחו"מ (סי' ר"ח) דאם מכרו מכור, והביאו בש"ג ובסמ"ע, הטעם דלא אמרינן אם עביד לא מהני הוא משום שכתבו התוס' בתמורה (ד"ו) בד"ה והשתא, באדם שנשבע שלא לגרש את אשתו ועבר וגירשה, דמש"ה מהני הגירושין לרבא משום שהוא בדה האיסור מלבו, ואני תמה, מכדי סברא הוא כיון דא"ר לא תעביד, מה לי זה האיסור או זה, ותו אמאי לא הקשו על מכירה המצויה יותר, אלא נראה דזה פשוט במכר באיסור דהוי מכירה אפילו לרבא, מטעם דאמר רבא בב"ק (ד"ע) אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו, הרי אפילו נתינה באיסור מיקרי נתינה, וקנתה בביאת איסור, ומזה הוכיח רבא עוד לענין רבית דאע"ג שחייב להחזיר מדכתיב וחי אחיך אהדר ליה דניחי, מכ"מ אם נתן בריבית גלימא קני, וא"ל להחזיר גלימא אלא משום דלא לימרו כו' כדאיתא בב"מ (דף סה) אלמא דאפילו קנין באיסור הוי קנין, וכבר רמז על הוכחה זו דאתנן אסרה תורה כו' הגר"א בחו"מ שם, ומזה למדנו בכל קניני' באיסור דאי עביד מהני, ולא הקשו התוס' אלא בגט, וגם בזה לא הקשו דלא תהא מגורשת כלל דזה א"א שהרי גם באונס ומוציא ש"ר דא"ר לא תגרש אם גרש הוי מגורשת, ולא הקשו אלא נימא דלא מהני ויהא חייב להחזירה, והכי פי' הגאון קצוה"ח (סי' ר"ח), וע"ע בנוב"ת אהע"ז (סי' קכ"ט), וע"ז יישבו שפיר דדוקא באיסור תורה שלא תהא מגורשת גזרה תורה שחייב להחזירה, משא"כ איסור שבדה מלבו, ומה שעבר על שבועתו כבר עבר, מהיכא תיתי שחייב להחזירה, ונראה להוסיף עוד דגם הגמ' ידע שמכירה באיסור הוי מכירה ולא בא אלא מטעם הפקר ופקע כחו כמ"ש המג"א וח"ם שם, אלא דלכאורה נימא דזכה מן ההפקר ע"ז אמר דאי עביד לא מהני, וא"כ הוי כהפקר, איברא עיקר הדבר אם הנשבע שלא למכור הוי כמפקיר, תליא בעיקר הנודר הנאה מחפצו אם הוא הפקר ותליא בסוגיא דנדרים (דמ"ד א') שויא להו אפרא, ומבואר בהע"ש פ' קרח:

בהא סליקנא דפשיטא דלמדים בענין אחד בכל איסורי תורה מאיסור אחד שפירשה בו תורה דאם עביד מהני, ולא עלה עה"ד לומר בנשבע שלא לשחוט ושחט שיהא מטמא טומאת נבילה, וה"ה שכשר לאכול:

איברא יש לחקור במה שאמר אם אעבור אהיה נידון כחשוד לאותו דבר, והנה מצד הסברא א"א לומר שיהא זה הבשר כשר כאלו נשחט מחשוד והוי נבילה, וכדתנן ריש פ"ב דנדרים חולין שאוכל לך כבשר חזיר כו' כנבילות כו', אלא דבשו"ע יו"ד (סי' א' סי"א) אי' אם הטילו הקהל איסור כו' י"א ששחיטתו אסורה, והוא משו"ת הרא"ש, וכתב משום דדמי לחשוד לא"ד, והנה מש"כ הש"ך סקל"ת דה"ה בלאחרים אסור כיון דהקהל אסרו שחיטת הכל, מבואר שאין הטעם שכ' הרא"ש דדמי לחשוד לא"ד משום שעבר על איסור בשביל שחיטה ונלמוד מזה דה"פ בנשבע שלא ישחוט ועבר ושחט שהרי גם בלא איסור הדין כן, אלא עיקר הטעם דכיון דהבהמה בחזקת איסור קיימא, ורק נאמנות השוחט מתיר, והוא נאמן בדבר שבידו, משו"ה במי שאומר שאין השוחט נאמן אצלו הרי הבהמה בחזקת איסור, וכמו שדעת האדם בנאמנות על חבירו מועיל אפילו לעשות איסור מה"ת כמש"כ הרמב"ם בה' פסח (פ"ד ה"א) השוחט את הפסח על בני חבורה, ואמר להם לאח"ז שנפסל שורת הדין שאינו נאמן, והרוצה להחמיר על עצמו ה"ז משובח, ויביא פסח שני, הרי דבמה שמאמין אפילו אינו מחויב להאמין מהני אפילו לעשות פסח שני, ממילא ה"ה באינו מאמין לחבירו אפילו עפ"י דין הוא נאמן, מכ"מ אחר שאצלו אינו נאמן באיסורו קאי, ואפילו להקל מהני אם אמר שאינו נאמן לו כדאיתא במס' קידושין (דף סו א') לאביי דס"ל דאם עד א' מעיד שאשתו זינתה והוא שותק נאמן, מ"מ אמר שמואל להוא סמיא אי מהימן לך דלא גזלנא הוא זיל אפקא ואי לאו לא תפיק, והרי מסתמא לא היה העד גזלן ידוע, מכ"מ אם היה הבעל אומר שאין העד נאמן אצלו מהני להקל, מכש"כ באומר שאין השוחט נאמן אצלו, ה"ז בחזקת איסור, וה"ה אם אמרו הקהל שלא ישחוט אלא טבח ידוע, ה"ז כאומרים שאין מאמינים לאחר, מש"ה אע"ג דלהשוחט עצמו שיודע ששחט כראוי כשר, מכ"מ אסור להאכילה לרבים שהרי להם היא בחזקת נבילה, והשוחט שהאכילה ה"ה כחשוד להאכיל נבילות, ואם שאינו דומה כ"כ, שהרי חשוד לאותו דבר הוא שאוכל בעצמו נבילה, וכאן אינו חשוד לכך, ובאמת נסתפק הרא"ש בזה וסיים בזה"ל. ואעפ"י שאינו חשוד לאכול דבר איסור מכ"מ מכוער הדבר וראוי לקונסו כו' עכ"ל, הא מיהא אין זה ענין לנשבע בעצמו שלא ישחוט ועבר על שבועתו, דדוקא באסרו רבים על עצמם שחיטתו משום שאינו נאמן בעיניהם, והוי מאכיל נבילה לרבים. ובזה מיושב מש"כ הרא"ש בתשובה בזה"ל שראוי לדמותו למומר לאותו דבר, והוא תמוה לכאורה, דבאותו מעשה של הרא"ש מיירי שהלך אחד ושחט, משמע שלא שחט בקביעות אלא עבר פעם א' ושחט, וא"כ אינו אלא חשוד, אלא משום דהחטיא לרבים שאני כמש"כ בשאלתות דר"א (סי' נ"ב) במש"כ כיון דהחטיא לרבים לאלתר מעברינן ליה, ויותר מזה בארנו בס"ד בהעמק שאלה שם, ולפי כ"ז אינו ענין לשבועת השוחט, אלא שהגאון נוב"ק (סי' א') לא הבין כך דעת הרא"ש, אלא משום שהשוחט עבר על הא' כדי לשחוט מיקרי חשוד לשחיטה, וכך הבין הפר"ח, ותמה ע"ז, והגאון נו"ב ז"ל קבל סברא זו בזה"ל אנו מלטטרים וסובלים כמה דחוקים כדי שלא לסתור דברי הרא"ש כו', ולסברא זו ה"ה בשוחט שנשבע שלא ישחוט, ועבר על שבועתו כדי לשחוט מיקרי חשוד לאותו דבר, ואם הוא רגיל בכך מיקרי מומר לאו"ד:

מ"מ יש לדון ולהכשיר, שהרי אפילו מומר לא"ד בודקים סכינו ונותנים לו, וכבר הקשה בט"ז (סי' ב' סק"ז) אמאי נאמן, והעלה דלא משום נאמנות כשר, אלא משום דסמכינן על רוב מעשיו מתוקנים ומסתמא לא הזדמן לפניו התעלפות ושהיה, מעתה נהי דכתב הרא"ש דחשוד לעבור על שבועה כדי לשחוט, ה"ז כחשוד על השחיטה, ואינו נאמן, מיהו כ"ז אינו אלא בלא אתחזק עדיין לשחיטה, ולא שייך לומר עליו רוב מעשיו מתוקנים, ואין שחיטתו כשר אלא עפ"י נאמנותו, בזה האופן יש מקום לומר דחשוד לא"ד וא"כ, אבל כאן בשוחט קבוע ורוב מעשיו מתוקנים מהיכא תיתי יהיה גרע ממומר שבדוק סכינו, שהרי אפילו לבדיקת סכין לא איתרע רב שלו, שהוא בודק יפה. אחר כתבי ראיתי שמע"כ נ"י נגע בזה באות ד' והוסיף דבכ"ד הוא מראה סכינו להשו"ב השני, פשיטא דאין בזה שום חשש דנוגע לאסור הבשר ששחט זה השוחט שנשבע לעבר, ואין החקירה אלא על השוחט אם כשר לכתחלה לשחוט:

בזה כבר בארתי במכתבי הקודם דאין לחוש לשבועתו כלל, מחמת כמה טעמים שכתב כתר"ה נ"י ג"כ. חדא דנשבע שלא לגלות ע"י הגזל והעול אינו חל כלל, ומכש"כ שלא ידע מזה, ואיסורא לא ניחא ליה דלשבע, ואינו אלא שבועת שגגות וטעות, שנית במה שלא רצה הרב לראות סכינו בטל שבועתו, ומותר לשחוט בלא רשותו, וגם במה שירד הרב משררותו בטל שבועתו, שלישית משום שהיה בכתב, ודעתי נוטה שלא כהגאון ח"ס זצ"ל (בסי' רכ"ז) שכ' דלבטא בשפתיו הוא רבותא, ומכש"כ בכותב דעדיף מק"ו אלא דאין לוקין מן הדין, ולעכ"ד אין מקום לעשות ק"ו מעצמו, וגם כי יש פירכא מה שבשפתיו שכן חייב על שבועת שוא לשעבר ג"כ, משא"כ בכתיבה שמודה הגאון שאינו אסור, ועיקר הוכחת הגאון ז"ל הוא משו"ת הר"י מיגש שכ' אם כתב בכתב ידו שבועה ונתן לו כת"י חייב הוא לקיים מה שנשבע כו', ובזה בארנו דודאי על תיבת נשבע אני, מהני מטעם ידות, אבל מה שנשבע דייק הכתוב לבטא בשפתים דוקא, והא שאמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו, ה"ה בכתב, אלא להוציא מדכתיב כל נדיב לבו, דמשמע דגמר בלבו צריך לקיים, והא דכתיב לבטא בשפתים דוקא לענין חיוב קרבן אבל חייב לקיים אפילו גמר בלבו, וכה"ג אמר ר"ח בב"מ (דף מח) דפרשה אשם גזילות על נשבע על עושק אינו אלא ביחד לו כלי להלואתו, אע"ג דודאי איסור יש גם בל"ז מכ"מ קרבן אינו חייב אלא בזה האופן, כך הייתי אומר דרק לענין קרבן כתיב לבטא בשפתים, אבל מחויב הוא לקיים אפילו גמר בלבו משום דכתיב כל נדיב לבו, קמ"ל דהוי שני כתובים, ולא מצינו מנוה לקיים מה שגמר בלבו, וה"ה בכתב ידו, כש"כ

כש"כ שאומר שלא ידע מה שכתוב ולא קרא, ואין לחוש למה שאומר הרב שיביא עדים כשרים שקרא בפיו, לע"ע לא הביא ואדם נאמן על עצמו בכאלה, ואפילו יביא עדים כשרים בפני ב"ד שקרא בפיו וידע כל מה שכתוב בה, לא יהיה נפסל בזה, שיוכל לומר שאינו זוכר מה שהיה לפני כמה שנים:

כ"ז בארנו חוות דעתי הקלה, שאין השו"ב צריך התרה, ולא נכנסתי במותר הדברים שהאריך מעכ"ה נ"י בענין התרה, אם נחשב הענין שעשה הרב להשו"ב טובה, ואם הוא דבר מלוה, ועוד שאלות אשר טוב בהם מראה עינים מהלך נפש מרחוק, והשתיקה יפה, וגם מה שביקש מעכ"ה נ"י להגיד לו בדינו של הרב שי' נפלאתי מאד, האיך עלה ע"ד לדון אותו שלא בפניו, ועפ"י עדות מעכ"ה נ"י שהוא יחיד ובעל דינו, והרי ע"ז כתיב לא תשא שמע שוא, ואין לנו כ"א לברך את קהל ה' שיזכו להשכין שלום בקרבם, וישימו העקוב למישור, ולא יוסיפו לדאבה כברכת העמום בעבודה רבה:

סימן ה

תשובה לבני הה"ג שיחי' בעזה"י

בדבר שוחטי דמתא שהם ארבעה שחתמו עצמם על כתב בזה"ל, כהיום דלמטה קבלנו עלינו אנחנו הח"מ באו"ש שלא נרים ידינו לשחוט שום בהמה גסה או דקה לשום איש בעולם בלי דעת הרב דפה, וחתמו ע"ז ארבעתם, וא' מן החבורה מת ועמד בנו תחתיו, ועפ"י איזה ענין שהתריסו נגד הרב והקהל, וגם נמצא בם קשר בוגדים שנתקשרו עם הקצבים, אסר עליהם הרב השחיטה, והמה עשו שלהם ושחטו איזה עת, ועתה באו להתחרט ולקבל גזרות הרב ולהתכשר בד"ת, והנה שתים רעות עשו חוצפא כלפי שמיא שעברו על שבועתם, ואפיקרותא נגד הרב שגזר עליהם שלא ישחטו, והוי כלא סר סכינו קמי חכם, וכמש"כ שו"ת ברית אברהם והובא בפ"ת (סי' י"ח), וא"כ מעברינן לכל הפחות שלשים יום תחת האיסור:

טרם אענה כפי עומק הדין כפי הנראה לענ"ד, הנני מגיד מישרים אשר מהראוי היה להחמיר עליהם גם יותר מעומק הדין הנוגע לפסול השחיטה, מכ"מ יש ויש דברים שמן הדין אינם ראוים לעבודה תמה זו לשרת עדה קדושה, יברכם ה', חדא דנהי דאינם אומרים או חשודים לאותו דבר כאשר יבואר לפנינו מכ"מ הרי מומרים לעבור על השבועה, ולדעת הרמב"ם ז"ל מומר לד"א מן התורה בעי בדיקת סכין, ואע"ג דלא קיי"ל הכי, מכ"מ לא יכשר לקהל ה' להעמיד מומר לד"א מה"ת על דבר שעומד ברומו של עולם, ואפילו נימא דיש להקל בגוף השבועה כאשר יבואר מכ"מ הרי הם יודו בעצמם שלא ידעו מקום הקולא והוויין כאכלו בשר חזיר ונמצא טלה, דאע"ג דלא מיקרי בזה מומרים לאותו דבר מכ"מ הרי הקשיחו לבן מיראת ה' אשר הוא עיקר גדול לשוחט כמבואר בשו"ע (סי"ח) לענין הרגשת הסכין:

שנית דל שבועה מהכא, הרי הדבר מובן שלא הגיעו לשבועה זו אלא משום שע"מ כן דוקא נתרצו הקהל יצ"ו לקבלם בעבודתם ולשלם שכר יקוו לפעלם, ועתה כאשר העבירו את הדרך הרי גזלת הרבים בבתיהם, וגנבת דעת הבריות שסומכים עליהם, ודבר זה עוד גרוע מהראשונה בפרט א', דלענין שבועה מהני תשובה, משא"כ לענין גזל רבים הרי מן הנמנע כמעט שיחזירו המותר ממה ששוה עבודתם אלו לא היו מושכרים, ואפי' ימחלו להם העומדים עתה בעיר ה' שמה, ועל אופן זה יכשירו אותם לעבודתם מכאן ואילך, מכ"מ הרי כמה אנשים שנסעו ואינם בעיר, וקופת הקהל הלך גם מהם, וכיב"ז אמרו בב"ב ס"פ המוכר את הספינה קשה עונשן של מדות מעריות, משום דלא אפשר בתשובה, ואמרו עוד שם (דע"ח ב') באו חשבון בחשבונו של עולם שאין אדם מחשב כמה גדולים מעשיו אם לטב אם למוטב:

שלישית הרי אמרו בב"מ (דק"ט) אמר רבא מיקרי דרדקי שתלא טבחא ואומנא כו' כמותרין ועומדין דמו, ופי' הרמב"ם בה' שכירות פי' הנוטע אילנות לבני המדינה שהפסיד, וכן טבח של בני העיר שנבל בהמות כו', שהן כמותרין ועומדין עד שישתדלו במלאכתן הואיל והעמידו אותן רוב הצבור עליהן עכ"ל, והראב"ד השיג וכ' דה"ה באומן ליחיד, ופירשנו בהע"ש סי' קמ"ב בס"ד מקורו של הרמב"ם ז"ל וברוך טעמו דמי שעושה לרבים, על הב"ד להשגיח שלא יזיק לאחרים, ומזה הטעם קיי"ל דהשוחט לרבים בעי קבלה ועדות להחזיקו בכשרות אע"ג דעפ"י דין רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, משום דהשוחט לרבים, ולא רבים יחכמו לדקדק אחריו אם ימצא דבר שאינו הגון, וכמש"כ שם בארוכות בס"ד, ומזה יש ללמוד דשוחט שנמצא אחריו דבר שאינו הגון בשחיטה אף ע"ג שלא האכיל נבילות, מכ"מ לא גרע מנבל הבהמות והפסיד לבעלים, ועל הב"ד להשגיח עליו שיהיה ע"ל היותר טוב בשום לב בלי שלו ושגיאה, ובזה ה"ה כמותרה ועומד, ועתה שהשחיתו ועשו קשר עם הקצבים שלא כדין וא"כ שחטו בלי רצון הרב הרי הן מותרין ועומדין ומעברינן להו, ובזה יתיישב מש"כ הרמב"ם בה' שחיטה (ספ"א) על הא דאיתא בגמרא דטבחא שלא סר סכינא קמי חכם מנדין אותו, שהטעם הוא לפי שיסמוך על שחיטתו פעם אחרת ותהיה פגומה וישחוט בה, והובא בש"ך (סי' י"ח) ולמד מזה דלא מהני מחילה, ולכאורה תמוה שהרי בפי' אמרו בחולין (ד"י ודי"ז) לא אמרו להראות סכין לחכם אלא בשביל כבודו של חכם, אלא שיטת הרמב"ם דאף ע"ג דמרים לא התקינו אלא בשביל שזהו כבודו ש"ח, מכ"מ אחר שזלזל באזהרת חז"ל להזהר בזה בכבודו ש"ח, הוא גרוע מאחרי ב"א שמזלזלין בכבודו ש"ח, שהרי מעתה יש לחוש שלא יקלקל השחיטה עצמה בסור מעליו מורא הרב אשר הוא נחשב כמו שאיננו ירא מלפני אלהים, מש"ה לא מהני מחילה, ומכש"כ בנ"ד שעשו קשר עם הקצבים שיש בזה מקום לחוש לגוף השחיטה ובדיקה כאשר ידעו הם עצמם על כיב"ז ודאי כמותרין ועומדין דמו, וכאשר התרה בהן הרב ואסרן ולא שמעו הוסיפו חטא על פשע זה, בודאי מדינא דגמרא יש מקום להעבירם אף ע"ג שאינם נפסלים ושלא להשגיח על טפלי דתלי בהו כדין טבחי ואומני דרבים דמעברינן להו, זהו שאני אומר מצד עצמם, אלו לא היה נוגע זה הענין לשלום הקהלה יצ"ו, אבל דעת לנבון נקל שא"א להעמיד בשעה קלה שוחטים מובהקים שיספיקו לכל העדה יצ"ו, וגם יהא גורם מחלוקת ושנוי דעות דקשה לישראל כחרבות לגוף וכעבירות חמורות לנפש, וידוע דצרכי רבים וצורך מצוה כדיעבד דמי כמבואר בסוגיא דפסחים (די"א) ועוד בכ"מ, ע"כ יש לנו לדון על הכשר השוחטים מכאן ולהבא, כאלו אנו דנים על הבשר ששחטו כבר, שבאמת כשר מן הדין לענ"ד, ושאין לנו להעלות על הדעת שהאכילו נבילות ח"ו, והמקום ית"ש יורנו אמתו, ולא נכשל בדבר הלכה ח"ו:

ראשית דבר הוא המבואר בשו"ע (סי' א' סי"א) אם הטילו הקהל איסור שלא ישחוט אלא טבח ידוע ושחט אחר, י"א ששחיטתו אסורה עכ"ל, והוא לשון רבינו ירוחם שהביא הב"י ומקור מקומו למעלה בקודם בשו"ת הרא"ש ז"ל, ובאשר נחלקו האחרונים ז"ל בבאור הלכה זו שהוא נוגע הרבה לנ"ד, ע"כ עלינו להעתיק תשובת הרא"ש וחקר דעתו ז"ל:

ששאלת צבור שהטילו איסור שלא ישחוט אדם זולתי הטבח של הקהל והלך א' ועבר עה"ח ושחט, יראה שאסור לאכול משחיטתו שהרי הקהל פסלו שחיטת הכל חוץ משחיטת הטבח כו' ורשאין הצבור להתנות ולהסיע על קיצתן כו' וכן לאסור המותר משום מיגדר מילתא, ומה שאוסרין אסור לכל בני העיר וכש"כ זה שעבר על האיסור ושחט ראוי לדמותו למומר לאותו דבר כיון שעבר על האיסור כדי לשחוט, ואעפ"י שאינו חשוד לאכול דבר איסור, מכ"מ מכוער הדבר וראוי לקונסו שלא יאכלו משחיטתו עכ"ל, ורבינו ירוחם ואחריו המחבר לא הביאו אלא ראשית דברי הרא"ש שהוא דמי לחשוד לאותו דבר, וטעמא דמילתא כתב הגר"א (סקל"ו) כיון שהקהל אסרו זולתו הוי כאוכל בלא שחיטה והוי כמומר לאותו דבר, אך הן דברי הרא"ש בתחלת דבריו, ולזה כוון הש"ך שכתב ועוד משמע מדבריהם דאפילו בלא איסור אסור כיון דהקהל פסלו שחיטת הכל, ואחריו כ' הגר"א עוד בליקוטיו דשוינהו אנפשייהו חד"א ועש"ך, כוון רבינו הגר"א דלפי זה אפילו בלא איסור, וא"כ מש"כ ר"י והמחבר חרם הוא לה', אלא משום שהמעשה כך היה

וראוי

וראוי להבין לזה הפי' מש"כ הרא"ש עוד ואעפ"י שאינו חשוד לאכול דבר איסור מ"מ מכוער הדבר כו', ואמאי אינו חשוד, הרי חשוד שפיר ששחיטתו אסורה והוא אכל, אבל באמת עיקר דברי הרא"ש מש"כ שהקהל יכולין לאסור המותר, אינו מבואר כ"כ, דמש"כ הגר"א משום דשויא אנפשייהו חד"א, לכאורה אין מקום לכאן, דזה אינו אלא במי שאומר על חתיכה שמוחזק לנו שהוא כשר, והוא אומר שיודע שהיא נבלה, ואדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש כדאי' בכריתות (די"ב) משא"כ מי שאומר על חתיכה כשרה, שאע"ג שהיא כשרה הרי היא עלי נבלה לא אמר כלום אם לא שמתפיס בדבר הנדור ואסורה מטעם נדר כדתנן ריש (פ"ב) דנדרים, מעתה זה פשוט שאין הצבור יכולין לעשות על הקהלה יותר משהיחיד יכול לעשות על עצמו, וא"כ האיך פשיט לרבינו הרא"ש דהקהל יכולין לעשות שחיטה כשרה לנבלה (עי' סי' ר"ז ס"א בהג"ה), אלא כך הענין דבאמת בהמה בחזקת איסור קיימא, והותרה בדבר השוחט שאומר שנשחטה כראוי ועד א' נאמן בדבר שבידו להכשיר, אבל אם יבא אדם ויאמר שאין השוחט נאמן אצלו לכשר הרי הבהמה בחזקת איסור, ואפילו להקל מהני דעת האדם על עצמו, כלומר בעד א' מעיד שנאסר דבר של חבירו באופן שעפ"י הדין אין מחויב להאמינו, ומכ"מ אי היה מאמינו נאסר מה"ת כמ"ש הרמב"ם ה' ק"פ (פ"ד ה"א) השוחט את הפסח על בני חבורה ואמר להם לאח"ז שנפסל שורת הדין שאינו נאמן, והרוצה להחמיר על עצמו ה"ז משובח ויביא פסח שני, הרי דמה שבדעת הבעלים להאמינו מועיל לעיקר ד"ת להביא פסח שני, וכן להיפך במה שאינו מאמינו כדאיתא בקידושין (דס"ו א') לאביי דס"ל בעד א' מעיד שאשתו זינתה והוא שותק שהעד נאמן, ומ"מ אמר שמואל להוא סמיא אי מהימן לך דלאו גזלנא הוא זיל אפקה ואי לא לא תפיק, והרי מסתמא לא היה העד גזלן ידוע, מכ"מ היה מהני להכשיר אם הי' אומר הבעל שברור אצלו דהעד גזלנא הוא, מכש"כ לאסור על עצמו בזה האופן שאמר האיש שאין השוחט נאמן אצלו הבהמה עליו נבלה, ובזה מיקרי שויא אנפשיה חד"א, במה שלא האמין להשוחט שהוציא מחזקת איסור, והעלה הרא"ש דה"ה הקהל מצו לומר כן דאין מאמינים כי אם שוחט קבוע שלהם, וממילא הבהמה בחזקת איסור קיימא. וה"ה נבלה לכל הקהל, והשוחט שהאכיל לכל העיר, מיקרי חשוד לאותו דבר שהרי האכיל נבלות, מיהו להשוחט בעצמו אינה נבלה שהרי הוא יודע בעצמו ששחט כראוי, ואלו באו עדים שראו דהשוחט שחט כדין ודאי כשרה לכל העיר ואין בכח הקהל לאסור המותר ודאי, וא"כ יש מקום לומר שאין השוחט חשוד לאותו דבר, דאע"ג שהאכיל נבלות לבני העיר מכ"מ הרי אינו חשוד לאכול נבלות, א"כ אין הדבר פשוט דמיקרי בזה חשוד לאותו דבר, מכ"מ מכוער הדבר כו', וזהו דעת הרא"ש ז"ל להסתפק בעיקר הדין, ורבינו ירוחם והמחבר נקטי כתחלת דעת הרא"ש דבזה שהאכיל נבלות לרבים מיקרי שפיר חשוד לאותו דבר, וזהו דעת הש"ך והגר"א ז"ל בהבנת הענין, ובזה יתיישב מה שקשה לכאורה מש"כ הרא"ש שהוא מומר לאותו דבר, והרי באותו מעשה לא היה אלא פעם א' ולא נקרא אלא חשוד, ויותר קשה שהרי הש"ך (בסי' ב' סק"כ) פקפק על מה שפסל הרמ"א במי שאכל נבלות פעם א' ונפסל לעדות מחמת זה, ויותר ממנו כ' הגר"א ע"ז (שם ס"ק י"ט) שדברי הגהת רמ"א אין להם שחר, דרק מומר אמרו ולא חשוד אפילו לאותו דבר, אבל לדברינו ניחא דמה שנפסל השוחט לא משום שהוא אכל נבלה, שבאמת הוא לא אכל נבלה כלל, אלא במה שהאכיל לרבים נבלה, וכמ"ש הגר"א (סוף סי' א' ס"ק מ"ה) דבודאי שחט שלא כהוגן מעבירין אותו בפעם א' אע"ג דשחיטתו אינה נפסלת בפעם א', מכ"מ דין מומר יש לו לענין לרבים, דמעבירין אותו, ואע"ג דהגר"א בעצמו כתב (בסי' ב' סק"ח) דאפילו לא נמצא יפה דאין מעבירין אותו אלא משום שלא הראה סכינו לחכם כמו בנמצא יפה, אלא בסי' א' איירי שהשוחט כבר האכיל לרבים ובזה מעבירין אותו בפעם א' וכ"כ בשאלתות (סי' נ"ב) את"ל כיון דאחטיא לרבים לאלתר מעברינן ליה, וע' מש"כ בהעמ"ש אות א' בס"ד, ממילא ה"נ בזה שהאכיל נבלות לרבים אע"ג שלעצמו כשר, דומה למומר לאותו דבר, או קוראין אותו חשוד לאו"ד, אבל חשדא זו להאכיל לרבים גרע דמיפסל בפעם א' לכו"ע:

ולפי זה הפי' בשו"ת הרא"ש לא נזכר סברא דמי שעובר על האיסור כדי לשחוט מיקרי חשוד לשחיטה, דשאני הא דשו"ע שהיה איסור הקהל בדבר ונעשה נבלה, והוא האכיל נבלות לרבים, ולא עון האיסור גורם לדבר, א"כ בנ"ד שהשוחטים נשבעו ועברו על שבועתם כדי לשחוט, לא מיקרי כלל חשודים לאותו דבר, אלא חשודים לשבועה בעלמא:

אבל הגאון נו"ב קמא (סי' א') לא הבין כך באור תשובת הרא"ש ודעת המחבר אלא תרי מילי קאמר הרא"ש, דאותו הבשר נאסר בקבלת הקהל, אבל השוחט לא נפסל מחמת זה אלא משום שעבר על האיסור, ומשום שעבר על עון האיסור כדי לשחוט מיקרי חשוד לשחיטה, וכך הבין הפר"ח ותמה ע"ז, והגאון נו"ב ז"ל קבל סברא זו אעפ"י שכ' בזה"ל אנו מלעטרים וסובלים כמה דחוקים כדי שלא לסתור דברי הרא"ש כו', [אלא במה שהבין הנו"ב שכך הבין הש"ך אינו במח"כ שהרי בפירוש הביא דברי הרא"ש דה"ה בלי איסור כו'] ולפי דברינו הניח יפה מש"כ הרא"ש שהוא מומר לאותו דבר, שהרי לא עבר על השבועה אלא פעם א', אלא חשוד לא"ד, וכדעתו שם להשיג על הש"ך בסי' ב' סק"כ הנ"ל, ולפי הבנתו ז"ל לא הביא המחבר דין הראשון כלל שזה אינו נוגע לה' שחיטה ביחוד, דה"ה בכל דבר איסור, כגון אם הקהל אסרו ליקח יין אלא במי שהוחזק אצלם בכשרות ושארי אנשים חשודים אצלם ביי"נ, שויא אנפשייהו חד"א יין של אחר, ולא הביא המחבר אלא מה שנוגע לשחיטה דמי שעובר על איסור כדי לשחוט נעשה חשוד לאותו דבר, מכ"מ מש"כ עוד הגאון הנ"ל דכל האיסור של השוחט שנעשה בזה חשוד לאותו דבר אינו אלא מטעם קנס ולא מעיקר הדין כמבואר שם בד"ה אמנם אמינא כו', לא נראה לשון רבינו ירוחם והמחבר, אלא כך ל"ל דהרא"ש עצמו נסתפק בדבר, ותחלה כתב שראוי לדמותו לחשוד לאו"ד מצד הדין, ואח"כ כתב ואעפ"י שאינו חשוד לאכול דבר איסור ולא תחזיקנו לחשוד לאו"ד, מכ"מ מכוער הדבר כו', ור"י והמחבר קלטו סברא ראשונה של הרא"ש ז"ל לעיקר, מעתה בנ"ד שנשבעו השוחטים ועברו על השבועה הרי אלו חשודים לאו"ד, וכאשר עברו כ"פ בזדון נימא שהם מומרים ושחיטתן נבלה:

איברא אפילו לדעת הנו"ב, הנה מקום אתי להסיר מהם דין מומר, דבאמת קשה הא דהגהת רמ"א (סי' ב') דמי שנפסל לעדות מחמת נבלה כיון שהוא חשוד דינו כמומר והרי בגמ' אמרו מומר ולא חשוד, כאשר תמה הגר"א ז"ל, והעליתי בעניי בהעמ"ש שם שדינו של הרמ"א מקורו ברוך ברמב"ם ה' עדות, ובארתי בעזה"י דהיתר הבשר הוא בשני אופנים חדא בעדות השוחט שהוא כשר ובידו, שנית אפילו באופן שהוא פסול וא"כ מ"מ אם רוב מעשיו מתוקנים כשר מצד הדין, ומזה הטעם קיי"ל דמומר לאכול נבלות בודק סכינו וסגי מחמת דסמכינן דמסתמא לא הזדמן לפניו התעלפות ושהיה וכדומה, שהרי רוב מעשיו מתוקנים, מיהו בדיקת סכין שהוא טורח, מומר א"כ לעולם, אבל חשוד יש כ"מ בין שוחט קבוע לרבים מכבר ורוב מעשיו מתוקנים גם בזה לא בעינן בדיקת סכין, משא"כ במי שלא הוחזק עדיין לשוחט קבוע בעינן עדותו שהעמיד הסכין כראוי וחשוד א"כ יעוי"ש היטב, מעתה נהי שכ' הרא"ש דחשוד לשבועה כדי לשחוט דמי לחשוד לשחיטה עצמה, היינו באינו עדיין שוחט קבוע ולא נתחזק עדיין רוב בדיקותיו את הסכין מתוקן ובעינן נאמנות השוחט, בהא שפיר אמרינן שא"כ לשחיטה בשביל ששחט שלא כדין משום שבועה, אבל שוחט קבוע דרוב מעשיו גם בזה מתוקנים, ומה לי שנעשה מומר לשבועה מ"מ כמו שמומר לשחיטה עצמה מהני בדיקת סכין משום שלגוף מעשה השחיטה רוב מעשיו מתוקנים ה"נ מומר לשבועה כדי לשחוט מהני אפילו לבדיקת הסכין לעצמו, שהרי גם בזה לא איתרע רוב שלו, וזה סברא יפה מצד עצמו, ומכש"כ שגם המחזיקים בעיקר דין דמיקרי בזה חשוד לאותו דבר מודו שאין בזה טעם כעיקר, ורק דומה לחשוד לאותו דבר, והרא"ש עצמו נסתפק בזה, והנו"ב כתב שאנו מלעטרים להסבירה ושאינו אלא קנס, הבו דלא להוסיף עלה

עלה ולא נאמר דבזה שנקרא מומר לשבועה כדי לשחוט נעשה מומר לשחיטה:

עוד נגע אחד הוכא על השוחטים בכ"ד עפ"י דעת הגאון חוות דעת שכ' בהשמטות טעם המחבר בעובר איסור דשחיטתו אסורה משום דאי עביד לא מהני, ונעשה כמו שלא שחט כלל, והסביר דבשלמא השוחט בשבת שחיטתו כשרה משום דאפילו נימא דלא מהני מ"מ יהא נעשית העבירה דנטילת נשמה, אבל בשוחט הפסח על החמץ דשחיטתו כשרה באמת הקשו התוס' דנימא דלא מהני ויישבו, וה"נ נימא בנשבע שלא ישחוט דלא מהני שחיטתן כלל, וכדאיתא בח"מ (סי' רח) בהגהת רמ"א במי שנשבע שלא למכור אם עבר לא מהני זהו תורף דברי הגאון הנ"ל. והנה אע"ג דבל"ס אין לבו כשמעתי' לומר דלזה כוון המחבר והרא"ש, שהרי המחבר והרא"ש לא ס"ל עיקר דין זה בנשבע שלא למכור ועבר ומכר כמש"כ הש"ך יו"ד (סי' רל), אלא הגאון העלה דבר יפה לפי דעתו לפסוק כהגמ', ולפסול השחיטה מה"ת, ובאשר זה הענין נוגע לכמה אופנים במעשי האדם, רואה אנכי לבארו ולהוציאו מדעת הגאון הנ"ל, אי מגמרא אי מסברא דידיה:

והנה מקור מקומו הוא בהגהת מרדכי שבועות (ספ"ג) וז"ל פסק הר"י בר פרץ מי שנשבע או קבל בחרם שלא יתן דבר או שלא ימכור או ימחול חובו או שאר דברים ועבר שבועה או מכר או נתן אין במעשיו כלום כדאמר בכתובות (דף פא) כיון דאמור רבנן לא לזבון אי זבין לא הוי זביני, ומסתמא אין אמירה דרבנן גדולה משבועתו, וא"כ אין במעשיו כלום דע"י עצמו איבד כחו וזכותו בנדר, ובפ"ק דתמורה אמר אביי כל מילתא דא"ר לא תעביד אי עביד מהני, ורבא אמר לא מהני, והתם מייתי פירכי טובא בין לאביי בין לרבא ומשני כולהו ומ"מ הלכה כרבא לגבי אביי בר מיע"ל קג"ם עכ"ל, והבין הסמ"ע סי' ר"ח דהג"מ חולק על מה שכתבו התוס' בתמורה ד"ה דזה הכלל דאם עביד לא מהני לא שייך באיסור שבדה מלבו, ואם נשבע שלא לגרש וגירש הוי גירושין, ולדעת הג"מ באמת אינן גירושין, וכ"כ הח"ד בס' תורת גיטין (סי' קלד:), וכ"כ בש"ג ס"פ מצילין שהביא בקיצור דברי הר"פ אלו וסיים ומשמע דאין חילוק בין איסורא לממונא, ודחה הש"ג דעת הר"פ:

אבל בעניי תימה רבה לומר כן בדעת הר"פ, דאי בא להוציא מאי דעבד משום דרבא והוא כלל מה"ת דאי עביד לא מהני למאי הקדים הא דסוגיא דכתובות לכאן שאינו אלא תקנתא דרבנן, ומזה הוציא דמסתמא אין אמירה דרבנן גדולה משבועתו כו' וגם אם כן אינו אלא בממונא שחכמים הפקיעו זכות אותו חפץ לענין מכירה שהרי בקידושין אם עבר אדרבנן ודאי הוי קידושין, ותדע דהגמ' שקיל וטרי בסוגיא דתמורה והרי אלמנה לכה"ג כו' ומשני, ונימא כמו כן והרי שניות לעריות כו', וא"כ יהא מוכח משניות דלא כרב יוסף, אלא ודאי ר"י לא אמר אלא דלא לזבון, דאם זבין לא הוי זביני ומשום שהפקיעו כחו בזה החפץ בתורת הפקר ב"ד, ולא שייך סוגיא דכתובות להא דתמורה כלל, גם לדעת הר"י בר"פ, שהרי הוצרך לומר דהלכה כרבא לגבי אביי ככללא דהש"ס, ותיפוק לן דבפי' איפסק בכתובות שם כרב יוסף והלכתא לא עשה ולא כלום, אלא ודאי אין מזה הפסק דמכירה ונתינה שייך לאיסורין, ודן הר"י בר"פ דמסתמא מכש"כ בנשבע דע"י עצמו איבד כחו וזכותו בנדר, פי' דכמו דאדם יכול להפקיע נכסיו בנדר שיהיו כהפקר וכדאיתא בנדרים (דף פה:) דשויא עפרא בעלמא, וע"ש בר"ן, ומהא שמעינן וכו' וה"ה בנודר או נשבע שלא למכור, הפקיע זכותו בזה הפרט, ולמד שפיר דכמו דחכמים מצו לאפקועי כח האדם בשלו בפרט א' לענין זכיה, כמו דמצי לאפקורי נכסיו לגמרי, ה"נ האדם על שלו בנדר ושבועה משא"כ באיסורין לא מצינו דחכמים הפקיעו קידושין באיסור זולת באיזה פרטים דפי' הש"ס ואין למדין ד"ס מד"ס, וה"נ לא מצי האדם לבטל קידושיו וגירושיו במה שנשבע שלא לעשות כן, דאלת"ה למאי כתב לשון זה דע"י עצמו איבד כחו וזכותו, אלא ודאי רק במו"מ דינא הכי ולא זולת, [אח"כ ראיתי שהגאון ח"ס חלק ח"מ (סי' עט) כתב כן בפשיטות שאין זה אלא בד"מ, ואינו נוגע להא דאם עביד ל"מ, ותמה על הט"ז ח"מ, והפלא שלא תמה להסמ"ע ולהגמ"ר ראש דבר זה ועי"ע ח"ס יו"ד (סי' ו) והביא שכן כ' המג"א (סי' שלט סק"י)], אלא שיש להסביר מה שהביא בהגמ"ר סוגיא דתמורה לכאן שאינו ענין, ונראה משום דכלפי שיש להוכיח דבאיסור דאורייתא לא אמרינן דאפילו מדרבנן דלא יהני אפילו בזביני לאביי כדמוכח מסוגיא דתמורה דמקשה והרי חרמים דא"ר לא ימכר וכו' ותנן חרמי כהנים אין להם פדיון אלא נתנים לכהנים, ומאי קושיא לאביי דילמא מה"ת מהני, וחכמים הפקיעו דלא להוי זביני משום דעבר אדרחמנא, כמו שאמרו בסוכה (ספ"ג) לענין מע"ש שאין מתחללין משום גזירה שמא יגדלו עדרים, וה"נ הפקיעו המכירה והפדיון אלא ודאי רק בדרבנן אמרינן הכי ולא באיסור דאורייתא, וא"כ אפשר דמי שנשבע שלא למכור ועבר הוי כאיסור דאורייתא והוי זבינא, בזה סיים דהא ברור דקיי"ל כרבא דבדאורייתא אם עביד ל"מ, ונהי דמשום הא דרבא אין לדון בעבר על השבועה וכמש"כ התוס' דבאיסור שבדה האדם מלבו לא אמר רבא דאם עביד לא מהני, מ"מ לענין מכירה בפרט לא גרע איסור שבועה דידי' מאיסור דרבנן דכתובות, זהו פי' הר"י בר"פ בלא ספק, ומעולם לא עלה ע"ד לומר דמי שנשבע שלא לגרש שלא יהא מהני הגירושין, וראיה ברורה לדבר מה שאין חוקרין מהמגרש שמא נשבע שלא לגרש כמו שחוקרין להיפך, ומש"כ בתו"ג הנ"ל משום שאין אדם חשוד לעבור על השבועה אינו מיושב שהרי חוקרין שמא נשבע לגרש ושכח, וא"כ ה"ה ניחוש להיפך, אלא ודאי כיון שאינו נוגע לגוף הגט והכשרו למאי ניחוש לאיסור שבועה כאן יותר מבכל מעשי האדם:

ואי מסברא דהגאון ח"ד הנ"ל ג"כ ליתא במח"כ, שהרי הקדים וכתב דלהכי בשוחט בשבת שחיטתו כשרה משום דאפילו נימא דשחיטתו פסולה לא יגרע העבירה מאומה, והרי סברא זו עצמה ישנו בנשבע שלא לעשות, שהרי זה פשוט בנשבע שלא לשחוט ועבר ושחט ה"ז לוקה, דתליא בלשון ב"א וכוון על מעשה השחיטה שעבר ושחט ובירך על השחיטה. כמנהג שחיטה כשרה וממילא מאי מועיל במה שנפסל השחיטה סוף סוף עבר על שבועתו, בשלמא באיסור מה"ת כגון שלא לגרש אנוסתו שפיר י"ל דלא להוי הגירושין אע"ג דלקי, משום דעבר אמימרא דרחמנא שלא יגרש, מכ"מ הגירושין הוא איסור ומלד הסברא אם עבד לא מהני ואינו גט, או דמחויב להחזיר, שלא ישאר העבירה, אבל בנשבע שלא לשחוט שאין שום עבירה בשחיטה אלא במה שעבר על השבועה, והשבועה לא היה אלא במעשה השחיטה יהא כשר או פסול כבר עבר על השבועה, ואדרבא התוס' שכתבו וחקרו בנשבע שלא לגרש ע"כ לית להו ישוב הגאון ח"ד בשוחט בשבת, אלא ס"ל ישוב אחר משום דהיום גורם שאני כמש"כ סברא זו בפסחים (דף פ) בד"ה אתה מדחהו כו' יעו"ש. הא מלד סברת הגאון ח"ד הנ"ל ודאי אין מקום לפסול השחיטה משום אם עבד לא מהני:

נחזור לענין דאין לומר דשחיטת השוחטים שעברו על השבועה דהוי נבלה ת"ו, ורק שעברו על השבועה והוי מומרים לאיסור שבועה:

איברא גם בעיקר השבועה יש לנו לחתור עצות להסיר מאחינו שום מומרות ושבו על זדונם ורפא להם, גם בלי חומר השנוי במשנה דסנהדרין:

והנה הא ודאי שאין עלה להתיר שבועתם כמו שהעלה הגאון נו"ב שם באיסור הקהל, דמלבד שאין זה מועיל למה שנחשדו ועברו אז על השבועה כמבואר בדברי הגאון ז"ל דלענין השוחט לא הועיל אלא במה שלא הכריזו באיסור ולא היה אלא שעבר השוחט על לווי הקהל והרב, ולא הועיל בשאלה אלא לענין הבשר יע"ש, ואפילו נימא דנהי דמשם חשוד אינו מועיל התרה, מ"מ משם מומר יועיל כמו לענין מלקות מ"מ בכ"ד א"א להתיר שבועה כזו דגם בלא שבועה מוזהרים על הדבר, וכדאיתא ביו"ד (סי' רכ"ח סט"ו) אלא יש לנו לעמוד על עיקר השבועה, חדא דאחר שנשבעו ארבעתם ביחד, יש לומר דתלו עצמם בהדדי, ואי לא היה אחד מקבל על עצמו שבועה זו לא היו הנותרין נשבעין, שהרי הוא היה מקפח פרנסתם, ועתה שמת אחד ועמד בנו על מקומו והוא אינו מושבע, אפשר שממילא בטלה שבועתם ג"כ וכמש"כ הרמ"א

(יו"ד סי' רלו), מ"מ לא אוכל להחליט דבר זה, ואינו תלוי אלא בדעת הרב שי' במקומו, ויודע להשכיל בענין יותר:

שנית דלפי לשון הכתב קבלנו עלינו באו"ש כו', משמע שבתורת הודאה הוא שקבלו עליהם באו"ש זולת מעשה הכתב, וא"כ ידוע מש"כ בהגהת הרמ"א (סי' רל"ג סי"א) שאם נותן טעם ואמתלא למה אמר שנשבע ה"ז נאמן והרי כאן האמתלא פשוטה שהוכרחו לכך. אולם אפי' נימא דכתב זה הוא הקבלה, כבר ידוע מחלוקת האחרונים ז"ל והגאון ח"ס יו"ד (סי' רכ"ז) הרחיב לדבר להחזיק מעשה הכתב לשבועה לענין להבא ולא לשעבר, אלא שאין לוקין עליו משום שאינו אלא בק"ו מבטוי שפתים ואין עונשין מה"ד, ולא אכחד כי מאז עמדתי על דברים אלו לא נתקבלו אללי כלל, ואין בכח דורות אלו לדון ק"ו, ואם נבוא לידון ק"ו נגיע גם לפירכא מה לבטוי שפתים שישנו בלעבר באיסור שבועת שוא, וגם קו' הגאון שב יעקב מהא דתנן היה כותבה כו' חזקה, ומה שיישב הגאון ח"ס משום דכתיב אמירה עפ"י תוס' גיטין (דף עא), אינו ישוב כלל, דאכתי נימא דנהי דבכתוב כתיב אמירה בפה מכ"מ מק"ו נדון דבכתב יצא, כמו שאנו אומרים בשבועה דכתיב לבטא בשפתים וכתובה מק"ו, ועיקר מה שהביאו משו"ת הר"י הלוי ז"ל שהוא הר"י מיגש לדעתם ז"ל אינו סובל כוונתם שהוא שבועה מה"ת אלא שאין עונשין מה"ד, דא"כ אמאי לא יענש ממון בב"ד לקיים שבועה, ובסי' ר"כ כתב הגאון הנ"ל דס"ל אין עונשין ממון ג"כ מן הדין, כ"ז רחוק ומוקלה מדעת רבינו בן מיגש ז"ל, אלא נראה דגם ר"י הלוי ס"ל שאינו שבועה כלל, ורק בכותב לחברו הוי כמו מסמיך חברו ע"ד וכמו תקיעת כף למהרי"ו שהביא הגרע"א בסימן רל"ט דס"ל שאינו שבועה אלא כמו כריתת ברית, ה"נ שבועה בכתב לר"י הלוי, אבל הכותב שנשבע שלא יאכל היום, אין בו שום ממשות אלא כהרהור בלבד, ויותר נראה שאעפ"י שאינו שבועה מ"מ הוי כיד לשבועה דמהני, ומשו"ה במשביע לחבירו כמו במשביע לעד שיעיד כתיב ושמעה קול אלה, קול משמע ולא בכתב כדאיתא בגיטין פ' מי שאחזו קולו לאפוקי כו', אכן באורתי בהע"ד פ' ויקרא דכתב לא מהני אלא במקום שאומר הנני נשבע אבל על גוף הדבר שנשבע כתיב בפירוש לבטא בשפתים להרע או להיטיב ולא מהני כתב וכדומה:

בהא נחיתנא וסליקנא שאין מקום לפסול שחיטתם לשעבר, ורק במה דעברו ע"ד הרב, דדינם כלא שר סכינא קמי חכם דעפ"י דין מנדין או מעבירין על ל' יום לפי לשון השאלתות (סי' נב), אך כ"ז אם לא היו רבים צריכים להם, משא"כ כשרבים צריכים להם עליהו לוותר נדוים, כדאיתא במו"ק (דף יז) ההוא צורבא מרבנן דהוו סנו שומעני' אר"י היכי ליעביד לישמתי' צריכי ליה רבנן כו', ובדט"ז א' איתא ההוא טבחא דאיתפקר ברב טובי בר מתנא אימנו עליה אביי ורבא ושמתוהו כו' לא לישרי ליה קא בעו רבנן למיעל, ופירש"י שצריכין לו, אלמא דמשום צורך רבים יש למחול על הנדוי על אפיקורתא, מיהו לטעם הרמב"ם שמש"ה מנדין כדי שלא יכשיל להבא, ובאמת יותר נראה הכי דעת השאלתות שכ' דמעברינן לי', ואע"ג שישבתי בהע"ש שהוא במקום נדוי יעו"ש מ"מ נוח יותר לומר כטעם הרמב"ם ז"ל וא"כ לא מהני מחילה וצורך הרבים, מ"מ בדברים אלו אחר שעיקר זה מדרבנן שומעין למאן דמיקל, מכש"כ בשעת הדחק וצרכי רבים, ואם אפשר להעמיד עליהם שומר ע"ג לבד השוחטים חודש ימים טוב לעשות כן דהוי כהעברה ופיסול שחיטה, שהרי אפילו מומר להכעיס כשר לשיטת רש"י ודסב"א באחר עומד ע"ג, וכמדומה שמאז הגיעו למדה זו עד כה קרוב לשלשים יום ושגי בכך, והמקום ית"ש יסיר לב העקוב מעמו, וישיב דעת עובדי עמו לדעת עובד ה' בתומו, ושלום על ישראל אים על מקומו, ככפש העמוס בעבודה, הבא עה"ח היום א' לסדר והיה אלהים עמך, שנת ברכות פק"ק וולאזין:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

הנני חוזר בדבר מה שהעלה הגאון חו"ד לפסול מחמת כל מה דא"כ לא תעביד אי עביד לא מהני, וא"כ הוי כלא נשחט כלל ומטמא טומאת נבלה, א"כ קשה טובא נימא בשוחט או"ב ג"כ הכי, וכן שחוטי חוץ נימא דמטמא בנבלה אלא הא ודאי ליתא והכל למדנו מהא דשוחט את הפסח על החמץ כשר, והביא התוס' דנפ"ל בירושלמי פסחים מקראי, והכי מבואר בירושלמי פסחים, ורב שמואל בריה מוכיח שהוא כשר ממה שהוא מתחייב על הזריקה ג"כ ודאי לה, ותני חזקיה מדקרי לה התורה זבחי, ואי דמי ללא נשחטה היאך קרי ליה זבחי, ומזה למדנו דבכ"מ שנשחט שלא בהיתר מ"מ הוא שחוט, והתוס' פסחים (דף סג) הקשו דלפסול משום פסול קדשים, ובזה לא מהני הישוב מדקרי לה זבחי שהרי מכ"מ זבח פסול הוא, וע"ז יישב הריב"א שפיר דלא שני קרא לפסול, אבל על קושיית התוס' תמורה דלהוי כשאינו זובח כלל לא שייך זה הישוב, מש"ה הביאו הירושלמי, ולא כמו שהבינו איזה אחרונים שדברי התוס' סותרים זא"ז, הא מיהא גלי לן קרא דבשחיטה באיסור לא שייך לומר דהוי כלא נשחט כלל, ומזה למדנו בכל שחיטה באיסור מן הלד דמ"מ הוא שחוט:

ובן לענין מכירה באיסור שבועה וכדומה אין אנו צריכים לומר דמש"ה הוי מכירה משום איזה סברא חיצונית, אלא בפירוש ריבתה תורה שמכירה באיסור הוי מכירה כדאיתא בב"ק ד"ע אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו, וכבר רמז עלה רבינו הגר"א בחו"מ (סי' ר"ח סק"א), ומעולם לא הקשו התוס' בתמורה נימא דהנשבע שלא למכור לא ליהני המכירה, ולא הקשו אלא בנשבע שלא לגרש, וגם בהא אין קושייתם דלא להוי גט דזה ודאי אינו שהרי גם באונס הוי גט, אלא הקשו דלא ליהני ויהיה מצוה להחזירה, והכי פי' הגאון קצה"ח (סי' ר"ח) והנוב"ת באה"ע (סי' קכ"ט) אבל ודאי הגט כשר, ולא מטעם שכ' בקצה"ח משום שדומה למיתה, דזה אינו דומה כלל, אלא משום דגם באונס הוי גט, מש"ה לא הקשו אלא דיהא מצוה להחזירה ע"ז יפה יישבו, שאינו דומה איסור שהטילה התורה עליו לאיסור שבדה מלבו שלא יגרשנה, ע"ז לא שייך לומר מצוה להחזירה, שהרי האיסור שעבר כבר עבר:

סימן ו

ב"ה, ה' כ' אד"ר תרמ"ט, וולאזין.

לכבוד הרב וכו' אבד"ק טוטשין יע"א.

יהי ה' עמו, לישר הדורים בעמו, ויבורך טעמו.

מכתבו מן יום ב' תצוה הגיעני זה שבוע ימים, אך ידוע עולם טרדתי, וגם בימי זקנה קשה הכתיבה, ע"כ נתאחר עד כה, והנה זה דבר השאלה, שבעלי קהלתו ראו טוב לעשות איזה הכנסה לבק"ח, עשו תקנה להוסיף על קלבת הטקסא איזה תשלומין מכל עוף ובשר בהמה, והכריזו אזהרה על השוחטים שלא ישחטו עד אשר יותן לידם ההוספה, גם אם יזיד אחד וישחוט בלי הוספה זו יהיה הבשר שלו אסור עליהם כבשר חזיר ונבלה, והנה השו"ב עוברים ע"ז ושומעים לזובחי הזבח יותר מאלופי הקהלה יצ"ו, ועתה יש לחקור על הבשר ועל השו"ב, והנה מעכ"ה כל יקר ראתה עינו בשו"ת גאוני בתראי, ואני בעניי לרגלי עיוני אחוה דעתי הקלה וה' יאיר עיני:

הן ראש המדברים בזה הוא שו"ת הרא"ש אשר הובא ביו"ד (סי' א') בקהל שהטילו חרם שלא ישחוט אדם זולת הטבח שלהם והלך א' ושחט, ופסק שאסור לאכול משחיטתו ונחלקו אחרונים ז"ל בהבנת טעם הרא"ש ז"ל, וכבר העתקתי דברי הרא"ש ז"ל בתשובה הקודמת והפירוש שהבין בו הש"ך ואחריו החזיק בשיטתו הגר"א והבנת הנו"ב בנוב"ק (סי' יא) עיין שם:

והנה בנ"ד אין מקום לומר דשויא הקהל חד"א במה שאסרו הבשר אם לא ישלמו כך דהרי אם ישלמו מאמינים להשוחטים שיפה שחטו, א"כ אינו דומה אלא למי שאומר יודע אני שהשחיטה כשרה ומ"מ הרי היא עלי נבלה, שאין בזה כלום אלא מפורש נדר שאינו חלה במתפים בדבר האסור, ואע"ג דהנודר בדבר האסור צריך שאלה לחכם מדרבנן, הא רוב הפוסקים ס"ל כדעת י"א (בסי' ר"ה) דלא אמרו אלא באוסר את אשתו ולא בשאר נודרים ומכש"כ כאן שנתכוונו לשם מצוה ואינן ראוין לקנסא, כדאיתא בגיטין (דף נד) אי איגהו לתקוני קא מכווני אנן ניקום ונקנסי', ולא דמי להא

דאיתא

דאיתא ביו"ד (סי' קו) דהצבור יכולים לקנוס ולומר פתו פת כותי ויינו יי"כ, דהתם איירי בקונסים לאיזה רשע בקהלתם, אבל כאן אסרו על עצמם שחיטה זו והוי כנדרים, וכן א"א לאסור הבשר מחמת טעם דהשוחט עבר על חרם שהרי כאן לא הי' חרם ע"ז, ולא עברו על חרם מחמת שחיטה, מיהו השוחטים ראוים לקנוס אותם, שהרי מנעו רבים לעשות מצוה והוא מדברים המעכבים את התשובה כדאיתא ברמב"ם ה' תשובה, וכש"כ מה שגוזלים את החוכר הטקסא הויין חשודים לגזלה מחמת שחיטה, ומיקרי מומר לאותו דבר לדעת הנו"ב, וכן במה שנוטלים אקו בשר מן הכשרות מה שאין זה מכלל השכירות הויין גזלנים, ולהרמב"ם פסולים ממש, ונהי דלא קיי"ל כהרמב"ם, מ"מ מכוער הדבר שצבור יסמכו על שחיטת מומר לד"א, וזה גרע מטון חשוד על שבועה דמהני תשובה משא"כ בגזל הרבים, ומהראוי ליקח שו"ב אחר כשר וי"א, ואין לחוש על חזקת השו"ב, דלא גרע מהא דאי' בחו"מ (סי' קנ"ו) לענין מי שיש לו חזקה דאם הוא טובת בני העיר במה שאחר מוכר אין יכולין למחות, מכש"כ כאן שהקהלה רוצים ליקח שו"ב שלא יהיה גזלן, ואפילו אם השכירו את השו"ב, יכולין להעבירם כי לא ע"מ שיהיו גזלנים שכרום, ותו במה שעוברים על דעת הרב, ודומין להא דלא סר סכיני' לחכם דמנדין אותו, והרמב"ם כתב הטעם משום שיסמוך על שחיטתו פעם אחרת ותהי' פגומה וישחוט בה, והובא בש"ך (סי' י"ח) ולמד מזה דלא מהני מחילה, ולכאורה תמוה דפי' אמרו שהוא משום כבודו של חכם, אלא שיטת הרמב"ם דאע"ג דמתחלה הי' התקנה רק משום כבודו ש"ח מ"מ אחר שלא נזהר בתק"ח להזהר בזה בכבודו של חכם, הוא גרוע מאחרי ב"א שמזלזלין בכבודו ש"ח, שהרי מעתה יש לחוש שלא יקלקל השחיטה עצמה בסור מעליו מורא הרב, הרי הוא נחשב כמי שאינו ירא מלפני אלהים, מש"ה לא מהני מחילה, וה"נ בכ"ד שהשוחטים עוברים ע"ד הרב, וגם מעיזים להורות שלא בפני הרב ואינם שואלים מן הרב אין לך חוצפא ואפיקורתא יותר מזה, ומי יודע אם מכוונים ההוראה אפילו אם השו"ב יודעים להורות, וכדאיתא בכתובות (דף ס:) מאמר אביי ע"כ מהראוי להעביר השוחטים עד שיקבלו על עצמם באלה ושבועה, שלא יעברו על דברי הרב, ולא יגזלו מן הקצבים יותר מהמגיע להם, ושלא יעברו על תקנת הקהלה, ואז יוכשרו מכאן ולהבא, ואם לא יקבלו ע"ע כ"ז מהראוי לאלופי הקהלה להעבירם לגמרי ולא יחושו לטפלי דידהו דאינהו דאפסדי אנפשייהו :

סימן ז

תשובה בדבר שו"ב שיצא טריפה מתח"י :

באתי מרחוק לשמוע חות דעתי הקלה בדבר השו"ב שניבל איזה פעמים במה שלא נשחט רוב סימנים, ואח"כ אירע עוד יותר גרוע שלא שחט רוב, ומכ"מ אמר להקצב שהיא כשרה, ועוד השיא להקצב למכור לישראל הראש והרגלים ולא לנכרי, ובכ"ז מעכ"ה מלדד בזכותו כי טפלי תלו ביה, וגם הוא בא בשנים, ע"כ רואה שלא לדחות אותו לגמרי אלא יקבלו עוד שו"ב וגם הוא יעמוד במקומו, ומי שרוצה לשחוט אצלו ישחוט, והנה באמת כך יפה לנו לזכות כל האפשר, בשביל אשה ובנים, וה"ז קפות פרנסה שהוא כמעט דיני נפשות :

אבל מה אעשה שאיני מוצא במה להחזיקו לשו"ב, או מלד איסורא או ממונא, היינו כי הוא בודאי טבח שהוציא טריפה מת"י, ואין שום אמתלא דמפני הבושה לא אמר להקצב, כי מה זו אמתלא דמפני הבושה שלו יאכיל טריפות לרבים, ותו הרי היה אפשר לו לומר שמצא סרכא המטרפת בבדיקה, ותו למאי השיא להקצב למכור לישראל יותר מלהעו"ג, מעתה לבד שעפ"י השו"ע אין לו התנצלות לומר שוגג הייתי מטעם שכתב הרשב"א והביאו הב"י שא"כ לעולם יאמר כן, ובאמת הוא בכלל שאמרו טבחא ואומנא כו' כמותרין ועומדין, ולשון ועומדין משמעו דכמותרין בכל רגע דמי שאינו יכול לומר אשתלין כדאיתא כתובות (דף לג) במותרה תוך כ"ד, ובכ"ד א"צ לכל הדברים האלו שהרי

אחד אמר לו שיבדוק את הסימנים, וגם הוא אודה שידע שהוא נבלה ורק מפני הבושה לא הודיע להקצב, וא"כ אין מקום להקל עליו להכשירו לשחוט כלל, ולא עוד אלא אפילו לא הוציא טריפה מת"י, אלא הודיע כי לא נשחט רוב, ג"כ מעבירין אותו מחמת שמזיק ממון אחרים כמו שהביא מע"כ מחו"מ (סי' ש"ו), ואפילו לדעת הראב"ד והרמ"א דבעינן דוקא מוחזקין לקלקל, מכ"מ כיון לפי המסופר ממע"כ כבר קלקל איזה פעמים, ותו לענ"ד דהראב"ד לא אמר דבעינן שיהא מוחזק אלא במושכר מאיזה יחיד ולטעמיה בה"ש דה"ה אפילו מושכר ליחיד לשתול וכדומה שהיחיד יכול לסלקו ובזה איירי לשון הרשב"א בשם הראב"ד שהביא הה"מ, והראיה דהראב"ד הקשה ממנ"פ אי הוא ש"ש מאי איכפת לן הא ישלם, וקושיא זו אינו אלא ביחיד שכבר שכרו לשתול כרמו וכדומה, ועתה רוצה לחזור בו בשביל להפסיד, ע"ז שפיר מקשה למאי יהא יכול היחיד להעבירו, אבל לפי' הרמב"ם דמיירי באומן לרבים, פי' שהוא מוחזק בעיר לרבים לאומן, ומי שנצרך לאותו דבר שוכרו, וע"ז אמרו דאם קלקלו מעבירין אותו, פי' שאין מניחין אותם להחזיק בזה האומנות, מחמת שעלול לקלקל ולהזיק, ולאו כל אדם רוצים ויכולים לילך לבי דינא, ונמצא מזיק בפסידא דלא הדר, מש"ה ב"ד מחויב לסקל המסלה מרבים, וכמו באיסורא יש נ"מ בין יחיד בפ"ע בין המוכר לרבים, דב"ד מחויבים לראות שהוא מוחזק בכשרות כמש"כ התוס' יומא (ד"ט) בשם הירושלמי דמאי, ומזה הטעם כתב הגהת הרמ"א (סי' קי"ט ס"א) בשם הרמב"ם דאין קונין יין וכדומה ממי שאינו מוחזק בכשרות, אף ע"ג שמותר לאכול בביתו מכ"מ ברבים בעינן שיהא מוחזק בכשרות, מטעם שלא רבים יתכמו לדקדק אחריו אם יהא דבר שיהא מקום לחשוד, וכך בד"מ מחויבים ב"ד לראות שלא יהא אומן לרבים מוחזק לקלקל ולהזיק, משום שלא רבים יחכמו לעמוד בד"ת, כך נראה תחלת דברי הראב"ד שאינו מקשה אלא לטעמיה דמוקי גם ביחיד ששכר את האדם לאיזה אומנות שיכול לחזור אם קלקל, וע"ז כ' הראב"ד שאינו יכול לחזור בו אלא אם הוחזק לקלקל, אבל לענין רבים מודה להרמב"ם דאם קלקל פעם א' מעבירין אותו, דבזה אבד חזקת שהוא בקי באומנתו ולא יזיק לרבים, וכן בכ"ד דשוחט שקלקל ולא שחט הרוב והפסיד את בעל הבהמה מעבירין אותו שלא יעסוק בזה ולא יזיק לרבים, ומה שאומר השוחט שיש בע"ב שאינם מקפידים ע"ז, היינו שאינו מקפיד אם ינבל, קשה להאמין בזה, דודאי כל אדם הנותן לשחוט רוצה שתצא כשרה ולא יהא צריך למכור לנכרי, אלא שאין דרכו וכבודו לתבעו בב"ד אם ינבל, אבל על ב"ד לראות שאין להרשות לשחוט ולהזיק, ותו דממילא ישחטו אצלו בני אדם המקפידים, ובאמת אני תמה על אותו השו"ב שלא אימן ידו לשחוט רוב סימנים, היאך רוצה לשחוט ולהביא עצמו לידי נסיון ולידי בזיון, היינו אם יגיד לבעל הבהמה שניבל, אזי יתבזה הרבה, וגם לידי נסיון שיהא רוצה להודיע ולא יאכיל בנבלות, ואם לא יעמוד בנסיון ובבזיון, היינו שלא יודיע, יהא מאכיל טריפות ח"ו, ע"כ הטוב להשו"ב לסלק עצמו משחיטה לגמרי, ויעמיד אחר תחתיו, ושלום על ישראל :

סימן ח

תשובה ע"ד הרבנים והשוחטים.

ב"ה הן בא בעלה המליץ נו' 173 שנת תרמ"ז מאמר מהצעיר אחד, ע"ד הרבנים והשוחטים המשיגים גבול הקודמים, וגאוני הדור יצ"ו הזהירו ע"ז הרבה, ובא האיש וחקר ומצא היתר פשוט עפ"י הגהת רמ"א בחו"מ (סי' קנ"ו ס"ה) לענין אומנות דאם השני שוכר לו בית ודר שם הרי הוא כאחד מבני העיר שיכול גם הוא להיות אומן, ומזה העלה דמש"כ בהגהת רמ"א יו"ד (סי' רמ"ה סכ"ב) דרב היושב בעיר ולומד לרבים יכול חכם אחר לבא וללמוד ג"כ שם אפילו מקפח קצת פרנסת הראשון כגון שהקהל קבלו הראשון עליהם לרב ונוטל פרס מהם ע"ז אפילו הכי יכול השני לבא לדור שם ולהחזיק רבנות בכ"ד כמו הראשון אם הוא גדול וראוי לכך, אבל אם בא חכם אכסנאי לעיר אין לו לקפח

שכר

שכר הרב הדר שם כו', והוא משו"ת מהרי"ו ותה"ד, והעלה הצעיר הנ"ל שהוא הוא שכ' הרמ"א בחו"מ, שהרמ"א השוה דין הרבנות לאומנות דעלמא, ובזה יצא דבר הלכה מלפני אותו הצעיר שאם השני בא לדור הוא וביתו שמה, אין בזה שום השגת גבול כמו אומן, ומצא לב רחב לומר שאין בזה משום חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר, שזה אינו אלא בטעה בשיקול הדעת אבל בטעה בדבר משנה רשאי, ולא די לו לעשות גאוני הדור יצ"ו לטועי בדבר משנה, אלא אף רבותינו הש"ך והגר"א טעו בדבר. דהש"ך העתיק לשון תה"ד שמתיר לקפח מקצת פרנסת הראשון, משום שעל אותו הפרס אנו בושים ובטורח למצוא היתר לרובן, ואיך נחזיק אותו כולי האי להחשיבו פרנסה ומחיה לבלתי ישיג אחר עכ"ל תה"ד מקור זה הדין, וכתב ע"ז רבינו הש"ך ומשמע דפרס שהוא בהיתר גמור וברור אין לו לקפח כו', ותמה ע"ז שהרי השוה הרמ"א דין הרבנות לאומנות דעלמא וא"כ יכול לקפח שכר בן אומנתו אם בא גם הוא לדור שם בקביעות, ודברי מהרא"י שכתב על קבול פרס זה אנו בושים הוא רק לרווחא דמילתא, ולא כהש"ך והגר"א שנמשך אחריו, וגם המה טעו בדבר משנה זו שמצא אותו הצעיר בחו"מ, ובאשר שהצעיר הזה לא חפץ לבו בתבונה לעיין במקור דין של הרמ"א ביו"ד רק בהתגלות לבו במקום רואים שגאוני הדור יצ"ו והש"ך והגר"א טעו בדבר משנה ושכחו מש"כ הרמ"א בחו"מ, ע"כ חובה עלינו להראות כמה גם לבו של זה הצעיר בהוראה, עד שאינו משים לב לחוש ולראות בס' שו"ת תה"ד ושם היה רואה גם דברי מהרי"ו גם דברי תה"ד, והנה בס' תה"ד (סי' קכ"ו קכ"ז קכ"ח) הביא שברעגנשבורג היה שם רב האלוף רבי אנשיל, ואח"כ בא לדור שם מהר"י ברונא, ורצה מהר"י ברונא ג"כ להשתמש בכל מיני רבנות בגיטין וחליצה בהוראות וכה"ג, והיה מהר"א מקפיד ע"ז, ובא בראשונה מהרי"ו והובא בתה"ד (סי' קכ"ו), וכתב בזה"ל ובשביל האמת והדין והשלום שלא ירבו המחלוקת אכתוב דעתי כיון דהקהל לא בררו להם מהר"ב ולא מהר"א ותרווייהו צריכים ליתן מסים ועולים כמו אחד מבעל"ב אין לאחד מהם שום חזקה יותר מזה ואע"פ שמהר"א היה ברעגנשבורג קודם דירתו של מהרי"ב, בזה לא יפה כחו כיון שהקהל לא מינו אותו עליהם לא לראש ולא לקצין, הרי הוא כאחד מבע"ב שדר בעיר ובא בעה"ב לגור שם באותה העיר לא יוכל בעה"ב הראשון לומר כבר החזקתי כיון דבזה"ז אין חרם ישוב נוהג כדאיתא בפ' לא יחפור דאי שייך בכרגא דהכא לא מצי מעכב ביה, וה"ה אם רוצה להיות שייך בכרגא דהכא כדאיתא במרדכי, וגדול מזה כ' באור זרוע וז"ל אם הוא ת"ח וצריכין ב"א לתורתו אפילו אם בא ממשלה אחרת שאינו נותן מס למושל העיר הזאת לא מצי מעכב עליהם כו', ואפילו אם יש ת"ח אחר בעיר כי קנאת סופרים תרבה חכמה כו' עכ"ל, ולא חילק אם בני העיר קבלו עליהם ת"ח הראשון לראש ולקצין בין אם לא קבלו עליהם אלא בכל ענין לא מצי מעכבי כו' עכ"ל מהרי"ו הנוגע לענין.

למדנו מדבריו שגם הוא ז"ל ס"ל כהגהת הרמ"א בחו"מ והוא משו"ת הרא"ש שהביא הטור שם שאם רוצה לדור בעיר ה"ה ככל בע"ב, ומהרי"ו ס"ל עוד יותר דאפילו רק רוצה להיות שייך בכרגא דהכא לא מצי מעכבי וכדאיתא במרדכי בשם ר"ת, אבל הרמ"א ס"ל כשיטת רש"י דבמס לחוד לא מהני מה שרוצה ליתן מעתה אם לא שמכבר הוא בסלוק מס לאותו שר, אבל מכ"מ אם בא לדור שם בקביעות אפילו רש"י מודה, ולביה דרבינו הרמ"א כשמעתיה בד"מ שם אות א' שחולק על הב"י שכתב דזה תליא במחלוקת רש"י ור"ת. נחזור לענין דמהרי"ו ס"ל כר"ת דאפילו אם רוצה ליתן מס שרי ומכש"כ אם בא לדור שם, אבל מחא לה אמוחא דכ"ז אם לא קבלו מתחלה הבע"ב את הראשון ולא מינו אותו עליהם, אבל אם קבלו עליהם א"א לומר דכמה שהשני בא לדור שם הרי הוא ככל בעה"ב, דמכ"מ הראשון שקבלו אותו מתחלה עדיף ואסור להסיג גבולו, אלא שכ' בשם א"ז דאם השני צריכים לתורתו לעולם לא מצי מעכבי עליה משום קנאת סופרים תרבה חכמה, והוא עפ"י הגמ' ב"ב (דכ"א), ומודי ר"ה במיקרי דרדקי דלא מצי מעכב משום קנאת סופרים תרבה חכמה, והובא ביו"ד שם סכ"ב, ומכש"כ בגדולי תורה שמרביצים תורה ברבים, דהיכא בהו משום קנאת סופרים וכו', כ"ז הוא מתשובת מהרי"ו, ואחריו בא רבינו בעל תה"ד (סי' קכ"ח) להצדיק את מהר"י ברונא מטעם אחר וז"ל, דכל מה שאסרו חכמים שלא ירד לאומנות חבירו להסיג גבולו, ולהרחיק מהזיקו, ה"מ במידי דאית ביה קפוח פרנסה ומיעוט רווחין והוספת מחיתו, אבל כה"ג דחד עביד שררותא דמתא ואידך קאתי למיעבד נמי שררותא דמתא כוותיה, ואין בזה חסרון כיס, מאן לימא לן דאסור בכה"ג, דכל חד וחד בעי למזכי בשכר פרנסי ישראל שהוא שכר שאין לו שיעור, ולא דמי למי שהחזיק במצוה כמה שנים דמשמע מלשון מהר"ם במרדכי דפרק חזקת הבתים דאית ליה בה חזקה שלא יוכל אחר לדחותו, דשאני התם דרגילין לקנות חזקה כה"ג מן הצבור וליהנות לצדקות והקדשות על ככה להניח להם וליורשיהם לחזקה, אבל כתר תורה ושררותה דידה הרי היא מונחת ומופקרת לכל מי שירצה לזכות בה, ואי משום דיש קפוח פרנסה בדבר מחמת הפרס שתפול לכיס המנהיגים מגיטין וחליצה והשבעת נשים ושכר ברכת אירוסין ונשואין וכה"ג, כמה טצדקי על קיבול פרס זה אנו בושים כו' עכ"ל, הרי התה"ד לא בא מצד שמהר"י ברונא בא לדור שם, והקהל לא קבל עליהם את מהר"א כמ"ש מהרי"ו, והוא משום שפוסק כרש"י וס"ל גם בזה כהב"י שגם בדירה תליא במחלוקת רש"י ור"ת, ואנן דקיי"ל כשיטת רש"י לא מהני אפילו אם בא לדור בעיר שיקפח פרנסת הראשון אפילו לא קבלוהו, מש"ה בא התה"ד מטעם אחר, דמהר"י ברונא לא קיפח כלל פרנסת מהר"א ולא בא אלא לעשות צרכי צבור או ללמוד תורה ברבים משום מצוה ולא היה בזה קפוח פרנסה אלא מה שהיה שם מנהג ליתן עבור טורח מצוה של סדור גיטין וחליצה וברכת אירוסין [מנהג הקדוש אינו מעין מנהג שבערי ישראל במדינה זו לקבוע פרס הרב מנשואין וגיטין, אבל זה אינו בשביל טורח הרב במצוה זו, שהרי אפילו יבא אחר ויסדר קידושין, עליו לשלם הפרס הקצוב המגיע להרב, והפרס הוא בעבור טורח משא הצבור בצרכי הכלל והסכימו ראשי הקהל לשלם להרב איזה סך מקופת הקהל, וגם זה אשר מכל נשואין או גירושין מגיע להרב כפי המדובר, וא"כ אינו שכר מצוה כלל], וע"ז באמת כבר צווחו קמאי כמבואר ברע"ב מסכת בכורות (פ"ד), הא קיפוח פרנסה שבהיתר ודאי אסור, כ"ז בארנו שינוי דעות מהרי"ו ובעל תה"ד, ובשו"ת מהר"י ברונא (סי' רנ"ג) הביא טעמא דא"ז דמותר משום קנאת סופרים תרבה חכמה, ושל תה"ד, והביא משמם מש"כ המה ז"ל:

ומעתה נבא למש"כ הרמ"א ביו"ד בזה"ל רב היושב בעיר ולומד לרבים יכול חכם אחר לבוא וללמוד ג"כ לרבים אפילו מקפח קצת פרנסת הראשון כגון שקבלו הקהל את הראשון עליהם לרב ונוטל פרס מהם ע"ז, אפ"ה יכול השני לדור שם ולהחזיק רבנות כו' ואחר שמיירי הרמ"א בקבלו הקהל את הראשון, הרי לכ"ע לא מהני במה שדר השני שם כמבואר בתשובת מהרי"ו שהוא המיקל ביותר, וא"כ ע"כ טעם הרמ"א שהתיר מכ"מ שיבא השני וישיג גבול הראשון, או מטעם שכתב התה"ד דמיירי שאין השני בא לקפח שום פרנסה שבהיתר, ורק פרנסה שצווחו עלה, וכך הבין הש"ך, או מטעם שכתב מהרי"ו בשם א"ז משום שבא ללמד תורה לרבים ויש בזה משום קנאת סופרים, וכך הבין הגר"א שם (בס"ק ל"ד) רב כו' כנ"ל בשו"ע, היינו דין דמיקרי דרדקי דאיתא בגמ', והרי ברור דין זה כשמלה, דלכו"ע אם קבלו בעיר רב או שוחט אסור לקפח פרנסתם אפילו רוצה לדור בעיר, וזה ידוע שאין הרב השני שבזה"ז לומד תורה לרבים, והלואי שלא יחטיא את הרבים לעשות מחלוקת ולהתגרות איש באיש ואיש ברעהו, ובזה הפרט גרוע עוד רב ושוחט משארי אומניות, שאין בהם הסכמת בעלי בתים כלל, ומי שירצה לבחור זה האומן אין לו שום קפידא ותרעומות על רעהו שרוצה באומן השני, משא"כ רב ושוחט דשייך בהם הסכמת בעה"ב לראות מי הוא ההגון לפני קהל ק', להיות נסמכים עליו באיסור והיתר ועוד הרבה, מש"ה מי שרואה בחכמתו או ברצונו להיות סומך על הוראת זה הרב או על כשרות זה השוחט דוקא, ה"ז מטיל פגם בהוראת השני או בחזקת כשרות של שו"ב השני, ומקפיד על רעהו שאין דעתו נוטה לדעתו, ומזה באין לידי מחלוקת, והמחלוקת כמשל לאש, אשר פעם האש מתלקח

ואינו

ואינו מזיק הרבה, כי נשקעת במהרה, ויש אש מזיק הרבה ולא אמרה הון, כך הוא אש המחלוקת, פעם נשקע האש, ופעם מגיע מזה השחתת העיר, ומבדילים עצמם זה מזה, ומי גורם כ"ז, מי שהעיז לבא להשיג גבול הקודם לו, ומשתדל ע"י קרוביו וכדומה למנות אותו לרב או שוחט, והנה אותו האיש אינו מחזיק במחלוקת לחוד, אלא עושה המחלוקת כדי להתחמם באש שלה, ועובר על לאו שבתורה ולא יהיה כקרח וכעדתו וגו', והכל עושה בשביל הנאת פרנסה, ומיקרי רשע דחמס, וידוע בחו"מ (סי' לד) דרשע דחמס פסול לעדות אפי' באיסור דרבנן, וא"כ הרב המשיג גבול פסול לעדות, ואיך אפשר לסמוך על הוראותיו, או על חזקת כשרות בשחיטה:

וכבר ידוע מש"כ הגאון ח"ס בחלק יו"ד דלפי מנהג מדינתנו שמקבלים רב או שוחט שוכרים אותו שיהא הוא עובד העיר ומשועבד להם, ובעבור זה קולבים לו שכר, והרי זה שכירות כמשמעו, ואסורים לחזור אם לא עפ"י ד"ת, והבא לקפח שכרו וליעשות רב או שוחט קודם שהיה ד"ת בין הרב והשו"ב עם בעלי הקהל אינו בגדר משיג גבול לחוד אשר אינו דין ומשפט הכתוב בתורה, אלא הוא גזלן ממש ומחטיא את הרבים להיות גזלנים, וא"כ הוא השוחט מומר לאיסור גזלה כיון שרגיל בכך שיושב וגוזל בכל יום הכנסת השו"ב הקודם, ומומר לדבר אחד לשיטת הרמב"ם צריך בדיקת סכין ואין סומכין עליו, ואע"ג דלא קיי"ל הכי [מדתניא בתוספתא והובא בתוס' חולין (די"ב א') נגנבה לו תרנגולת ומצאה כו', ובאמת יש מקום לומר דמזה למד הרמב"ם מדהובא ברייתא זו בגמרא בשינוי לשון התוספתא ולא תני כי אם אבדו לו, ולא הביא נגנבה, ש"מ דש"ס דילן חולק, וכיוב"ז כתב הרמב"ן בחי' ב"ב (דס"ג) לענין תנו חלק לפלוני, דמדהביא הגמ' לשון התוספתא בשינוי מדתניא בתוספתא לפנינו, ש"מ דהגמ' דילן חולק והכי קיי"ל בחו"מ סי' רנג ע"ש], מכ"מ ודאי א"א למנות שוחט לרבים אם אינו בחזקת כשרות, ומש"ה נוהגים כמה גדולי ישראל בשעה שנותנים קבלה על שחיטה מפרשים שאין מסכימים להכשירו אלא באופן שלא ישיג גבול אחר:

והנה הוסיף אותו הצעיר להגיד חדשות בענין טבחא דלא סר סכיניה קמי חכם, דלשיטת הרמב"ם ע"כ מיירי בטבח שאינו מומחה דוקא, וזה פלא היאך עלה ע"ד איזה איש לומר כן, והלא כל שאינו מומחה אסור לאכול משחיטתו אפילו מראה סכינו לחכם מאי מהני במה שיודע להעמיד הסכין ומרגיש בפגימה כ"ש, והכותב הזה טעה במה שראה בלחם משנה לחלק בין גמיר ללא גמיר, וקסבר דגמיר היינו מומחה לשחיטות, ובאמת הכוונה של גמיר שהוא יכול להורות הלכה במקום שיפול ספק, וכ"כ הרדב"ז שנדפס בספרי הרמב"ם דפוס ווארשא, וז"ל דשני מיני טבחים יש, יש מי שלומד השחיטות והבדיקות על פה כמצות אנשים מלומדה ואינו יודע דבר מלד עיונו, ואם יפול לו ספק אינו יודע לבררו וכיוצא בזה צריך להראות סכינו לחכם מדינא שמא יסמוך על עצמו פעם אחרת, ויש טבחים שיודעין הדין מעיקרו מן הגמ' והפוסקים ומדרך עיונו, וטבח כיוב"ז אין צריך להראות סכינו לחכם אלא משום כבודו של חכם, ולזה מחלו על כבודם אבל לא לכל, ואגב אלו היודעים נהגו כולם שלא להראות וטעות הוא עכ"ל הרדב"ז, והנה לא באתי בזה המקום לברר הסוגיא לפירש"י ולהרמב"ם, ורק ההכרח הביאני לבא בזה להוציא מן הלב לסמוך ע"ד אותו הצעיר שבא לעקור גבול שגבלו ראשונים, והרי אנו רואים מדעת חז"ל להזהיר על השוחטים ביותר על כבודו של חכם, יותר מכל אדם, ומטעם שכתב הה"מ בשם הראב"ד משום שצריך הרבה זהירות ועיון גדול, ועתה נהי שבטל עיקר הדין להראות הסכין עפ"י דעת פוסקים ראשונים ז"ל, מכ"מ יש להתבונן מזה דשוחט המבזה את החכם שבעיר גדול עונו יותר משארי בני אדם, ונהי שאנו מוזהרים עפ"י הממשלה יר"ה שלא לנדות אפילו למי שחייב נדוי, וחלילה לעבור על חוקי הממשלה, בכ"ז הוא צריך לדעת שהוא בר נדוי אפילו אם הוא רק מקיל בכבוד הרב, ולא מבזה אותו שנקרא בפי חז"ל בסנהדרין (דל"ט ב') אפיקורוס שאין לו חלק לעוה"ב, אכן יותר מכל אדם מישראל מוזהר השוחט שלא להקל בכבוד הרב, ויהי מוראו עליו ובזה נוכל לבטוח בו שלא ימעול במעשה השחיטה הנדלש לזהירות הרבה, וה' ברחמיו יסייענו לגדור פרצת ישראל ולא יבאו שועלים בפרצות להרחיבם, והיה זה שלום בקהלות ישראל, כנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ט

עוד מענין הנ"ל

הן הגיע עלה המליץ נומר 207 והביא שנית דברי הצעיר מתחזק להתיר מה שאסרו גאוני הדור יצ"ו. והרואה מבלי עיון בעומק הדברים, יכול לחשוב שאותו הצעיר מחזיק מעמד במלחמתה של תורה, ובדעתו הראשונה עומד כי גאוני הדור יצ"ו טעו בדבר משנה ושכחו דין הרמ"א בחו"מ (סי' קנ"ו), ולא ידעו כי מש"כ הרמ"א ביו"ד (סי' רמ"ה) לענין רבנים היינו מש"כ בחו"מ בשארי אומניות, והרמ"ה השוה דין הרבנות לאומנות דעלמא, [ועפי"ז מנא לעצמו היתר להתיר מה שאסרו גאוני הדור המובהקים בהוראה באשר טועי מדבר משנה המה, והוסיף עוד טעם עפ"י דעת הראשונים ז"ל בטעם הדין חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר משום דשויא חתיכה דאיסורא, והובא בש"ך יו"ד (סי' רמ"ב ס"ק כ"ח), וטעה אותו צעיר והבין דדוקא השואל לחכם ואסרו, ושויא השואל על עצמו חד"א שהרי הוא סומך עליו, משא"כ אם חכם אסר בלי שאלה אינו כן, וטעות גדול הוא, אלא הפי' דשויא החכם בהוראתו חד"א והראיה שהר"ן בע"ז פ"א מקשה אחר שהביא דברים אלו שהטעם משום שנעשית חד"א, מהא דאיתא שם בד"מ נפק שפורי דרבא ואסר דרב הונא ושרי, ואי כמו שהבין הצעיר לק"מ, דשם לא בא השואל תחלה לרבא, אלא אתי ארבא דנחנתא לסיכרא למכור, ויצא הוראה מרבא לאסור אלא טעות גדול הוא], ולא כמו שהבינו גדולי הדור יצ"ו, וגם הש"ך והגר"א ז"ל טעו בפי' דברי הרמ"א, והרואה שהצעיר מתחזק על עמדו, מסתמא יש ממש בדבריו, ע"כ רואה אני חובה לשוב שנית ולהודיע שכבר אותו הצעיר נסוג אחור ממעמדו הראשון ויודע עתה שלא היה אלא מגיס לבו בהוראה, ודברי הרמ"א ביו"ד דמיירי בקבלוהו להראשון, אינו הדין שבחו"מ דמיירי בלא קבלוהו, ומש"ה שרי כשבא השני לדור בתוך העיר אלא שבא עתה להתיר להשיג גבול הראשון ע"פ היתר שהביא מהרי"ו בשם א"ז שהבאתי במאמרי הקודם, ואשר לזה כוון באמת רבינו הגר"א ז"ל בהבנת דברי הרמ"א, והצעיר חפץ בהתגלות לבו במשמעות לשון הא"ז נגד הבנת הרמ"א בדברי הא"ז כאשר יבואר עוד לפנינו:

אחר שכן היה הדעת נותן שהצעיר יחוש לדבר שהוציא לעז ודברי בוז על רבותינו הש"ך והגר"א ז"ל ולהבדיל לחיים גאוני הדור אשר קטנם עבה ממתניו, ולקרות אותם טועי בדבר משנה, ולא נעלם ממנו מה שראוי היה לגזור עליו לולא דינא דמלכותא, אבל אם בעל נפש הוא עליו לבקש תחלה מחילה ברבים באותו מקום הוא „המליץ" ולומר נעניתי לכם עלמות רבותינו הש"ך והגר"א ז"ל חטאתי לאלהי ישראל ולכם רבותי גאוני הדור יצ"ו שקראתי אתכם טועי בדבר משנה, ולא עיינתי בשו"ת מהרי"ו שהביא הרמ"א. הן אמת שלא דבר נקל הוא להודות על הטעות, ועל כן איתא בויק"ר פי"ג על המקרא וישמע משה וייטב בעיניו, שמשה הוציא כרוז לכל המחנה ואמר אני טעיתי את ההלכה ואהרן אחי בא ולימד לי, ולא בחנם עשה כן משה רבינו אלא שבא ללמד שלא נבהית להודות על הטעות, שהרי משה רבינו ג"כ טעה, וכך נהגו כמה אמוראים ולומר דברים שאמרתי לפניכם טעות הן בידי, ואני רגיל לפרש הא דאיתא בגיטין (דמ"ג) ובכ"מ בפי' הכתוב והמכשלה הזאת תחת ידך, אין אדם עומד על ד"ת אלא א"כ נכשל בהן, שלפי אותו הפי' אינו מובן מליצת הכתוב כי יתפוש איש באחיו בית אביו שמלה לכה קצין תהיה לנו והמכשלה הזאת תחת ידך, והרי אומר לו שבחו בפניו שהוא ראוי להנהיג משרה על הצבור, ואיך אפשר שיגיד שבחו זה שהוא נכשל בד"ת וטועה בה כדרכה של תורה שנכשלים בה, אלא כך הפי' אם אתה נכשל בתורה, הרי המכשלה הזאת תחת ידך לחזור בך, ואין בושת ההודיה רבה עליך שתהיה מוכרח להאחז בה ולעמוד על דעתך, ואם היה כך לא היית ראוי להוראה

באשר

באשר יעמוד ע"ד גם כשיראה שטעה ומשמעות ידך הוא כחך, שכח דעתך גדול לחזור מן הטעות ולומר טעיתי, ומשום כך אתה ראוי להוראה, ואחר שהדבר הלז אינו דבר נקל, היה אפשר לדון בצדק אותו הצעיר, אשר בין הוא מורה בין שאינו מורה, זה ברור שלא הגיע להוראה, וע"כ לא מצא לב לומר טעיתי ולבקש סליחה וכפרה:

אבל באמת זה הנסיון אינו אלא למי שיודעים בו שהוא הורה כך, משא"כ אותו הצעיר שלא נודע מי הוא, פניו לא יחורו אם יודה והלא כדאי היה לפניו לבקש כפרה על עונו שהתריס נגד רבותינו ז"ל ולהבדיל לחיים גאוני הדור יצ"ו, אין זה אלא שנתקיים באותו הצעיר מאמרם ז"ל ביומא (דפ"ז) כל המחטיא את הרבים כמעט אין מספיקין בידו לעשות תשובה שלא יהא הוא בג"ע ותלמידיו בגיהנם שנאמר אדם עשוק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו, ואין מחטיא את הרבים ועשוק בדם נפש רב יותר ממנו שמתיר לקפח פרנסת רבנים ולהחטיאם במחלוקת כאשר יבא עוד:

עתה נבוא להיתר שהמציא הצעיר עפ"י לשון א"ז שהביא מהרי"ו אם הוא ת"ח וצריכים לתורתו כו' ע"ז כתב הצעיר בזה"ל שאין הפי' כמו שכתב דוקא אם הת"ח השני גדול מן הראשון בחכמה בהרבצת תורה רק אז מותר לו לירד לאומנות חברו בכל אופן כי הכל צריכים לתורתו אבל בזמן ששני הת"ח שוים אז לא הותר להת"ח השני להנהיג ברבנות במקום הראשון רק כשלא קבלו בני העיר את הראשון כו'. ולפי פירושו זה התפלא על הרמ"א וכתב והנה אחר שהרמ"א מיירי בקבלו הקהל את הראשון הרי לכ"ע לא מהני במה שדר השני שם כמבואר בתשובת מהרי"ו שהוא המיקל ביותר עכ"ל. אולם כ"ז אינו נכון כלל, כי מעולם לא חילק מהרי"ו בין אם הת"ח השני גדול מן הראשון או שוה אליו כו', אך באמת כונת הא"ז באמרו אם ת"ח הוא ובני אדם צריכים לתורתו, אינו לבאר שיעור חכמת השני [וטה"ד כאן בהמלין] באופן שיהיה דבור ובני אדם צריכים לתורתו מגביל מדת ת"ח, ור"ל אם ת"ח גדול הוא כ"כ שב"א צריכים לתורתו, והיינו להוציא את ת"ח סתם שאין ידוע אם ב"א צריכים לתורתו כ"כ, ואם היה הכונה כך היה צריך להיות אם ת"ח הוא שצריכים לתורתו שי"ן תחת וא"ו וכו' עכ"ל אותו הצעיר, והנה הרואה במאמרי הקודם, יראה שמעולם לא נפלאתי על הרמ"א רק הראיתי שמאחר שהרמ"א מיירי בקבלוהו להראשון, ע"כ אינו כמו שחשב הצעיר שטעמו של הרמ"א ביו"ד הוא משום שבא להשוות דין הרבנים לאומנות דעלמא דמותר בבא לדור שם, וזה אינו שהרי גם באומנות לא התיר הרמ"א בבא לדור שם אלא בלא קבלו את הראשון, וגם לא נזכר בדבריו אם השני גדול מהראשון או לא, רק הבאתי לשון הרמ"א כמו שהוא, רב היושב בעיר ולומד תורה ברבים, יכול חכם אחר לבא וללמוד ג"כ לרבים כו' ופי' הגר"א שהוא מטעם שכתב הא"ז משום שבא ללמוד תורה ברבים ויש בזה משום קנאת סופרים תרבה חכמה, והיינו דין דמקרי דרדקי דאיתא בגמרא, וע"ז כתבתי דרבנים בזמנינו שאינם לומדים תורה לרבים, ורק מורי הוראה ואין בזה משום קנאת סופרים תרבה חכמה, שוים לשארי אומניות דלא שרי להשיג גבול אלא כשבא לדור בעיר וגם בלא קבלו להראשון, והכי מפורש עוד בהגהת רמ"א בחו"מ שם בזה"ל ואין חילוק בכ"ז בין ת"ח לאחר דאין חילוק אלא ברוכלין כמו שיתבאר בסמוך ויש אומרים דאם בני העיר צריכים לתורתו אינן יכולין למחות בידו אע"ג שיש ת"ח אחד בעיר דקנאת סופרים תרבה חכמה עכ"ל, והוא בשם הגהת אשר"י היינו הא"ז, הרי תראה כמה עיקש אותו הצעיר כונת הא"ז בשאט נפש ובזדון לפרש כונת הא"ז או שהוא ת"ח סתם, או שהוא לומד תורה ברבים וצריכים לתורתו, שחוק עשה לנו הצעיר הזה, וכי מי שרבים צריכים לתורתו אינו ת"ח, וא"כ למאי כתב הא"ז ובני אדם צריכים לתורתו, אחר שאפילו ת"ח סתם מותר, אלא הפי' כמ"ש הרמ"א ביו"ד ובחו"מ דדוקא אם צריכים רבים לתורתו מותר משום קנאת סופרים תרבה חכמה, משא"כ ת"ח שאינו לומד תורה ברבים, אע"ג שגם הראשון אינו לומד תורה ברבים, מכ"מ אינם אלא כשארי אומניות כלשון רמ"א בחו"מ הנ"ל:

הן אמת דדעת הר"י ברונא בסי' רנ"ג אחר שהביא דעת מהרי"ו ותה"ד הוסיף מדעת עצמו דלגבי ת"ח ליכא כלל דין השגת גבול, והביא ראיה מהא דאיתא בב"ב (דכ"ב) לענין חנות שבעיר דאם ת"ח הוא אפילו לאקבועי נמי כי הא דרבא שרי להו לרב יאשיה ולרב עובדיה לאקבועי דלא כהלכתא מ"ט כיון דרבנן נינהו אתי לטרודי מגירסייהו, ואע"ג דקאמר בגמרא שהוא דלא כהלכתא יישב מהר"י ברונא לפי דרכו, אבל דעת רבינו הרמ"א מפורש דלא כמהר"י ברונא ורק ברוכלין יש כ"מ בין ת"ח לאחר, פי' דברוכלין דשרי לכל אדם לחזור בעיירות אלא לאקבועי אסור, בזה דוקא מותר לת"ח שהוא רוכל אפילו לאקבועי, אבל בכל דבר דאסור להשיג גבול אפילו אם השני ת"ח אסור. והנה הוסיף הצעיר בנו' 208 וכתב כי על הרב הראשון עברתי בשתיקה וכהודאה דמיא שהוא מרבין תורה ברבים, ועל הרב השני מתח ג"ד הקשה ואמר הא ידוע שאין הרב השני שבזה"ז לומד תורה ברבים. אולם אנכי לא אבין מאיזה טעם דן את הרב השני לכ"ח אחרי אשר עלם המעשה שנכנס לגבול הראשון אינו מרע חזקת כשרות שלו כי כבר הותרה הרצועה מפי רבותינו נוחי נפש כנ"ל אם כל הרבנים זולתו מרביצים תורה ברבים בוודאי גם הוא ברצותו להדמות ליתר חבריו כו' עכ"ל, כ"ז לא מחכמה ודעת כתב, ומה לנו לחקור ברב הראשון אם הוא לומד תורה ברבים או לא, ממ"כ אם הרב השני לומד תורה ברבים שרי משום קנאת סופרים תרבה חכמה אפילו הראשון ג"כ לומד תורה ברבים וכמבואר ברמ"א יו"ד הנ"ל, ואם השני אינו מרבה חכמה ה"ז כשארי אומניות ואפילו הראשון ג"כ אינו לומד תורה ברבים אסור להשיג גבולו, ומעולם לא הותרה הרצועה ח"ו, ובודאי מרע השני חזקת כשרות שלו והרי הוא רשע דחמס, ופסול לעדות, והוסיף עוד וכתב ונראה לי שאף אם נאמר שהרבנים בזמנינו אין מרביצים תורה כ"כ כמו רבותינו הקדמונים כו' אולם תחת זה יש להם מקום אחר להתגדר בו, ולא המדרש עיקר אלא המעשה להורות לעם או"ה להוכיח אותם במילי דשמיא, ולפקח בכלל על צרכי הצבור וחסרונותיהם, הדברים האלה יכולים הם שיעמדו במקום הרבצת תורה ברבים, וגם בכגון זה יש משום קנאת סופרים כו', יפה כתב דיש בזה משום קנאה אבל לא קנאת סופרים, ולא מרבה חכמה, כמו בלימוד התורה, דאם יש בעיר אחת שני מרביצי תורה, אין תורתו של זה מנגד ומקפח תורתו ש"א משא"כ הנהגת הצבור, במקום שיש שני רבנים היא ראשית תחלת השני שמרבה מחלוקת, ומה שזה רוצה לעשות בצרכי הקהלה בא השני והלך שלו ומקפחו:

והנה כל מה שדברנו עד כה הוא באיסור השגת גבול וגזל היחיד שקדמו, ובזה לבד חקרו מהרי"ו ותה"ד ומהר"י ברונא, ולא היה בעובדא דידהו מחלוקת בעיר, רק מיאן הראשון שמקפח פרנסתו, ובאשר באמת איסור השגת גבול אינו אלא מדברי קבלה כדאיתא במכות (דכ"ד) לא עשה לרעהו רעה שלא ירד לאומנות חבירו מש"ה התירו במקום הרבצת תורה בישראל, ואפילו שכרו הקהל את הראשון, שיש בזה גזל גמור כמ"ש במכתבי הקודם בשם הגאון ח"ס ז"ל מכ"מ אינו גזל ממש כעין ויגזול את החנית מיד המצרי, אלא הוא עושק ועושה עול וחמס. אבל הרבה גרוע מזה העון במה שהשני בא לעיר עפ"י מחלוקת, ועל ידו מתחזק הריב ושינוי דעות וגורם רעה רבה, הן מצד התורה הן מצד ד"א, מצד התורה שהוא לאו מפורש בתורה ולא יהא כקרח וכעדתו, וראיתי שהצעיר מטה עקלקלותם גם בזה וכתב אם סיבת הדבר שהרב הראשון השתמש ברבנות שלא כהוגן אזי אף מצוה רבתא עשה ושכרו הרבה מאת הגבורה, ובכלל דברים אלו מסורים רק ליודע מחשבות עכ"ד הצעיר, ואני אמלא אחריו שהיודע מחשבות ית' יודע את הרב השני עושה מחלוקת לשם מצוה שהרב הראשון אינו עושה כהוגן, או עושה לטובת עצמו, וא"כ נוגע הוא ופסול הוא לדון עפ"י דעת איזה צד של בע"ב שהרב אינו עושה כהוגן, עד שיתברר הדבר עפ"י ב"ד כשר שהרב אינו עושה כהוגן, ואז ג"כ שומר נפשו ירחק מאותו מקום סכנה לנפש במה שעלול הדבר שעפ"י שיעשה מחלוקת על הרב הראשון יהי גורם עוד רעה רבה יותר משהיה הרעה ע"פ הרב הראשון. ואני רגיל לבאר הא דאיתא בב"ב (דע"ח ב') מ"ד על כן יאמרו המושלים באו חשבון, המושלים אלו המושלים ביצרם, באו חשבון בואו ונחשב חשבונו של עולם

הכה

הפסד מלוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה, ואם נפרש דמיירי במלות ועבירות בין אדם לשמים, אינו מובן כלל אחר שמושלים בילרם, מהו לריך לחשבון, הלא גם בלי חשבון עונשים ראוי למשול בילרו ולעשות כדבר ה', ותו מה זה חשבון הנאת עבירה נגד עונש הרוחני של עוה"ב, אלא לא דברו חז"ל כאן בענינים שבין אדם לשמים שהרי ע"ז לא נלרכו להביא המוסר ממה שכתוב בתורה במלחמת סיחון עם מלך מואב הראשון, והרי עונשי התורה ידועים במקומם, אלא מיירי בעניני הליכות עולם, ויש עושה מחלוקת או רודף את האדם לשם מלוה, אע"ג שיודע שהוא עבירה לעשות מחלוקת או לרדוף אדם מישראל, מכ"מ מחשב שהוא עבירה לשמה היינו לשם מלוה ויקבל שכרה, וכדאיתא בנזיר (דכ"ג) גדולה עבירה לשמה וכו', וע"ז יש שני תנאים תנאי הראשון שלא יהנה מאותה עבירה כלל, וכדאיתא שם גבי יעל שנשתבחה במה שעשתה עבירה לשמה ומקשה והא קא מתהני מעבירה וכו', אלמא דאע"ג שהיתה רשאה לעשות עבירה משום פקו"נ דישראל, מכ"מ אם היתה נהנה מעבירה זו, לא נשתבחה כלל, דאסור ליהנות מעבירה לשמה. תנאי השני שיש לחשוב אם כדאי עבירה זו דמחלוקת או רדיפה לגבי מלוה זו שמחשב שיעלה ע"י מזה, וזהו דברי חז"ל המושלים בילרם, היינו שאין להם שום הנאה במה שעושה עבירה זו לשמה, ואח"כ באו חשבונו ש"ע הפסד מלוה שיגיע עי"ז נגד שכרה שיקבל מזה המלוה, ויכול להיות שההפסד שיגיע עי"ז רבה על שכרה, ושכר עבירה לשמה שמכוין נגד הפסדה שיגיע אח"כ, וזה המוסר למדו מהא שהגיע ממלחמת סיחון עם מלך מואב הראשון, ודייק הכתוב הראשון שהיה עד כה הנהגת מואב שלא ע"י מלך, ועלה בדעת רוב המדינה לעשות להם מלך, והיה איזה לד שלא רלו בזה וכסבורים שטובת המדינה שיהיו כמו שהיה עד כה, מה עשו הביאו את סיחון ללחום את המלך, וכסבורים שאם ינלח סיחון הלא יהרוג את המלך, ויעשו בזה טובה להמדינה לפי דעתם, אבל לא באו חשבונו של עולם, ומה ילא מזה, שנלחם במלך מואב הראשון ויקח את כל ארלו מידו, הרי הרעו להמדינה הרבה ע"י מחלוקתם ומעשיהם בלי חשבון. והנני מפרש עוד מה שאמר דוד המלך בתהלים קל"ט הלא משנאיך ה' אשנא, ובתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים וגו' חקרני אל ודע לבבי בחנני ודע שרעפי, וראה אם דרך עולב בי ונחני בדרך עולם, היינו נוח לפני למות ולילך בדרך עולם כפי' הראשונים ז"ל. והנה משמעות משנאיך המה האפיקורסין והמדיחין והמסורות כדתניא באדר"ן (פט"ז), ואמר דוד שהוא שונאם ורודפם, ובקש מה' שיחקור ולדעת לבבו אם אינו נהנה מזה שרודפם, בחנני ודע שרעפי אם חשבוני יפה שאני עושה מלוה בזה יותר מהעבירה שמתקוטט ועושה מחלוקת, וראה אם דרך עולב בי, שבאמת הנני נהנה מעבירה זו או אין חשבוני יפה, אזי טוב לפני שתנחני בדרך עולם שהרי לא אוכל לעשות תשובה ע"ז אחר שאני חושב שהלדק עמדי, ובאמת אפילו אני שוגג ישא עונש כדין אדם העושה רעה לחבירו, שאחד שוגג ואחד מזיד חייב, וגם העושה רעה לחבירו לא מהני תשובה כידוע:

והנני להוסיף דבר, במה שכתוב אזהרה ולא יהיה כקרח וכעדתו ולפי הענין הידוע שקרח ועדתו היינו הר"ן איש בעלי המחתות שנשרפו היו בדעה אחת, וא"כ הכי מיבעי ולא יהיה כקרח ועדתו, אלא באמת לא היה קרח והר"ן איש בדעה אחת, וכמו דתן ואבירם לא היו עמהם בדעה אחת שבקשו הר"ן איש להקטיר קטרת לפני ה' ולא יכלו להגיע למשכן ה' לבא לידי כך עד שיעשו מחלוקת על משה ואהרן, והיה כ"ז מלד חסידות ואהבת ה' שהיה עזה כמות, ומסרו נפשם ע"ז, ומש"ה כתיב את מחתות החטאים האלה בנפשותם, פי' שמסרו נפשם ע"ז, ובשביל שכוונו במחלקותם לשם מלוה, מש"ה אע"ג שנענשו ונשרפו מכ"מ חלק להם הקב"ה כבוד והרים את מחתותם לעשות לפוי למזבח, וגם עדת ישראל נלטערו הרבה במותם ומש"ה התלוננו על משה ועל אהרן לאמר אתם המתם את עם ה', משא"כ דתן ואבירם לא בקשו להקטיר כלל, ולא כוונו למלוה כלל, ורק משנאה שהיה להם על משה שקרא אותם במלרים רשעים, עשו מחלוקת בשעה שמלאו ידיהם, על כן לא נשרפו אלא נבלעו כרוח הבהמה היורדת למטה לארץ, ועדת ישראל שמחו במיתתם כמבואר בס' דברים י"א שהכתוב מונה הטובות שעשה הקב"ה לישראל ממלרים עד ערבות מואב, וחושב גם טובה זו אשר עשה לדתן ולאבירם בני אליאב שבלעתם הארץ, ונפטרו מרשעים מחרחרי ריב ומדון, ואין להם טובה יותר מזה. והנה קרח שהיה גדול הדור כסבורים העם שתחשב ג"כ לשם מלוה להקטיר קטרת ומש"ה נטל מחתה, אבל באמת תאות הכבוד הוליאתו מן העולם כידוע מפירש"י עפ"י אגדת חז"ל, ולא עשה מחלוקת לשם מלוה אלא להנאתו, ע"ז הזהיר הכתוב ולא יהיה כקרח, לעשות מחלוקת לטובת עלמו, וכעדתו אפילו לשם מלוה, מכ"מ אין לנו משוקץ ומתועב מענין מחלוקת זהו מלד התורה, וכן מלד ד"א גרוע הרבה זה הענין ממה שמקפח ומסיג גבול הרב הראשון שהרי אפילו בגנבה פשוטה, אמר החכם ברוה"ק (משלי ו') לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב ונמלא משלם שבעתים וגו' הרי דאע"ג שהוא משלם הרבה מכ"מ אין לבזותו אם עשה למלא נפשו כי ירעב, ומכש"כ עון השגת גבול שאינו בגדר גנבה אין לבזותו כי אכף עליו פיהו וחסרון פרנסת ביתו, אבל אם ילית אדם אש בעיר לעשות דליקה כדי שיהא לו ידים או לגנוב ולחטוף למלא נפשו כי ירעב, הלא אין דבר בזוי מזה, שבשביל עלמו יאבד עיר ומלואה, והמחטיא את הרבים גרוע מההורגו כדתניא בספרי פרשת תלא רש"א מלרים טבעו את ישראל במים, אדום קדמו את ישראל בחרב ולא אסרם הכתוב אלא שלשה דורות, עמונים ומואבים מפני שנטלו עלה להחטיא את ישראל אסרם הכתוב איסור עולם ללמדך שהמחטיא לאדם קשה מההורגו, שההורגו אין מוליאו אלא מעוה"ז ומחטיאו מוליאו מעוה"ז ומעוה"ב, אף אנו נאמר שהשורף את העיר ח"ו אינו מאבד אותם אלא לשנה או שנתים עד שישובו למעמדם, והעושה מחלוקת בעיר אין דבר עבירה שעומד בפני אש הגלות אשר תוקד עד שאול תחתית, כמה מלשינות יולא מזה, כמה אלופים הוא מפריד, כמה בזיון חכמים יולא מזה, אשר מאבדים את עוה"ב כדאיתא בסנהדרין (דל"ט ב'):

והנה ראיתי את דברי הלעיר גם בזה משעשע את נפשו לומר שאין למדין הלכה מן האגדה, והרי כמה מארז"ל יש שאין באים אלא לאיים, אבל לא כוון להאמת גם בזה שהרי דעת הר"ן והובא בש"ך יו"ד (סי' קנ"ח ס"ב) דהמבזה ת"ח מורידין ולא מעלין הרי למד מאגדה זו לדינא, ואע"ג שאין דעת הרמב"ם והשו"ע הכי וגם אני בעניי הוכחתי מאדר"ן פט"ז דאסור אפילו לשנוא לע"ה ורק לאלו האנשים אשר יומרוך למזמה מותר לשנוא, מכש"כ שאין מורידין ח"ו אותם מכ"מ למדנו מזה שאגדה זו היא כמשמעה לענין עונשי עוה"ב, והכי מוכח מגוף הסוגיא דסנהדרין דפליגי בזה אמוראי ושקיל וטרי בגמ' למר ולמר, אלמא דאינו רק משום לאיים, אלא כמשמעו שהוא הוא נקרא במשנה אפיקורוס שאין לו חלק לעוה"ב, והדעת נותן ע"ז שהרי חכמי התורה המה משמרי הדת, ואם יהיה כבודם מבוזה מי יגדור פרלות ישראל, ומש"ה אי' במגילה (ד"ג ב') דכבוד תורה דיחיד עדיף מת"ת דיחיד:

היוצא מכל זה דמי שהוא בעל נפש ודעת ישרה, נוח לפניו לפשוט נבלתא בשוקא וכדומה לפרנס את ביתו, ולא יקפוץ ליורה רותחת מאש הגלות של שני לדדים, ועוד מעט אדבר לענין שוחטים, מה שהביא הלעיר בשמי שהשוחט היורד לאומניות השוחטים בעיר הרי הוא גזלן ושחיטתו פסולה, הרואה במאמרי הראשון יראה שלא כתבתי אלא שלדעת הרמב"ם דמומר לד"א בודקין לו סכין ואין סומכין עליו, אכן אכן לא קיי"ל כהרמב"ם בזה, ורק שאינו הגון לעשות שוחט כזה לרבים, זהו דעתי, אבל כבר הורו כמה גאוני בתראי ז"ל בשו"ת ולהבדיל לחיים גאוני הדור יל"ו דשחיטתו פסולה, והלעיר הביא בשם מהרל"ח בתשובותיו (סי' כ"ח) דשחיטתו כשרה, לא אבוש לומר כי לא ידעתי מנו מהרל"ח, ואם הוא כדאי להכריע דעת הרבה גאונים ז"ל. והוסיף הלעיר להתעקש ולומר דלשיטת הרמב"ם א"ל להראות סכין לחכם אלא טבח שאינו מומחה היינו שאינו מרגיש בפגימה, ואינו מומחה לבדוק סכין, דבריו אלה בדותא כמו אינו מומחה בדיני שחיטה, דמי שאינו מרגיש בפגימה מה מהני במה דסר סכיניה, והרי לריך בדיקה גם אחר שחיטה, וכי יעמוד החכם עליו על כל שחיטה, ומש"כ בשם הראשונים ז"ל דעכשיו אינו נוהג זה הדין, הרי גם אני כתבתי כזה, אלא שהראיתי לדעת מזה שחז"ל הבינו שחובה על השוחט שיהיה

עליו אימת הרב, ומשו"ה מחוייב בכבוד החכם יותר מכל אדם, אכן בזה צדקו דבריו של הצעיר, שאם השו"ב השני רוצה להראות סכינו לחכם ולנהוג בו כבוד הראוי, והחכם אינו רוצה לקבלו, אין על השו"ב חטא ואשם בזה, וגם לא באתי בכל אריכות דברי להשיב על דברי הצעיר במה שאינו נוגע לענין כמו שכתבתי במאמר הקודם כי אין מקום לד"ת בבעלי העתים, רק במה שההכרח מביא להוציא הענין מבורר למעשה, והנני חותם בברכה הראשונה, ה' ברחמיו יסייענו לגדור פרצת ישראל ולא יבאו שועלים בפרצות להרחיבם, ויהיה זה שלום בקהלות ישראל כנפש העמום בעבודה:

הבא עה"ח היום עש"ק לסדר ויהי אור שנת **תרח"ם** פ"ק **וולאזין**.

היוצא מכ"ז ברור הדין עפ"י פסקי רבינו הרמ"א, שמשום ת"ח לשאר אומניות כמבואר בחו"מ (סי' קנ"ו), וא"כ אם לא קבלו בעיר אותו אומן להיות אומן שלהם או אותו ת"ח להיות להם למורה, ומזה מגיע פרנסתו ע"י סידור קידושין וגיטין וכדומה כמו שהיו נהוג לפנים, אזי אם בא אומן או ת"ח לדור בעיר אזי נחשב כהראשון ולא שייך בזה חזקה והשגת גבול, אבל אם קבלו אותו אומן או ת"ח, אין שום היתר להשיג גבול הקודמו, זולת מיקרי דרדקי או מלמד תורה לרבים אפילו קבלו איזה מלמד או איזה ת"ח שיהא מלמד תורה ברבים רשאי השני ג"כ להיות שם מלמד או ללמוד תורה ברבים, אע"ג שעי"ז יקופח פרנסת הראשון והוא משום שיהא קנאת סופרים תרבה חכמה (כ"ז מבואר גם בחו"מ שם גם ביו"ד) אבל אם שכרו הקהל לרב שיהא אצלם מנהיג משרה עבור שכירות, ה"ז דומה לשכרו מלמד לזמן, שאין רשאי למלמד אחר ליקח התלמידים מן המלמד עד בא זמן חדש, וברב ששכרוהו על כל ימי חייו, אסור לאחר לגרום להצבור לבטל השכירות, אם לא שהצבור יש להם טענות על הרב, ויהיה להם ד"ת ויצא הרב חייב בדינו ה"ז בטל השכירות:

כ"ז באין בזה מחלוקת ולדדים, אבל כשיש מחלוקת, צריך ליזהר הרבה אפילו באופן שהרב אינו נוהג כשורה עפ"י ב"ד, ומצוה להעבירו, מ"מ יש לחוש שהמחלוקת יגרום רעה רבה יותר משהיו עפ"י הרב הראשון, ומי שהוא בעל נפש ישרה נוח לפשוט וכו' ולפרנס ביתו ובניו, משיכנס ליורה רותחת של אש המחלוקת, ומקום שהגיהנם פתוחה לפניו בכל רגע מאיזה מכשול שיגיע לעיר אפילו הוא אינו חייב בדבר, אך באשר על ידו הגיע קלקול הרבים, הוא נענש על ידם, וכמו שנענש אהרן הכהן על אשר ע"י נעשה הקלקול של העגל, אע"ג שהוא לא כוון ח"ו לע"ג וכמו שאמר בפי' חג לה' מחר וגם עשה לטובת ישראל עד שאחר העונש שהגיעו קבל שכר ע"ז שמסר נפשו על ישראל כמבואר במ"ר פ' לו מ"מ נענש על שנתגלגל חובת הרבים ע"י, ומדה טובה מרובה להמזכה את הרבים:

בפס"ד של המו"ץ דהלוכאוו וקאנטאפ, וגם במכתב הרב המ"ץ דקאנטאפ להה"ג מוהר"י אבדק"ק חארקאוו, הבינותי כי התעיבו עלילה על השו"ב לומר עליו שהוא אמר על הרבה דיכים כשר ועפ"י הדין היה טריפה לכן עפ"י הדין מעבירין אותו ואסור הוא להיות שו"ב ושחיטתו פסולה, ואלו היה כן באמת לא היה כותב המ"ץ דקאנטאפ להה"ג דחארקאוו, שהעיקר שפסלו אותו הוא רק מחמת שהעידו עליו סוחר א' ור' יוסף ברוק שדיבר נבלה, ומשום זה אעפ"י שעפ"י הדין הם פסולים לעדות עכ"ז ראויים להצטרף לאחר שמצאנו אותו שהוא אינו יודע ה"ש לגמרי, כ"ז אינו אלא פלא, אחרי שאינו יודע ה' שחיטה למה להו לצרף דברי פסולי עדות, הלא פסול הוא מן הדין, כמבואר בגמ' ושו"ע, וגם כתב עוד הרב דקאנטאפ ומע"כ שכותב כי יודע שהם רק מצד שנאה בדו ויודע שמעולם אינו דובר נבלה וגם הוא י"ש יעשה כתורתו, ואלו היה אינו יודע ה"ש מה מהני ידיעה זו שהוא י"ש, מבואר הדבר שהמו"ץ דקאנטאפ סברי' לגוזזי', והראה לדעתי כי לא כמו שכתב שמצאו אותו שא"י ה"ש כן הוא, רק סמך על העדים, וכסבור לנקות עצמו במש"כ ואולי הם דברי כזבים אין אנו נביאים והקולר תלוי בצוארם, ובאמת הקולר תלוי בצוארו, אחר שעיקר סמיכתו על העדים, היה להם לדעת שהמה כשרים להעיד, ושיגידו בפניו כדין עדות ממון, ומכש"כ לקפח פרנסתו וטפלי דתלי ביה, ומה נמלצו מכתבי הה"ג דקאבולאק וראמען, דמחו ליה מחא עוכלי וכשרון חכמה וי"ש הולך בשפתותיהם, וגם בחנו וראו שהשו"ב יודע להשיב, וגם מע"כ כ"י דעתו יפה להעמידו על הבחינה, ואחר שרואה ויודע בו שיודע ה"ש הוא כשר בלי פקפוק:

והנה אינני תמה על המו"ץ הפוסלים אותו מחמת ששמעו מאנשים על השו"ב שהוא דובר נבלה, אם מצד דאורייתא דמרתתי בהו, או איזה פניה אחרת, ה' יודע אם לעקל או לעקלקלות, והוא ית"ש שופט צדק, אך אני תמה על הרב הג' החכם מוהר"י אראלאזארואו כ"י ששמעתי עליו שהוא גדול בתורה ובחכמה וביראת ה' טהורה מדוע לא מלא ידים להכשיר את השו"ב, אחר שראה מכתבי המו"ץ דקאנטאפ, וגם מכתבי הרבנים הג' דקאבולאק וראמען כ"י וגם הוא חכם ויודע ומכיר את השו"ב דיודע ה"ש, וגם יודע בו שאינו בכלל פה דובר נבלה, ומדוע לא מלא לב להכשירו, והנראה שדברי מכתב השני של המו"ץ דקאנטאפ שהביא את של' הריטב"א חולין דשמעינן מיניה שאם ראה חכם להחמיר בדינו של שו"ב הרשות בידו עכ"ל, ושני הצדדים סמכו אז על הרב דהלוכאוו ועליו, מש"ה חש הה"ג הנ"ל דאולי אין בידינו להכשירו בשום אופן אחר שהצדדים סמכו עליהם והם פסלוהו אם עפ"י דין או שלא עפ"י דין אחרי שהרשות בידם, וה"ז בכלל אתם אפילו מוטעים אפילו מזידים:

אבל באמת לא כתב הריטב"א הכי אלא בטבח שפוסלים אותו משום דלא סר סכיני' קמי חכם דהוי משום אפקירותא, ומש"ה שמתי' רב"פ, ובזה האופן הולכין בתר ראות עין של החכם, וכמש"כ הרמב"ן בדיני נדוי בקונטרס משפט החרם, משא"כ בנ"ד שמתחלה לא באו אנשי הקהלה לסמוך על המו"ץ דהלוכאוו וקאנטאפ אלא אם הוא כשר עפ"י ד"ת או לא, תדע שהרי לא הזכירו בפסק דין שפוסלים אותו משום אפקירותא שהוא דובר נבלה, אלא שהעידו שא"י ה"ש, והיינו משום שידעו אלו פירשו דפסול משום שהוא אינו י"ש, לא קבלו שני הצדדים מהם, שדבר זה ניתן לדעת הבריות הרבה, ומי לנו גדול ממשה רבינו, ואמר לענין יראת ה' וידועים לשבטיכם, היינו אם הגון הוא לכך, מש"ה אמרו שא"י ה"ש, שזה דבר שאין לבעלי בתים שום ידיעה, וא"כ אין בכחם לפוסלו שלא עפ"י דין, ומכש"כ דגם לפי דעתם אין זה הוראה אלא טעות שסברו המו"ץ שהעדים שהעידו עליו אע"ג שהם פסולים מ"מ ראוי לסמוך על דבריהם, אבל אלו ידעו שהה"ג דחארקאוו ושארי אנשים יודעים שהוא אדם כשר, גם המה לא היו סומכים על פסולי עדות הללו, ונמצא שאין זו הוראה אלא טעות, ואין לחוש כלל לזה הפס"ד והשו"ב ר' יוסף בכשרותו:

סימן יא

כבוד הרב וכו' אבד"ק **זופראן**.

אשר ראה מנהג השו"ב שוחט עופות ומטיפים טפה ראשונה ושניה על אפר וכל הקלוח דם ממלה בעביט של שופכין, ומתחלה עלה בלבו איסור שוחט לתוך הכלי, ואח"כ הוסיף לחקור במצות כסוי שלא נעשה כדין, והנה ע"ד איסור שוחט לתוך הכלי, עיני מעכ"ה כ"י ראו יפה מה שיש להקל, ואני אוסיף דבזה"ז שאין עובדין ע"ג בדם אין לנו חשדא זו, וכיב"ז נהגו להשהות בבית צורת אדם שלם הנמכרים בחנות אע"ג דבזמן התלמוד היה אסור להשהות משום חשדא דעבודה, וכבר השיג הגר"א ז"ל ביו"ד (סי' קמ"א סקי"ח) על הגהת רמ"א שם, וע"ש עוד ס"ק כ"א ומש"כ בס"ד בחיבורי העמק שאלה (סי' כ"ז אות ג'), וה"כ היה לכאורה דשאין לכתחלה לשחוט בכלי כמו לענין בדיעבד מבואר בהגהת רמ"א (סס"י י"ב) דאין אוסרין מזה הטעם וכמש"כ האחרונים דקאי גם לענין כלי, והא דלכתחלה מכ"מ אסור לא נתבאר הטעם, ועי' בש"ך (סי' כ"ח סק"י) דמפורש דעפ"י דין שרי לשחוט בכלי בזה"ז אלא שאנו נזהרים, ולי נראה דמלבד חשדא אסור מדכתיב ובחקותיהם לא תלכו כדאיתא בגמ' (דמ"א ב') זה הטעם על איסור שחיטה בגומא, ולא בעינן טעמא דחשדא אלא לאסור בדיעבד שמא שחט לע"ז, מעתה כמו דשרי לנקר חלירו להיות שוחט חוץ לגומא ויהא הדם שותת כו', ה"נ בזה"ז ודאי שרי לשחוט חוץ לכלי ואח"כ

ואח"כ למלות הדם בכלי שאין כן חוקת העו"ג, מכש"כ במה שראה נועכ"ה כ"י שהן ממלין לכלי של נופכין פשיטא דשרי:

איברא במה שחקר במלות כסוי, גם אנכי ברואתי מנהג השוחט בעיוה"כ בשחיטת כפרות בביתי אינו מטיף אלא איזה טפות ומשליך את העוף, היה קשה בעיני, אמנם כבר כתב בד"מ בשם שחיטת הראשונים דדי בטיפה אחת, אלא דגאוני בתראי מחו לה אמוחא מתרי טעמי, היינו הגאון בעל משכנות יעקב ובעל ברכת ראש על מס' נזיר בסוף הספר, האריכו לומר דאף ע"ג דקיי"ל כר"י דמו אפילו מקלת דמו, מכ"מ מלוה לכתחלה לכסות כל הדם, וראיה מדאיתא במס' ביצה (ד"ח ב') גבי נתערבו דם בהמה חיה ועוף ל"ש אלא שאינו יכול לכסות בדקירה אחת כו' מבואר הא דם חיה ועוף לחוד שרי אפילו כמה דקירות והכי איתא באו"ח (סי' תל"ח סי"ד) בהגהת רמ"א, ואמאי הא במקלת דם יצא ידי כסוי, אלא מלוה לכסות כל הדם, ואני אומר דאף על גב שאין מלוה לכסות אלא מקלת דם, מ"מ אם רוצה לכסות כל הדם הכל בכלל מלוה, וכמו בחגיגה שקרב ביו"ט וגו"כ אסור, מכ"מ יכול להקריב עשר חגיגות ביו"ט כמבואר בחגיגה (ד"ח ב') אמר רבין אר"י הפריש עשר בהמות לחגיגתו כו' והתוס' שם הביא לשון הירושלמי אר"ש בן אבא אר"י לעולם הוא מוסיף והולך ודוחה יו"ט עד שיאמר אין עוד בדעתו, ומזה הטעם נהגו הגאונים לתקוע בר"ה מאה קולות אע"ג דשבות הוא לתקוע יותר מן הצורך כמש"כ הרא"ש בר"ה פ"ד (סי' א'), אלא כ"ז שבדעתנו לתקוע הוי מלוה ומיקרי הכל דאורייתא, וכלל זה עיקר גדול והארכנו בו בהע"ש (סי' כ"ג אות ג') בס"ד, ודוקא במקום איסור מה"ת דעשה דוחה ל"ת, אינו מותר אלא כפי ההכרח לצאת י"ח ולא יותר, אבל במקום איסור דרבנן, כל שבכלל מלוה ה"ז דוחה איסור דרבנן, וה"נ אף ע"ג שיולאין י"ח כסוי בטיפה א' מכ"מ כ"ז שמכסין יותר ה"ז בכלל מלות כסוי, עוד הביאו ראיה מהא דאיתא בחולין (דפ"ה ב') ר"ח נפיל ליה יאניבא בכיתנא, אתא לקמיה דרבי א"ל שקול עופא ושחוט על בוביתא דמיא דמורח דמא ושביק ליה, ופריך היכי עביד הכי והתניא השוחט וצריך לדם חייב לכסות כו', בשלמא מגוף הברייתא אין להקשות, ליכסי טיפה א', דודאי י"ל דהאי תנא כחכמים ס"ל דם כולו בעינן, ואדרבה בזה מבואר יותר הא דאיתא (בדף פח) רבנן סברי דמו כל דמו, וכבר נתקשו הראשונים מנ"ל להגמ' דאיכא מאן דס"ל הכי ופליגי על ר"י ע"ש בתוס', ולדברינו ניחא דפשיטא דאיכא תנא דס"ל הכי מהאי ברייתא, וכיב"ז איתא בפסחים (דף קטו), והשתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן כו' והרי לרב אשי לא פליגי רבנן דהאי ברייתא על הלל, וס"ל ג"כ דבכריכה יצא י"ח, אלא נ"ל כפירוש רשב"ם ד"ה מתקיף לה כו' ומיהו חולקין עליו חביריו כר"י ומהכא לא שמעינן [ובמק"א מבואר אללי מאין להש"ס דיש חולקין על הלל ואסרי בכריכה ואכ"מ], וה"נ קים להו לחז"ל דאיכא תנא דס"ל דמו כל דמו, והיינו ברייתא דא:

אלא הא קשיא מאי מקשה אדרבי והיכי עביד הכי, הא קיי"ל כר"י ורבי עביד כהלכה, ומזה יש להוכיח לכאורה דלכו"ע מלוה לכתחלה לכסות כל הדם, ונראה דאפילו נימא הכי ג"כ קשה אמאי אמר ליה רבי שחוט או טרוף, נימא ליה שיב דמא דעופא על בוביתא דמיא, וכי בלא דם שחיטה ליכא דם בעוף, הלא איכא דם הלב וכדומה, אלא ודאי דוקא דמא דמורח טובא בעינן, והיינו בשעת שחיטה ואז ריח חזק יולא, וא"כ לק"מ שהרי נלרך לטיפה הראשונה דמרח טפי, ושפיר מקשי האיך שרי, ואע"ג שעדיין י"ל דיקיים מלות כסוי בדם הבא אחרי כן, מ"מ הא נתחייב טיפה הראשונה במלוה, וא"א לדחות על הדם הבא אח"כ, אם לא בדם הניתז ושעל הסכין שנעשה ממילא, וגם צריך לגרור ממקומו כדי שיהיה עפר מלמטה, או לשיטת הרא"ה והכל בו בשם הראב"ן יהיה הכיסוי בלא עפר למטה, מש"ה אי איכא דם אחר פטור מלכסות, אבל לכתחלה ודאי בעינן מתחלה לקיים מלות כיסוי בטיפה הראשונה ושפיר מקשי אהא דרבי היכי עביד הכי, אבל שיהא מלוה לכסות כל הדם לכו"ע לא שמענו, עוד ערערו ע"ז הדין עפ"י הגהת רמ"א (בסי' כ"ח סעיף ט"ו) דבעינן שיכסה מקלת דם הנפש, ובזה החזיק הגאון תבואת שור, אבל כבר דחה בעל ברכת ראש ע"ש, והנני להוסיף דלפי מה שבארתי בהע"ש (סי' ס"ח אות י"א) א"א לקיים זה הדין, דלדעת הרמב"ם (פ"י מה' מ"א) רק בהקזה אינו חייב אלא על דם קילוח שהנפש יולא בו, משא"כ שחיטה שמתחלה הוא שנפש הבהמה תלא חייב מתחלה והכל מקרי דם שהנפש יולא בו, אפילו על דם השותת לפני הקילוח, ולשיטת רש"י הוכחנו שם דבשחיטה מקלת מיד והוא דם הנפש, ורק בהקזה יש חמש דמים יעו"ש וא"כ מיד הוא דה"נ ולא טיפה המשחרת, דזה אינו אלא בהקזה, וכבר כתבו האחרונים דפירש"י לא כוון לזה דבעינן לר"י מקלת דם הנפש, והביאו פירש"י שעל האלפסי, איך שהוא מש"כ בד"מ בשם שחיטת הראשונים דסגי בכיסוי טיפה אחת לכתחלה הוא נכון וקיים. המקום ית"ש יעמידנו על קרן האמת והוא התכלית והחותמת:

סימן יב

ב"ה ב' ד' מנ"א תרמ"ז וולאזין.

לכבוד הרב וכו' מו"ה אברהם נ"י אבד"ק קאנשטאנטינאווע.

מכתב מע"כ נ"י הגיע, מה שנתקשה במש"כ הפמ"ג בשפתי דעת דהא דאין מסל"ת נאמן בספק נפל לדעת התוס' וש"פ שהוא ספק דרבנן משום דאתחזק מיקרי דעד עתה היתה מעוברת ואמרינן השתא הוא דילדה, והקשה מע"ל הרי כאן הוא רובא ולד מעליא היינו כלו חדשיו, קושיא אלימתא היא, וכבר אזלי בה נימושי ע' בס' יד אברהם על יו"ד הנדפס בווילנא, וגם מש"כ הוא ז"ל ליישב משום דסמוך מיעוט דנופלים לחזקה שאינה זבוחה, אינו נכון שהרי התוס' ביבמות (דף קיט א') ובכ"מ דלא אסרו בבהמה שנשחטה לפני ח"י אלא משום גזירה אטו אדם או אטו קולה, ומש"כ מע"כ (דף כז) שהוא חי ואפשר לברר מודו התוס' שהוא ספק דאורייתא וחייבין לברר כמו גבי ריאה, כ"ז ליתא, ובדיקת הריאה אינו אלא מדרבנן כדאיתא בביצה (דף כה), וכ"ה בירושלמי ביצה (פ"ג ה"ד) ראית טריפה מדבריהם, ופי' בדיקת הריאה ע' מש"כ בהעמק שאלה (סי' קל"ז אות א'), הן אמת דסברא דאפשר לברורי חייב לברורי הוא מה"ת לדעת הרמב"ם דספק השקול שרי מה"ת, ובזה במקום דאפשר לברר אסור ומקרא הוא להבדיל בין הטמא ובין הטהור ותניא בתו"כ בין סימני טריפה שאינו כשרה כו', אבל לשיטת התוס' והרשב"א דספק מה"ת אסור מה"ת, ורק ברוב כשרות הולכין אחר הרוב א"ל לברורי מה"ת, וגם אי איתא דאפשר לחלק משום דאיכא לברורי, מנ"ל לרשב"ג ללמוד מפדה"ב ומקרבנות דחוששין לאחר שמת דילמא התם משום דאפשר להמתין ולברר, אלא הא ליתא, ובאמת בשו"ע יו"ד לא נתברר דכותי מסל"ת וליכא משום להשבית מקחו אינו נאמן ואדרבא דייק השו"ע אין סומכין על הכותי בגדיים קטנים הנקחים ממנו, משמע הא אין נקחים ממנו נאמן, אלא שהש"ך הביא בשם שו"ת הרשב"א משום שאין כותי נאמן במסל"ת אלא בעדות אשה וכו', והיינו משום דאפשר לומר דרשב"ג מה"ת קאמר ולא כהתוס', וכבר הראיתי בהעמק שאלה (סי' קס"ז אות מ"ז) דהכי שיטת בה"ג והרי"ף ורש"י נדה (דף מח ב'), וכאן אוסיף דהכי מבואר בפי' ר"ח במסכת שבת, וזהו דעת הרמ"ה שהביא הטור אה"ע (סימן קס"ד) במת הולד בתוך ל"י וייבם אין מוליאין מידו, ודעת הרמב"ם שכתב בה' מ"א (פ"ד ה"ד) שאין לוקין עליו, אלמא דמכ"מ ספק מה"ת הוא ובדעת הרמב"ם יש לפלפל עוד ע"ש, ולא דבאמת אינו רוב, דזה ודאי אי אפשר לומר כן, אלא דרשב"ג למד מפדה"ב באדם ומקרבנות בבהמה, דכאן חששה התורה למיעוט, וסברא זו הובא בשו"ת תשב"ץ ח"ג (סי' רכ"ז) דאע"ג דרוב נשים ולד מעליא ילדן מכ"מ הוליא הכתוב מכללו בפירוש ופדויו מבן חודש תפדה, וכ"ה בבהמה למדנו מהא דהחמירה תורה בקרבן שכאן חוששין לספק נפלים, ואע"ג דמכ"מ ודאי יש בזה גזה"כ ג"כ שהרי אפי' ודאי כלו חדשיו דינא הכי, מכ"מ שפיר יש ללמוד מכאן טעמא דקרא ברוב ולדות, וכיב"ז למדו חז"ל מדכתיב וכלי חרש ישבר שאין כל"ח יולא מידי דופיו, אע"ג דהתם אפילו בישול בלא בלוע אסור ועשון שבירה, אלא מכ"מ למדין טעם הדבר, ועיין תוס' זבחים

זבחים (דף לו) ד"ה אלא ותוס' מנחות (דף לד) ד"ה שומע אני, והנה רבינו הגר"א באו"ח הוכיח דהרמב"ם ס"ל שהוא מדרבנן, מדכתב לענין ירושה דבן יום א' יורש ולדברינו לק"מ דאחר שביארנו שבאמת ודאי נפלים הוא מיעוט אלא שהתורה חששה להאי מיעוט באיסור ובמלוה, אבל ממונא מאיסורא לא ילפינן, וע' מש"כ עוד בהע"ש שם דלפי דמסקינן בפר"א דמילה דמחלוקת באכלו ארי או נפל מן הגג, ולא קאמר כ"ז שהוא חי, אלא ס"ל לאביי דעיקר מחלוקת רשב"ג וחכמים אינו אלא בשכבר אינו בעולם, אבל כ"ז שהוא חי לא מספקינן כלל מה"ת, וסברא זו כתב המג"א (סימן תקכ"ו סקי"ט), והא שלא חייבה תורה לפדות לפני ל"י אפילו הוא חי, הוא משום שאם היה חייב לפדות לפני ל"י יהא חייב אפילו ימות לפני ל"י, כמו הפטא דחייב לפדות לאחר ל"י אפילו מת לאחר ל"י מש"ה חששה התורה שלא לחייב בפדה"ב עד ל' יום, והדברים ארוכים:

נחזור לענין, לסמוך על מסל"ת של עו"ג המוכר ודאי א"א, אך על שאר עו"ג תליא במחלוקת הראשונים ז"ל, אמנם ז"ל התשב"ץ חלק ד' (סי' ב') כש"כ שאמרת בזה הגדי שרבו ב"א האומדים אותו שהוא בן שמונה ימים מאותם האומדים שאינו בן שמונה, ואע"ג דהרשב"א כתב בתשובה שאין סומכין על העו"ג בגדיים קטנים הנלקחים כשאומר שהן בני ח' ימים מכלל דהוא מצריך ראיה שיש לו ח"י, י"ל דלא אמר הרשב"א דברים אלו אלא בגדיים קטנים כ"כ דלית ליה הוכחה שהוא בן שמונה אלא עפ"י העו"ג אבל בכ"ד שקלא ב"א אומדים שהוא בן ח"י אף ע"ג שקצת אומדים שעדיין אין לו ח"י לפי אומדנא דידהו, הוי ליה ס"ס ומותר עכ"ל התשב"ץ, למדנו מדבריו ז"ל שא"ל ידיעה ברורה אלא אומדנא שהוא בן ח"י מותר לכתחלה, שאין לומר דהתשב"ץ לא אמר אלא בדיעבד שכבר שחטו, דא"כ מאי מקשה מתשו' הרשב"א, והרי הרשב"א מיירי לכתחלה אין סומכין, אלא פשיטא שאין כ"מ בזה, והעלה דמה שאומדין לפי גדלו של הגדי שהוא בן ח"י שרי לשחוט, ולא כהגאון ת"ש שכתב בס"ק י"ז דאע"ג שנראה גדול הא אמרינן בזבחים (דע"ה) וכריתות מנחות דאיכא בן שנה דמתחזי כבן שתים, אבל במח"כ אין משם ראיה דזה מצוי, אלא מתרמי הכי, אבל מהיכא תיתי נימא דגם בזה חוששין למיעוטא, ואדרבא בזה שנראה כבן שמונה נתחזק הרוב שאינו נפל, ובאמת הרי בקידושין (דנ"ה) איתא דבאשתכח בן שנה לא חיישינן שהוא בן שתים וכן להיפך, והיינו משום דעפ"י רוב ניכר יפה, אלא שהתוס' בזבחים שם הקשו מהא דקידושין ויישבו דל"ד אשתכח בת שתי שנים, אלא בת ג' וארבע, ולכאורה ק' מסוגיא דלקמיה דאשתכח בן שנה, וצ"ל דכמו כן דל"ד בן שנה אלא מיד אחר ח' ימים, או י"ל דלא קשה להתוס' אלא מהא דאשתכח בן שתי שנים דאמאי לא ניחוש שמא היא חטאת ובעלים אטרחי להביא חטאת שמנה ויפה עד שבן שנה דומה לבת שתים, אבל לעיל באשתכח בן שנה אין לחוש שמא היא בת שתים והבעלים הביאו כחושה כ"כ עד שהיא כבת שנה:

איברא ברמב"ם הביא כמשמעו, שאשתכח בת שתי שנים, אלא כמש"כ דאין לחוש דבן שנה דומה לבן שתים, ורק לענין הא דאיתא בזבחים דמשתכח תערובות פסח ואשם שפיר קאמר דיש בן שנה דומה לשתים אבל ודאי אינו אלא מיעוטא ואין לנו לחוש לזה כלל, ונראה עוד דלא בחנם נקט גם הרשב"א והש"ע הדין בגדיים קטנים ולא סתם בהמות עגלים או טלאים, אלא משום דבגדיים א"א להכיר כ"כ הגדלות, משום שהרבה מולידים תאומים והמה קטנים מאד והרבה מולידים א', והוא גדול כמו התאומים אחר ח"י, מש"ה אי אפשר לסמוך על האומדנא, משא"כ בעגלים דאין מצוי תאומים ניכר מאד לבקיאים ויכולין לסמוך על אומד הדעת וכ"כ בשו"ת הרשב"א בזה"ל עדות העו"ג אינה כלום כו' וכל מקום שאנו חוששין מפני קטנותו שאינו בן שמונה לא יצאנו מידי ספק באמירת העו"ג כו' מבואר הא אם אין מקום לחוש מפני קטנותו, היינו שניכר שהוא בן ח' יכולין לסמוך ע"ז, מזה הטעם יש מקום לסמוך על סימנים אף ע"ג שאינם מובהקים כ"כ, אבל אם אין שום אומדנא שהוא בן ח' אין להקל ולסמוך על עו"ג מסל"ת אפילו אינו הוא המוכר כמש"כ:

ומש"ב מע"כ שאם נתבטל בהיתר אין בה איסור טעם כעיקר, חלילה כל שעיקר האיסור מה"ת אע"ג שאין בו מלקות ה"ז טעם כעיקר כמו חצי שיעור:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יג

כבוד הרב וכו' האב"ד הארדאק.

ע"ד אשר העיר מעכ"ת נ"י מחדש, שאלה אשר כבר רבו בה דברים מדור דור, ואזלי כמושי בהליכות חלקי הסותר, ע"ד עגלים הנמכרים בלי ידיעה ברורה אם המה בני שמונה ימים:

ראשית דברים עלינו לחקור הדרך אשר אנו עומדים בו על ספק דאורייתא או דרבנן, ומעכ"ת נ"י התחזק בכל עוז להחליט שאין מי מהפוסקים הראשונים המפורסמים שיתנגד להתוס' דס"ל דגם לרשב"ג אינו אלא חשש דרבנן, דודאי רוב ולדות אין נפלים, והנה מבואר בטור אהע"ז (סי' קס"ד), הכונס יבמתו ונמצאת מעוברת כו' ואם ילדה ולא שהה הולד שלשים יום ה"ז ספק כו' והרמ"ה כ' כיון דספק הוא אין מוציאין אותה ממנו, ועוד שם יבמה שילדה ומת הולד בתוך ל"י כו', ואם נתיבמה כ' הרמ"ה כיון דספיקא הוא אין מוציאין אותה ממנו, הרי מבואר דספיקא דאורייתא היא, והטור לא השיג ע"ז אלא משום דס"ל דקיי"ל כרבנן לענין אם נשאת לכהן, ועוד יבואר בזה, הא מיהא דדעת הראשונים דספק דאורייתא הוא לרשב"ג, והכי ודאי דעת רש"י בנדה (דמ"ד ב') כמש"כ בהע"ש, ואשר דחה מע"כ נ"י דמשמע לרש"י דמשנתנו מיירי אפילו בבן שמונה, אינו דיחוי דא"כ אמאי קאמר בגמ' הב"ע דקים ליה שכלו חדשיו, לימא הב"ע בסתם ולדות וככו"ע, והיא הוכחת התוס' שבת (דקל"ו א') דסוגיא דשם מיירי בסתם ולדות:

וכן מה שהוכחתי שם מדעת בה"ג ורי"ף שכתב הא לא שהה ספיקא הוי לגבי אשת אח אחמירו בה רבנן כו' ראיה מוחלטת היא שאינה אלא ספיקא דאורייתא, ולא ודאי איסור מה"ת, ומה שדקדק מע"כ במה שכתב הרי"ף דהוי ספיקא לענין איסור ליבם, ולא פירש להיפך דבעי חליצה ואסורה לעלמא, והוכיח מזה דהרי"ף מיירי לענין בן שמונה ודאי ולאפוקי מדעת חכמים דס"ל דלא מהני שהוי ימים, כ"ז ליתא, שהרי באותו ענין מסיק לענין אבילות אקילו בה רבנן, וע"ז מייתי בסמוך עובדא דרב דימי בריה דר"י שכיב בגו תלתין יומין, וכ"ז בסתם ולד, ואי בודאי בן שמונה להיפך מיבעי לפרושי דאפילו מת לאחר ל"י לא מיבעי לאבולי, ובאמת אינו כן אלא בזה קיי"ל בפשיטות כרשב"ג דלאחר ל"י ודאי בן שבעה הוא ואשתי לדעת הגר"א או"ח (סי' של"א) וטור יו"ד (סי' שע"ד), ואפילו לדעת הרמב"ם דבבן שמונה אפילו שהה ל"י אין מתאבלים עליו וכ"כ בשו"ע יו"ד (סי' שע"ד ס"ח), מכ"מ בה"ג ורי"ף לא מיירי מזה אלא מסתם ולדות, ומשום דקיי"ל כרשב"ג, ולא בבן שמונה, ומשום דקיי"ל הלכה כדברי המיקל באבל וכחכמים, והא שדקדק מעכ"ת נ"י, באמת אין הפי' בדברי ה"ג ורי"ף דבאו לפרש ענין ספיקא זו, אלא באו לפרש דלרשב"ג דקיי"ל כוותיה, מכ"מ גבי אשת אח אסורה להתייבם כמו לחכמים, אע"ג דבאבילות אינו כן:

איברא בדעת הרמב"ם ז"ל הנני נבוך, דמש"כ להוכיח מסוגיא דר"ה דלפי דעת הרמב"ם דבכור בע"מ מצוה לאכול בתוך שנה מה"ת, מוכח דספק בן שמונה ג"כ מה"ת הוכחה ברורה היא, וכמש"כ הגאון כו"ב ז"ל ומה שדחה מע"כ נ"י, דאפילו איסור דרבנן דוחה מ"ע מה"ת ואסור לאכול, וכ"ה ודאי האמת שהרי אסור לאכול שמנו של גיד הנשה בפסח כדאיתא בפסחים (דפ"ג ב'), אבל אינו ענין לנ"ד, דודאי אסור לאכול בכור בתוך ח"י, מכ"מ כיון שהאיסור אינו אלא מדרבנן, ומה"ת היה מצוה לאכול היה ראוי לחשוב ח' ימים אלו למילוי השנה, וכמו באותה סוגיא דפסחים דמכ"מ אינו כאיסור ממש מה"ת דלא בעי שריפה, אלא משום שהיה ראוי לאכילה מה"ת טעון שריפה כמו כל נותר, ה"נ בנ"ד אע"ג שאין ראוי לעבור בידים על איסור דרבנן ולאכול בתוך שמונה

שמונה מ"מ באים בחשבון ימים הראוים לאכילה אם לא שאסורים מה"ת, איברא לשון הרמב"ם ריש ה' יבום שכתב ומד"ס עד שיודע שכלו חדשיו, אע"ג שכתבתי בהע"ש שהוא לשיטתו דספק מה"ת, אינו אלא איסור מדרבנן, מכ"מ הרי רבינו הגר"א לא פירש כן, וכבר נרשם אצלי בחיבורי דברי הגר"א ז"ל, ויותר מזה מוכח כהגר"א ז"ל מלשון הרמב"ם ספ"ב מה' יבום שכתב ביבמה שילדה ולד שלא כלו לו חדשיו, ומת בתוך ל"י שדינה שתחלוץ ואם נתקדשה לכהן שהוא אסור בחלוצה אינו חולץ לה שאין אוסרין ע"ז אשתו משום ספק דבריהן, משמע דאף לרשב"ג דקיי"ל כוותיה אינו אלא ספק דרבנן, שהרי לא מפרש רבינו הטעם משום דסמכינן על חכמים דרשב"ג כפשטא דגמ' וכלשון הרא"ש פרק ר"א דמילה והטור אה"ע (סי' קס"ד), אלא משום שהוא ספק דבריהם, הרי כהגר"א ז"ל, אבל מדברי מרן הב"י שם מבואר להיפך, שכ' ליישב שיטת הרמ"ה שאם ייבם אין מוציאין מידו משום שגם הוא מפרש כהרמב"ם שאין הטעם משום שסומכין על חכמים אלא משום דספיקא הוא, וכתב עוד הב"י ומיהו יש לתמוה עליו דכיון דספיקא דאורייתא הו"ל למיזל הכא והכא לחומרא וצ"ע, ובא בס' בדה"ב ויישב דמשמע ליה שזהו ספיקא דרבנן וכמש"כ הרמב"ם בסוף פ"ב, ואי כהגר"א ז"ל אין זה אלא תימא, דאם לענין נשאת לכהן הוי ספיקא דרבנן הרי לענין יבום הוי איסור דאורייתא, אלא ודאי מפרש הב"י כמש"כ דאע"ג דהוי ספק דאורייתא לענין נשאת לשוק, מכ"מ אין מוציאין מידו משום דזהו מיקרי ספק דבריהם כיון דכל ספק מה"ת אינו אסור אלא מדבריהם, מש"ה כיון שכבר נשאת אין מוציאין אותה מבעלה, וצ"ל דמפרש ספק דבריהם, ספק מה"ת שאינו אסור אלא מדבריהם, וכיב"ז פי' הר"ן לדעת הרי"ף ורמב"ם הא דאיתא בשבת (דף כג א') ספק דבריהם לא בעי ברוכי לא כפירש"י כגון דמאי כו' אלא אפילו ספק דאורייתא רק שהברכה הוא דרבנן מש"ה לא בעי ברוכי וכמ"ש הר"ן שם, והכי משמע הסוגיא שם והא יו"ט שני דספק דדבריהם הוא ובעי ברוכי, וע"כ לא מקשה מהא דאנן מברכין ביו"ט שני ואנן קים לן בקדי"ר דזה לק"מ שהרי אנן עבדי כאזהרת חז"ל הזהרו במנהג אבותיכם והוי ודאי דרבנן, וכמש"כ הר"ן סוכה (פ"ד) בסוגיא דערבה יסוד נביאים, אלא עיקר הקושיא הוא דגם בעוד לא ידעי בקדי"ר אמאי ברכו אקב"ו שהרי אינו אלא ספק. הן אמת דפרש"י מיושב אצלי שפיר אלא שאכ"מ, מ"מ הרמב"ם מפרש לפי פי' הר"ן ספק דבריהם אף על גב שהוא ספק מה"ת מ"מ החיוב והברכה הוא מדבריהם, אבל אינו מוכרח, ויותר נראה דגם הרמב"ם מפרש כאן ספק דדבריהם שהתקינו מחמת ספק דרבנן, ויו"ט שני ג"כ אינו אלא ספק דרבנן אפילו בפסח, וספה"ע יוכיח אלא הכוונה של ספק דדבריהם שהתקינו מחמת ספק דרבנן וכפירוש הסוגיא בכתובות (דף נו) בספק דדבריהם לא עשו חיזוק, וה"כ משמעות לשון הרמב"ם ספק דבריהם לדעת מרן הב"י, אע"ג שהוא ספק מה"ת מכ"מ האיסור הוא מדבריהם ובין נשאת לשוק ובין נתייבמה אין מוציאין אותה מבעלה זהו דעת מרן הב"י, וכיב"ז כ' הר"ן בשם הרשב"א קידושין (פ"ג) גבי אשה שאמרה נתקדשתי וא"י למי ובא אחד ואמר אני קדשתיה אע"ג שאינו נאמן לכנוס מ"מ אם עבר וכנסה אין מוציאין אותה מידו שמן הספק אתה בא לאוסרה עליו ולהוציאה מתחתיו כו', והובא באה"ע (סי' ל"ח), אבל אינו דומה כ"כ לנ"ד, אבל מ"מ אין הדברים ברורים אצלי, והמקום יאיר עיני לעמוד ע"ד הרמב"ם, ויותר מזה להבין דברי הרמ"ה ז"ל:

הא מיהא דעת הראשונים שלא כשיטת רבותינו התוס', אלא רשב"ג ס"ל דהוי ספק דאורייתא וכפשטא דברייתא, ולא דרשב"ג למד שאין רוב ולדות שלמים שהרי התום מכחיש ורוב נשים ולד מעליא ילדן, אלא כמש"כ בשו"ת תשב"ץ ח"ג (סי' רכ"ז) דאף ע"ג דרוב נשים ולד מעליא ילדן מכ"מ הוציא הכתוב מכללו דפירוש ופדויו מבן חודש תפדה, וכן הוא בבהמה למדנו מהא דהחמירה תורה בקרבן שכאן חוששין למיעוט נפלים, ואע"ג דמכ"מ ודאי יש בזה גזה"כ ג"כ שהרי אפילו ברור שכלו חדשיו אין פודין עד לאחר ל"י ואין כשר להקרבה עד אחר שמונה ימים, מכ"מ שפיר יש ללמוד מכאן טעמא דקרא ברוב ולדות, וכיב"ז איתא בכ"מ דמהא דכתיב בכל"ח בחטאת ישבר למדנו שאין כל"ח יוצא מידי דופיו לעולם, אע"ג שמכ"מ יש בזה גזה"כ שהרי אפילו בשול בלא בלוע טעון שבירה, אלא מכ"מ שפיר למדין מזה דזהו טעם הדבר, וע' תוס' זבחים (דל"ו) בד"ה אלא, וע"ע תוס' מנחות (דל"ז) בד"ה שומע אני, וכ"ז דלא כמ"ש הגאון ח"ס יו"ד (סי"ז) דרשב"ג למד מסברא להחמיר לחוש לספק נפל, ולא למד ממקרא אלא שזהו ודאי יצא מספק נפל, [ולפי דבריו אלו ודאי אינו אלא ספק דרבנן אפילו לרשב"ג ואזיל כל פלפולו של הגאון הנ"ל שם בד"ה והגאון פרמ"ג כו' שהקשה מאי ראיה מפדה"ב דילמא התם משום שאין הולכים אחר הרוב ופלפל בזה ויישב בזה דברי הרי"ף, והוא סתירת דבריו הקודמים במח"כ] וזה אינו לדעת כל הראשונים ז"ל, והא שהקשה א"כ מנ"ל דכשר מליל ח', לק"מ דשפיר למדין מדכשר להקדיש בליל ח' ש"מ שיצא מספק נפל, דכמו שאסור להקריב נפל ה"כ אסור להקדיש, כמו בע"מ דיש אזהרה מפורשת על הקדש כדאיתא בתמורה (ד"ו ב'), ולשיטת התוס' בכורות (דף לד א') דמסוכנת שאין לו רפואה הוי כמו בע"מ וא"כ נפל הוי כמו בע"מ [הן אמת שבעניי לא נראין הדברים כמ"ש בהע"ש (סי' ו' אות ה') בכ"ז ודאי אסור להקדיש נפל, והרי מש"ה אסור להקדיש כל שבעה] ומש"ה לא הביא רשב"ג ההוכחה מבכור דכתיב שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי דהתם קאי לענין הא דתנן ר"פ עד כמה שאם הכהן אמר תן לי שאקריבנו מותר, ומלד הסברא אינו מותר אלא סמוך להקרבה דהיינו בליל שמיני ולא כל שבעה, והיינו דכתיב שבעת ימים יהיה עם אמו, ולא יתנו לכהן ובלילה רשאי ליתנו לכהן, וביום השמיני יהא להקרבה לה', אבל מזה אין הוכחה להתיר ליל ז' לאכילה ויצא מספק נפל, מש"ה הביא רשב"ג המקרא דפ' אמור, דרשאין להקדיש בליל שמיני, ש"מ דבלילה יצא מספק נפל:

מעתה עלינו להבין ולהשכיל בשו"ת תשב"ץ שכ' בחלק רביעי שאלה ב' והובא בפ"ת ובהגהת הגרע"א דיש מקום להקל ע"פ ס"ס, ספק שהוא שמונה ימים, אפילו לא שהה ספק כלו חדשיו, בזה ודאי אין מקום לס"ס, ולא מיבעיא אי נימא דבהמה בודאי בן שמונה לא מהני שהוי ח' ימים כדעת הת"ס (סימן יג) מסוגיא דנדה (דף כד) דאיבעיא להו אי בבהמה אמרינן דיולדת לשבעה, א"כ בודאי לא שייך ס"ס זו וכמש"כ הגאון רע"א דשני הספיקות אינו אלא אי כלו חדשיו, אפילו אי לא נימא כהגאון ת"ש אלא גם בבהמה מהני שהוי ח' ימים לבן שמונה וכדמשמע מתוס' שבת (דף קלו) בד"ה מימהל, שכתב וכן משמע לקמן דא' ת"ש עגל כו', ואת"ל דלא איירי רשב"ג אלא בבן שמונה כו', הרי דעלה ע"ד דגם בבהמה אפשר לפרש בודאי בן שמונה, מ"מ אין זה ס"ס, דאחר שאין השהוי אלא בחינה שהוא אינו נפל, וא"כ בין כלו חדשיו בין לא כלו חדשיו ומותר משום דשהה סוף סוף אינו אלא ספק א' אי נפל הוא או לא, ומה לי אם הבחינה שאינו נפל משום דכלו חדשיו, או משום דשהה ח' ימים, וה"ז כמ"ש הב"ש אה"ע (סי' קנ"ה ס"ק כ"ב) בהא שכתב הרשב"א דספק אם הגיעה לי"ב שנה אזלינן לחומרא, וק' הא הוי ס"ס שמא לא הגיעה לשנים, ואפילו אם הגיעה שמא לא היו לה ש"ש, וכ' הב"ש דזה אינו ס"ס שהרי הכל הוא ספק א' אם היא גדולה או קטנה, וה"כ הכל ספק א' אם הוא נפל או לא, ומצאתי כדברים האלה בהגהת אמרי ברוך על יו"ד, וא"כ דברי התשב"ץ תמוהין, ומכש"כ עובדא דהתשב"ץ היה בגדי, ובדקה פשיטא בנדה (דף כד) דכל דלא הוי בת חמשה הוי נפל, וא"כ אין לנו אלא ספק א' אי הוי בת חמשה או לא, ואם שהה ח' ימים ה"ז הוכחה דהוי בת חמשה והיינו כלו חדשיו וכקו' הגרע"א ז"ל:

ואפילו לשיטת התוס' דגם רשב"ג אינו חושש אלא מדרבנן, והעלה מעכ"ת כ"י למש"כ התוס' חולין (די"ב) דעיקר הגזירה והחשש בבהמה הוא משום אדם, ובאדם הוי ודאי ס"ס, משום דבאדם אם ספק לנו אם חי ל"י או לא מותר משום ס"ס שמא שהה ל"י, ואפילו לא שהה שמא כלו חדשיו, וא"כ אין לנו להחמיר בבהמה יותר מאדם, ולדברינו אין מקום לדברים אלו כלל ופשיטא דגם באדם אין להתיר לאשה לינשא אלא בברור שחי הולד למ"ד יום, ולא שייך להתיר מטעם ס"ס, שהרי הכל ספק א' הוא אם הוא נפל או לא, וראיתי שרמזו מע"כ כ"י על מש"כ בשו"ע

(סי' קנ"ו ס"ה) ואם אין עדים מעידים שחיה ל"י וגם אין עדות ברורה כו', מבואר דלא היה כאן עדות שחי ל"י, ומכ"מ ספק דלא אסרינן לה, אבל הרואה בשו"ת הרא"ש שהובא בב"י יבין טעמא דמילתא דכיון שנשאת היא בחזקת שחי ל"י, שהרי לא היו מניחים לה להנשא, אלא שאח"כ יצא קול שלא חי ל"י מש"ה אין מוציאין אותה מחזקתה, אבל ודאי אם באתה לשאול ואין ידוע מחיות הולד פשיטא שהכל בכלל ספק נפל:

ונראה להסביר פסק התשב"ץ להתיר נשחט ס' שהה ח' ימים, עפ"י שימת לב לפסק א"ח בשם קצת גאונים דאפילו נשחט בתוך שמונה מותר לאכול, וכבר הוי בזה טובא הגאון ת"ש, והנה מש"כ דר"פ ור"ה בדר"י לחומרא עבדי ודאי יש מקום לפרש הכי וכדיוק לשון הגמ' לא אכלי מינה משמע דלא אסרי לאחרים, אבל הא ודאי ק' הרי בפירוש איפסק הלכה כרשב"ג שחוששין לנפל, ומש"כ הגאון דלא איפסק אלא לכתחלה אבל לא בדיעבד ודאי ק' להבין מאין נימא הכי, ואי מהא דיבמות (דף לו) שהתיר רבא בנשאת לכהן, משום דסמכינן על חכמים ודאי אין ראיה מהואלת אשה מבעלה לשאר בדיעבד, תדע שהרי הרמב"ם כ' הטעם בהא דרבא משום דהוי ספק דבריהם ואין מוציאין אשה מבעלה מחמת ספק, ובשארי איסורין ודאי אין הדין כן, ומכש"כ לדעת הרמ"ה שכ' דאפילו בס' דאורייתא אין מוציאין אשה מבעלה, הרי שאין שום דמיון הוצאת אשה מבעלה לשארי איסורין שהוא להחמיר, וא"כ מה"ת דהא דהלכה כרשב"ג אינו אלא לכתחלה ולא בדיעבד:

אבן כבר העליתי בעז"ה בהע"ם דשיטת הגאונים דלפי המסקנא לא חיישינן לנפל אלא אחר שכבר מת הולד באיזה אופן שיהיה אפילו אכלו ארי או נפל מן הגג, אבל כ"ז שהוא חי אין מקום לחוש כלל, ומש"ה מהלינן בשבת אפילו בלי ממנפ"ש דרא"ש, וסברא זו כ' המג"א (סי' תקכ"ו סקי"ט), וא"כ יש מקום לומר דאע"ג דאכלו ארי או נפל מן הגג חיישינן לנפל מכ"מ בנשחט כדרך העולם דינו כחי, וכמו שהבאנו שם הוכחה מהא דראה לפור מנקר בתאנה חוששין לנשיכת נחש ג"כ, אע"ג דפי תאנה אין חוששין משום נקור שהרי אין בזה ריעותא דפי תאנה אורחא הוא, משא"כ לפור המנקר בתאנה הוא סבה יוצא מדרך התאנה, ה"נ בנ"ד במת אפילו נהרג בתוך ל"י חיישינן לנפל, משא"כ בנשחט כדרכו אפילו עגלים דרכן ועומדין לשחיטה כמאמר רבי להאי עגלא זיל לכך נוצרת כדאיתא בב"מ (דפ"ה), מש"ה אין לחוש לנפל כמו בולד אדם חי למולו בשבת ואפילו בלי סברא דממ"נ, זהו דעת הגאונים ז"ל, מכ"מ לכתחלה ודאי אסור להכנס לבית הספק, אחרי שלמדין שאין הולכין בזה אחר הרוב לגמרי. כ"ז באר‍נו דעת המתירין לגמרי, אבל הלכה פסוקה שאסור לאכול משום ספק נפל, וצ"ל דאחר דאסור לשחוט בתוך שמונה א"כ אינה עומדת לכך, מעתה אם עבר ושחט שוב הוי כנפל מן הגג או אכלו ארי דחוששין עפ"י ד"ת לספק נפל, מעתה זה אינו אלא בנשחט בברור תוך שמונה אבל אם הוא ספק, שפיר כתב התשב"ץ שהוא ס"ס, ספק נשחט אחר שמונה, וא"כ לא יצא מדרכו ואין לנו לכנוס בחקירה כלל שמא הוא נפל, דהוי כמו שהוא חי, אפי' נשחט בתוך ח' ימים וא"כ הוי ספק נפל כמו נפל מן הגג מכ"מ הוי ספק כלו חדשיו, זהו אשר ראיתי לבאר דעת התשב"ץ, אבל זה ההיתר אינו אלא אם כבר נשחט משא"כ לכתחלה לקנות ע"מ לשחוט ודאי אסור ליכנס לספק כמו שאין מבטלין איסור לכתחלה, כדאיתא ריש מס' ביצה לענין דבר שיל"מ דספק וביטול שוין משום אדאכלי' באיסורא ניכלי' בהיתרא. ה"נ לענין לכתחלה ספק המתיר אסור לעשות כמו שאסור לבטלו גם זאת אפילו בדיעבד לא קיימו האחרונים ז"ל פסק התשב"ץ, והיינו משום שיטת התוס' וש"ר אינו כמש"כ לדעת הגאונים דכ"ז שהוא חי אין חוששין לנפל, אבל סוגיא דפוסקים אינו כן, וא"כ אינו ס"ס כלל כמ"ש:

איברא עוד כ' התשב"ץ שם בזה"ל כש"כ שאמרת בזה הגדי שרבו ב"א האומדים אותו שהוא בן שמונה ימים מאותם האומדים שאינו בן שמונה, ואע"ג דהרשב"א כתב בתשובה שאין סומכים על העו"ג בגדיים קטנים הנלקחים כשאומר שהן בני ח' ימים מכלל דהוא מצריך ראיה שיש לו ח' ימים, י"ל דלא אמר הרשב"א דברים אלו אלא בגדיים קטנים כ"כ דלית ליה הוכחה שהוא בן שמונה ימים אלא עפ"י העו"ג, אבל בנ"ד שקצת ב"א אומדים שהוא בן ח' ימים לפי אומדנא דידהו, אף על גב שקצת אומרים דעדיין אין לו ח' ימים לפי אומדנא דידהו הוי ליה ס"ס ומותר עכ"ל, למדנו מזה שא"ל ידיעה ברורה אלא אומדנא שהוא בן ח' ימים מותר לכתחלה, דאין לומר דלא הותר מזה הטעם אלא כשכבר נשחטה, דא"כ מאי מקשה משו"ת הרשב"א התם מיירי לכתחלה אין סומכין, אלא פשיטא דאין נ"מ בזה בין לכתחלה לדיעבד, והעלה דמה שאומדין ב"א שהוא ח' ימים ודאי שרי ולא כהתב"ש שכתב בס"ק י"ד דאע"ג שנראה גדול הא אמרינן ריש מנחות ובזבחים (דע"ה ב') דאיכא בן שנה דמחזי כבן שתים, דאין מזה ראיה לאסור, דאע"ג דאיכא הכי, מכ"מ אינו אלא מיעוטא. ומהיכא תיתי נימא דגם בזה האופן חוששין למיעוטא, והרי בזה נתחזק הרוב שאינו נפל, ובאמת מה שהביא התב"ש הא דמנחות דאיכא בן שנה כו' מוכח בקידושין (דנ"ה ב') דבאשתכח בן שנה לא חיישינן דילמא הוא בן שתים וכן להיפך, והיינו משום דעפ"י רוב ניכר יפה, אלא שהתוס' בזבחים (דע"ה) הקשו מסוגיא דקידושין ויישבו דל"ד אשתכח בת שתי שנים, אלא בת ג' וארבע, ולכאורה קשה מסוגיא דלקמיה דאשתכח בן שנה, וצ"ל כמו כן דל"ד בן שנה אלא מיד אחר שמונה ימים, או י"ל דלא קשה להו להתוס' אלא מהא דאשתכח בת שתי שנים, שמא היא חטאת ובעלים אטרחו והביאו יפה, עד שבן שנה דומה לבן שתים, אבל לעיל באשתכח בן שנה אין לחוש שמא היא בת שתים והבעלים הביאו כחושה כ"כ עד שהיא כבן שנה, איברא ברמב"ם הביא כמשמעו שאשתכח בת שתי שנים, והיינו כמש"כ שאין לחוש למיעוטא דבן שנה דומה לבן שתים, ורק בזבחים משני דמסכתא תערובות פסח ואשם משום דיש בן שנה דומה לשתים אבל ודאי אינו אלא מיעוטא ואין לחוש לזה כלל, וכן אי איכא סימנים שאינם מלויים בנפלים או בתוך שמונה ימים, אע"ג שאינם סימנים מובהקים מ"מ נתחזק בזה הרוב, וכ"כ הגאון ח"ס סי' ע"ז:

ונראה עוד דלא בתנם נקט הרשב"א והשו"ע הדין בגדיים קטנים משום שבהם א"א להכיר כ"כ בגדלות, מחמת שהרבה מולידים שנים כאחת והמה קטנים והרבה מולידים א' והוא גדול כמו התאומים אחר שמונה ימים, מש"ה א"א לסמוך על הנראה שהוא בן שמונה, אבל בעגלים ניכר מאד להבקיאים, ויכולין לסמוך על אומד שלהם שהן בני שמונה ימים, ולא עוד אלא בשו"ת הרשב"א כ' בזה"ל עדות העו"ג אינו כלום וכו' וכל מקום שאנו חוששין לו מפני קטנותו שאינו בן שמונה, לא יצאנו מידי ספק באמירת עו"ג כו' מבואר הא אם אין מקום לחוש מפני קטנות היינו שניכר שהוא בן שמונה ימים, יכולין לסמוך ע"ז, והלא בדברים החמורים מזה תנן בגיטין (פ"ב) שהכתב מוכיח על הדבר, אלא דשם צריך איזה עדות אע"ג שהוא גרוע כמו עדות חמש נשים שאין להם נאמנות אלא שסומכין על כתב המוכיח, ואבוהון דכולהו פ' סוטה דאפילו לאסור אשה על בעלה, אע"ג דנפ"ל דבר דבר מממון דדוקא עפ"י עדים מכ"מ ע"י קנוי וסתירה שרגלים לדבר נאסרה ע"ב ע"י ע"א, מכש"כ דברים שע"א נאמן עפ"י ד"ת, פשיטא שאם יש רגלים לדבר ואומדנא דמוכח שכן הוא מהני כמו עד, וכ"כ בפ"ת בשם בית אפרים, אבל בלי שום אומד הדעת חלילה להקל, ולא כמו ששמע בשמי, ואדרבה הנני מזהיר להשו"ב ע"ז, וכמה פעמים משהין העגל איזה ימים להוציא מידי ספק, ואם מכ"מ אירע שלא כדין, ה' הטוב יכפר בעד, וכבר בארנו דעת הגאונים שהובא בב"י שמתירין בחולין לגמרי, וע"כ אם אירע שנשחט שלא כדין אין להחמיר בכלים אם לא כדי לגדור, והכל לפי ראות עין המורה, וה' יאיר עינינו בהוראה ברורה, ולא יצא מת"י הוראה שלא כשורה, שוב אין דבר:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

מכתבו

סימן יד

ב"ה א' ח"י שבט תרמ"ו.

לכבוד הרב וכו' ביעליסאוועט:

מכתבו הגיעני, ואשר שאל באווזא שנשחט רוב סימנין, ונחתך הרגל, ואח"כ נשחט אותו המיעוט של הסימנין, דקיי"ל דטריפה, מהו דין הרגל, ועלה ע"ד מע"כ נ"י להורות דהרגל כשרה, כהא דאיתא בחולין (דל"ב) שחט את הקנה ונקפה הריאה כשרה משום דכמנחא בדיקולא דמיא, וכמ"כ הכא דמנחא בדיקולא, והנה אף אם היה עומק ההוראה להכשיר הרגל, ג"כ א"א לומר כך דאווזא כולה טריפה והרגל כשרה וכדאיתא בחולין (דף עו ב') מתקיף לה ר"כ לשמואל יאמרו אבר שהחיות תלוי בו מוטל לאשפה ושיא מותרת, מכש"כ הכא דכל האווזא נבלה ומוטלת לאשפה והרגל כשרה:

איברא בגוף ההוראה, אינו כמו שעלה בדעתו, בשלמא גבי טריפות אמרינן דכיון דהריאה כמנחא בדיקולא שוב אין טריפות פוסל בה וממילא כשר כל הבהמה, וה"ה אם נשחט רוב סימנים וניקב המוח וכדומה, אע"ג שגומר השחיטה, מכ"מ שוב אין טריפות פוסל בה דכבר אזיל חיותא דבהמה בשחיטת רוב הסימנים, אבל באיסור שחל בשחיטה האיך אפשר לחלק הרגל מכל העוף וכמו דשהוי במעוט בתרא קיי"ל דטריפה, אע"ג דאם לא נשחט כלל כשר משום שכבר נגמר השחיטה, מכ"מ כיון שמצוה לשחוט כל הסימנין ומיקרי המיעוט דישנן במצות שחיטה כדאיתא שם (ד"כ ב'), א"כ כ"ז שעוסק בשחיטה לא מיקרי נגמר השחיטה, ומש"ה פסול בשהיה, וכיב"ז הביאו התוס' חגיגה (ד"ח ב') בשם הירושלמי דהפריש הרבה בהמות לחגיגה, לעולם הוא מוסיף והולך ודוחה יו"ט עד שיאמר אין עוד בדעתו להוסיף, הרי דכ"ז שעוסק באותה מצוה, אע"ג שהיה אפשר לסלק עצמו ממנה, מכ"מ אם אינו מסלק עצמו ממנה יש לה דין גוף המצוה שהיא מוכרחת לעשות, והוא כלל גדול בתורה בכל המצות כמש"כ בחיבורי העמק שאלה (סי' כ"ג אות ד') בס"ד, וה"נ כיון שעוסק בשחיטה פוסל בה שהיה, ולא מיקרי שנגמר השחיטה, וא"כ גם הרגל לא נשחט, ולא עוד אלא אפילו נחתך הרגל בעוד לא היה שיעור שהיה, ג"כ הרגל טריפה שהרי דומה לנחתך הרגל לפני גמר שחיטה, אך בנחתך הרגל ומעורה בכ"ש בגוף האווזא, בזה יש סברא לומר דאין שחיטה עושה נפול והוי כמו שנשחטה גם היא יחד עם כל העוף, אכן גם זה אינו ברור ויש לפלפל בזה הרבה, אבל אינו נוגע לענין שהרי בנ"ד נחתך הרגל לגמרי, מש"ה אפילו אי לא היה שיעור שהיה ג"כ הרגל טריפה שלא נגמר שחיטה כולה:

ואשר שאל מע"כ נ"י עוד אם מותר ליטע אילנות סמוך לבית הכנסת, וכתב מע"כ נ"י שראוי לעשות זכר לביהמ"ק דכתיב לא תטע לך וגו' אין לנו לבדות מלבנו איסורין שלא נמצא בתלמוד ואם היה בזה זכר לבהמ"ק, היה אסור לבנות ביהכ"נ של עצים ולעשות ספסלאות של עצים דכ"ז הוא בכלל לא תטע לך וגו' כמבואר במס' תמיד (ספ"א), אלא אין בזה מצוה לעשות זכר לביהכ"נ בזה הענין, אלא שראיתי בחי' רע"ק ז"ל על או"ח (סי' קג) שהביא בשם הר' דוד ערלמה לאסור וצ"ע, ומש"כ מע"כ נ"י לאסור משום בלבול הדעת וטיול, אין זה הוראה אלא מוסר; ואין כל המקומות שוין ואין כל הענינים שוין, המקום ית"ש יאיר עינינו, ויעמידנו על קרן אמתה של תורה. דברי העמוס בעבודה רבה ורובץ תחת משא הישיבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן טו

ב"ה א' לסדר וה' אתנו תרל"ה.

לכבוד הרב וכו' מו"ה זו"ו ברודנא.

הגיעני מכתבו וכו' ואשר העיר בענין ספק טריפה אי פוטר

מכסוי, וכן באיסור דרבנן, כבר אזלי בה נמושי, ועיין בחיבורי העמ"ש (סי' נ"א אות ה') בענין ספק, וקושיית מע"כ נ"י על דעת הפמ"ג באיסור דרבנן כבר הקשה הגרע"א ז"ל בחי' יו"ד, וקשה לומר שנעלם זה מהפמ"ג הוכחה מסוגיא מפורשת במקומו שלא כדבריו ז"ל, וצ"ל דאע"ג דגם איסור דרבנן לא מיקרי אשר יאכל, מכ"מ לכתחלה ודאי יותר טוב לעשות איסור דאורייתא לאפוקי ממ"ע דכה"ד מש"ה הורה לטרוף ולא לנחור, והא שהוכיח הגמ' בדכ"ז מדתנן הנוחר פטור מלכסות, דעוף חייב בשחיטה מה"ת, היינו מדתנן דטריפה מחלוקת ר"מ ורבנן, ונוחר כ"ע מודו דפטור:

אכן בעיקר הענין אי מיקרי איסור דרבנן, שאינו בכלל אשר יאכל יש להביא ראיה מחולין (דף קכט א') דקרי לאבר ובשר המדולדלין שאינו מכל האוכל אשר יאכל, והרי שיטת התוס' לעיל (דע"ד) בד"ה אין שמדאורייתא שרי באכילה, עוד ראיה ממנחות (די"א ב') דלהך לישנא דא' ר"א טמאין נפדין טהורין אין נפדין שפיר דלא מיקרי בזה מכל האכל אשר יאכל, והרי לשיטת התוס' זבחים (דכ"ט ב') אינו אלא מדרבנן משום קנס והוכיחו מזו הסוגיא עצמה דק' משום דלא שכיחי תמימים תקנו שיהא למזבח:

איברא שיטת הרמב"ם גם באבר ובשר המדולדלין שאסור מה"ת גם בהא דטהורין אין נפדין שהוא מה"ת, והדברים ארוכים ובאמת התוס' בעצמם כתבו בב"ק (דע"ז ב') בד"ה אומר כו' בזה"ל וזה דוחק לומר דאע"ג דמדאורייתא בת פדיה היא כיון דמדרבנן לאו ב"פ היא לא חשיב אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים, הרי מבואר זה הענין יפה דתליא באשלי רברבי, וזו שאילת הראשונים רבותינו בעלי התוס' ז"ל:

ואשר העיר מע"כ נ"י בשם הרב מו"ה אפרים הכהן נ"י בהגהת הגר"א ז"ל במשנה מע"ש פ"ג שלפי פירושו והגהתו ז"ל גם ר"ש ס"ל אין פודין אה"ק להאכילן לכלבים, ממשנה דתמורה דתנן א' קדשי מזבח וא' קדשי בה"ב כו' ואם מתו יקברו, רש"א קדשי בה"ב אם מתו יפדו, הנה תשובת מע"כ נ"י ברורה כפירש"י דמיירי בנשחט ומת, שהרי בגמ' מפרש מחלוקתן בהעמדה והערכה, וזו א"ל לפנים, אלא בשביל דזה הענין הוא דבר שלא ביארו עוד יפה הנני לבאר לפני מע"כ נ"י אשר את לבבי בזה:

הנה הר"ש פי' מחלוקת ת"ק ור"ש ברישא דאזלי לטעמייהו בהו"ה, וטעמא דת"ק בסיפא לקחו חי ושחטו יפדה, פי' הר"ש משום דהווין כפירות, וזה פלא, מה מהני דהוו עתה כפירות, אחר שבשעת קניה והקדש הוי בר העמדה והערכה, מש"ה הגיה הגר"א דברישא דמת לכ"ע אין פודין אה"ק להאכיל לכלבים, ובסיפא פליגי בהו"ה ולטעמייהו אזלי ור' יוסי כת"ק דמס' תמורה, אבל א"כ מוקשה פסק הרמב"ם ז"ל כמו שהביא מע"כ נ"י בשם הגאון בעל אבי הנחל ז"ל, וגם הגהת הגר"א ז"ל נפלאה היא להפך נוסחת משנה שלמה, אבל עפר אני תחת כפות רגלי הגר"א ז"ל וכאן העיקר כנוסחא ישנה, והיא ברורה עפ"י מאמר ידוע מפרכסת ה"ה כחיה להעמדה והערכה, והתוס' בחולין (ד"ל ע"א) כתבו שאין במשנה בשום מקום, ונדחקו להביא ממשנה דטומאת אוכלין, ועפ"ז העלו בכ"מ שאין זה הכלל דמפרכסת ה"ה כחיה כו' אלא בשחיטת ישראל בטמאה ועכו"ם בטהורה, ואין כן דעת ר"ת והרמב"ם וש"ר כמש"כ בחיבורי העמ"ש (סי' ו' אות ה') בס"ד יעו"ש, אבל העיקר דזהו משנתנו דמס' מע"ש, ומש"ה ברישא דמת יקבר ע"י עורו, משום דבעינן הו"ה ור"ש לטעמיה דלא בעי הו"ה וסיפא בשחט, ופי' ועדיין היא מפרכסת הרי היא בכלל הו"ה ור' יוסי א' יקבר, אי בעינא אימא כהרע"ב שפירש משום דס"ל כר' יהודה שאין פודין פירות הלקוחים בכסף מעשר, אבל זה לא נראה לומר דר' יוסי ס"ל כר' יהודה בזה הפרק, ולא נזכר לעיל, אלא יותר נראה דבזה גופא דמפרכסת ה"ה כחיה להו"ה פליגי ור' יוסי לא ס"ל הכי, ואל תתמה לומר דפליגי בזה תנאי, דכמו כן איתא בתמורה שם (דל"ג ב') כל הקדשים שנפל בהם מום ושחטן רמ"א יקברו וחכ"א יפדו, ופרש"י בזה תמוה כמבואר בתוס' שם, אלא נראה דפליגי אי מפרכסת ה"ה כחיה לענין הו"ה, ועי' מש"כ עוד בזה בהשמטות לח"ג על סי' ו', ובזה נתבאר פסק הרמב"ם לענין מע"ש אל נכון, ועדיין יש להבין פירוש המשניות להרמב"ם שפי' דמחלוקת דמת אי פודין אה"ק להאכילן לכלבים, ואמאי

ואמאי לא פי' דפליגי בהו"ה, וכמו שפי' הרמב"ם מחלוקת ר"ש ות"ק במס' תמורה שם וכמבואר בגמ', אבל כד דייקת גם בזה פי' הרמב"ם מחוור מכלן, שהרי למש"כ דמחלוקת ר"ש ות"ק ברישא בהו"ה א"כ מיירי במת אחר שחיטה כפירש"י תמורה, וסיפא מיירי בשחטו ועדיין היא מפרכסת, א"כ עיקר חסר, והכי מיבעי למיתני בסיפא ואם היא מפרכסת, אלא ודאי רישא מיירי במת אחר שנתנבלה ופליגי ר"ש ות"ק גם בפודין קדשי בה"ב להאכילן לכלבים, ולא תקשה א"כ תהדר דיוק הגמ' בבכורות (דט"ו) ליתני ואם נטרפו, הל"ק בשלמא בתמורה דתנן ואם מתו יקברו רש"א קדשי בה"ב אם מתו יפדו, שפיר מדייק טעמא דת"ק אפילו במתו אחר שחיטה ומשום הו"ה, דאי איתא משום נבלה ליתני אם נטרפו, וא"א לומר דמש"ה תנן אם מתו בשביל ר"ש דאפילו מתו יפדו, שהרי ר"ש קאמר עוד הפעם אם מתו יפדו, וא"כ הוי מצי למיתני בלשון ת"ק אם נטרפו יקברו רש"א אפילו מתו יפדו אלא ודאי טעמא דת"ק משום הו"ה ומיירי בנשחט ומת, ומכ"מ יקברו משום הו"ה, אבל ר"ש דאמר אם מתו יפדו מיירי אפילו נתנבלו, משום דס"ל פודין אה"ק להאכילן לכלבים, והיינו משנתנו דמע"ש דתנן אם מת רש"א יפדה, ולת"ק אפילו נטרף אין פודין, והא דתנן אם מת, משום ר"ש הוא, שהרי כאן לא אמר ר"ש עוד הפעם אם מת:

היוצא מכ"ז דר"ש ות"ק חולקים בקדשי בה"ב בתרתי, גם בפודין אה"ק להאכילן לכלבים גם בהו"ה וזהו משנה דתמורה והא דתנן במע"ש ושחטו יפדה מיירי בחיה ומפרכסת ובזה חולק ר' יוסי והלכה כת"ק:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן טז

ב"ה ג' לסדר וימלא כבוד ה' תר"ן.

לכבוד הרב וכו' מו"ה חיים נ"י אבד"ק **באלבירישאק**.

מכתבו מן ט' סיון וגם ספרו היקר הגיעני והחילותי לראות בו אחת הנה ואחת הנה וראיתי בו מלא דבר חכמה ותבונה, אמנם לא עמדה לי השעה לעבור בו מהחל ועד כלה כי עבודתי רבה וזקנה קפצה עלי ותחמום ממנו זריזותי בימי חרפי, הערותיו בספרו רנה ש"ת נכוניה ומר דגברא רבה הוא ידע רמיזותי גם במקומות אשר ללא לדק קלרתי:

ע"ד השגותיו נידון הוראת הגאון בעל עין יצחק שליט"א, וכמדומה למע"כ דמחי ליה מחא עוכלי, במח"כ כל השגותיו מוסרים ע"י הקדמה א', נידון הוראה זו שסרכה המוסרת ע"י מיעוך ונמלא שם נקב אין תולין במשמוש ידא דטבחא, משום שם תרתי לריעותא, אין זה השם תרתי לריעותא הולמתו בצדק כשארי תל"ר דאיתא (בסי' ל"ז) סרכה תלויה היוצא מן הבועה טריפה, דשם הפי' דאע"ג דכל ריעותא בפ"ע אין הוכחה שיש כאן נקב, אבל כשנתחברו יחד חוששין שיש כאן נקב, משא"כ בכ"ד הנקב שנמצא במקום הסירכא, אינו ריעותא אלא טריפה ודאי, אלא שתולין הנקב ביד"ט, ובמקום ריעותא דסרכא אין תולין להיתרא, וכמו בהא דריאה הסמוכה לדופן תולין בדופן, ואם יש למחים לחד מ"ד אין תולין משום ריעותא דלמחים מראה דהסירכא ממנה, מעתה בסרכא תלויה היוצא מן הבועה לא יעלה עה"ד לומר דאם יש עוד בועות בלי סרכא כשרה דמכ"מ בבועה זו שיצא עליו סרכא הוא תרתי לריעותא וטריפה, משא"כ בכ"ד, דהא דאין תולין ביד"ט, משום דיותר קרוב לומר דהנקב הוא מן הסרכא, ולא מחמת יד"ט, אבל אם רואין שהריאה מגויה לינקב מחמת יד"ט, שפיר יש מקום לומר דיותר יש לתלות גם כאן ביד"ט מלומר שהסרכא גרם הנקב, ולפי הוראת הגאון שליט"א יש לנו לומר בהא שהביא מת"י נדה (די"ד) שאין תולין מאכולת בשאר מקומות באשה זו, אפשר לתלות גם באותו מקום שנגעה בעד בבדיקה, ולא נראה לי כ"ז, ובאמת יש לתלות לפי ראות המורה, אם הסרכא עברה ע"י קפול ומעוך קשה אין לתלות הנקב ביד"ט, ואם עברה הסרכא ע"י הפשטה קלה, יש מקום לתלות,

וה' ישמור מלכד בהוראה, הכני ידידו העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יז

ב"ה, ב' אדר"ח תמוז תרל"ח, וולאזין.

לכבוד הרב וכו' מו"ה יעקב **ריינאוויץ** נ"י מו"ץ ב"ק לונדון הבירה.

מכתב מעכ"ת נ"י מן ה' בהעלותך הגיע, ואשר ענותו תרבני לבקש הסכמתי על הוראתו להכשיר עופות שבאין לפניו למאות נורך א' גבוה מחברתה, ונפל ספק בלבבו של מעכ"ת נ"י משום שראה מש"כ בעל ת"י על משניות בשם דמ"א שזהו סימן על שף מדוכתי', כפלאתי ע"ז שדבר ברור דלא כוון דמ"א וגם ת"י אלא באופן שנמלא גבוה ירך אחד ולא היה כן מתחלת ההולדה, אבל בנבראת כן פשיטא שאין לחוש לשף מדוכתיה ואיפסקו הנימין, כמ"ש התוס' בבכורות ולא נחלקו רש"י ותוס' בדין אלא בפי' המשנה נשמטה ירכו דלרש"י משמע שנשמטה אח"כ, מש"ה פי' דמיירי בלא איעכול ניביה, ותוס' מפרש בנולד, וכ"כ בפשיטות הגאון ח"ס יו"ד (סי' נו) שאפילו בדיקה א"צ, ואחר שנמצא למאות פשיטא שכך הוא בהולדה, וכמ"ש מע"כ נ"י וא"כ אין כאן מקום לספק:

איברא עדיין יש להרהר לשיטת המרדכי שהביא הגר"א ביו"ד (סי' נה) דבעוף שמוטת ירך טריפה אפילו לא איפסקו ניביה, ולא אכחד ממע"כ נ"י שנראה לי דכך הוא דעת הרמב"ם ז"ל בה' שחיטה (פ"י ה"ג ד') שחלק בין בהמה לעוף בשני בבות, וכבר הרגיש בזה מרן הכ"מ ויישב בדיחוי, אבל לי נראה שיטת הרמב"ם כהמרדכי, ויותר מוכרח לומר כן למש"כ בחיבורי הע"ש (סי' קכה אות א') שיטת הרמב"ם דשבעים טריפות שהמה הל"מ יש להם לפרקים רפואה אלא שאינם חיות מעלמן אבל רפואה בידי אדם יש להם, ומ"מ המה טריפות ואין להם תקנה, [והוא מדרשא דקרא בת"כ שמיני פ"ג] אבל יש טריפות שאינן הל"מ, אלא משום שברור שא"א לחיות כמו ניטל לחי העליון וכדומה הרבה, וזה אינו טריפה אלא באופן שאין להם רפואה, משא"כ אי בדרי לה סנ:א חיי, וכדאיתא בחולין (דף נד) גבי מכה בגידא דנשיא, מעתה הרי ע"כ האי דרב מתנה בוקא דאטמא כו' הוא בכלל שבעים טריפות, מדהקשה הגמ' והא איכא בסגר וס"ש וקחשיב דרב מתנה, ובמשנתנו אינו מונה אלא הל"מ, ואי איתא דשמוטת ירך בעוף טריפה מיירי בשף מדוכתא וכהא דרב מתנה, מאי קאמר בדנ"ז ב' הלכה רווחת בישראל שמוטת ירך בעוף טריפה ותרנגולת היתה כו' מאי קשיא, אין ה"נ דיש לה תקנה בפעולת האדם ומ"מ היא טריפה, אלא פשיטא להגמ' דשמוטת ירך בעוף אינו הל"מ, אלא היא טריפה משום שאינה חיה בשום אופן, ועוד הארכתי בשיטת הרמב"ם בזה ואכ"מ, וגם עתותי אינם בידי כעת, הא מיהא נראה דעת הרמב"ם דשמוטת ירך בעוף טריפה אפילו לא נפסקו ניביה, וא"כ יש מקום לומר דאפי' נולד כך טריפה ולא קשה ממשנה דבכורות, דשם מיירי בבהמה, מ"מ לאחר שהראה מעכ"ת נ"י לדעת דכמה מאות יש כך א"כ הני רביתייהו, ואין זה בכלל שמוטת ירך כלל, וכמו שהסכימו האחרונים באווזות שיש להם נקב בראש בתולדה דכשרות, ולענין הוראה דנקטינן כהמחבר דעוף ה"ה כבהמה, פשוט דכשרות וא"צ בדיקה, ואין ע"ז חולק כלל. הנני ידידו מוקירו ומכבדו העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יח

ב"ה ב' י"ב תשרי תרנ"ג לפ"ק.

לכבוד הרב וכו' מו"ה יעקב **ליב** נ"י האבד"ק **טשעכענאווצי** יע"א.

מכתבו מן כ"ז אלול הגיעני ערב יום הכפורים, והנני מזדרז להשיב מפני הכבוד, וגם כי עשה דכבוד תורה עדיף לדחות עניני דחג דבעי' דריש דבר בעתו, ובאמנה בעיקר הענין בסירכות

בסירכות דעגלים משעת הנקה עד בני שנה, לא ניתן לתפוס קלקולא אפילו למי שבא בתחלת הוראה, בדינים כאלו שאינם חתוכים, המחמיר ימלא כ"ב והמיקל ג"כ ימלא די השיג ידו, ואף כי מר ניהו רבא דעמיה מובהק בהוראה ומוחזק שלא להוציא דבר שא"מ מת"י ודאי טעמא חזי וקשרי, ולא אכחד כי אחרי שכבר הקדימוני שני גאוני הדור דבקיעי שמייהו טובא, להסכים בהוראת כתר"ה שי' איני רואה אותי כי אם כיהודה ועוד להני תנאי, וגם כי לא נתברר לי טעם האוסרים בהחלט ולהתחקות על דבריהם, ע"כ כה דברי מעטים ואיני בא כי אם למלאות מבוקשו של מעכ"ת שי', ולדבר על אוזן שומעת שיהא לבם ברור ודעתם נקבעת, לסמוך על כתף מעכ"ת שי' נושא עבודת הקודש ברוח דעת, חכמה ויראת ה' עליהם מופעת, כאשר עדות ה' נאמנה מכרזת ומודעת ושלום על ישראל ועל קהל ק':

סימן יט

עוד להרב הנ"ל

כשאנו לעצמנו פליאה דעת ממני הוראה זו, האיך מלא לב להקל בדבר שהחמירו והנהיגו רבני קהל ק', אשר היו מעולם אנשי השם, גדולי וקדושי ארץ, ובודאי לא מטעות הוראה ח"ו, אלא מדעת חומרא וכתיב אל תטוש תורת אמך, ואפילו אפשר שאינם יכולים לעמוד בהוראה זו יותר מאשר היה לפנים, מכ"מ הא איתא בפסחים (דף נ) בני ביישן וכו' אבהתן אפשר להו כו' א"ל ר"י כבר קבלו אבותיכם כו', וחשבתי אולי יש מקום לחלק דוקא התם שהיה טעם לחלק ולהחמיר בבני ביישן יותר משארי אנשים, באשר דבני ביישן היו סוחרים הולכים ליריד צור ומשם נסעו לצידון, והיה כנופיא מצויינת ויש בזה חילול כבוד שמים יותר מאשר יחיד הולך מצור לצידון, ומש"ה לא בטלה דעתם, משא"כ הכא בנ"ד שאין מקום להחמיר בקהל ק' יותר, מש"ה בטלה דעתייהו, וכיו"ז כתבו התוס' שבת (דף לג) גבי אנשי הוצל לענין אחר, ויש ראיה לזה מדאיתא בירושלמי פ' מקום שנהגו בני מישא קבלו עליהם שלא לפרש בים, אתון ושאלון לרבי א"ל אבותינו נהגו שלא לפרש ביה"ג אנו מה אנו, והשיב להם מכיון שנהגו אבותיכם כו' ואין אדם נשאל על נדרו, תמן משנדר נשאל ברם הכא אבותיכם קבלו, כש"כ שהן מותרות, אר"ח לא מן הדא, אלא מדרבי תלמידיה דר"י הוי, ותניא רי"א אסור לפרש ליה"ג, ופי' הק"ע ופני משה דמיירי ברביעי וכב"ש, וקשה וכי בלא ר"י לא ידע שזהו מנהג חסידות להזהר מלבוא לא"ש אפילו מיום א', והלא ר"י הכהן לא נמלא אגרות שלו ביד נכרי והיכא משום אל תטוש ת"א, אלא נ"ל דאפילו הכי אינו אלא משום נדר, ומש"ה למנהג עצמו יש שאלה, ועל מנהג אבות אין לחוש כלל, שאין האבות מדירין אה"ב, ומשני דרבי תלמידיה דר"י וס"ל כותי', ומש"ה אע"ג שבמקומות אין נוהגין חומרא זו, מ"מ אחר שנהגו כן לזה שומעין שאמר כהלכה, ואין מתירין את האסור וה"כ בנ"ד, אין בזה משום ואל תטוש ת"א, אלא משום דהוי כנדר מש"ה מהני שאלה, ואולי אף שאלה א"צ מחמת שמנהגם אינו מד"ע, והוי כנדרי טעות:

אבל באמת פי' הק"ע תמוה מדאיתא בירושלמי (מו"ק פ"ג) תני רי"א הבא ממדה"י אסור לגלח ר"י כדעתיה דא' אסור לפרש ליה"ג, וא"א לומר דמיירי דוקא ביוצא ברביעי, ותו דאפילו ביוצא ברביעי לא מיקרי יצא שלא ברשות, דגוף היציאה ברשות הוא אלא שיצא שלא ביום הראוי לצאת ואפילו יוצא בשבת וחלל שבת, מ"מ מיקרי הבא ממדה"י, אלא כבר פי' הרא"ש בשם הראב"ד דמיירי מארץ לח"ל, והגר"א או"ח (סי' תקלא) פי' משום סכנה, וא"כ פי' הירושלמי דס"ד שאין בזה שום חסידות ואינו אלא כנדר, ומש"ה אבות ג"כ מצו לשאול, וזרעם מותרים לגמרי, ואסיק דרבי ידע מדר"י, ואע"ג שאין הלכה כן מ"מ מדת חסידות איכא ומשום בל תטוש ת"א, ובכל"ז היה למעכ"ת שי' עכ"פ לשאול דעת כל העיר אולי רוצים להחזיק במנהגם, ולמעט בבשר או להוקיר השער, וכדאמר ר' יהושע לתלמידיו נדה (דף פב) מוטב שאאריך עליכם בעוה"ז כו', ובפי' השאילתות (סי' קל"ז) הוכחתי דכל חומרא כיו"ז נכלל במ"ע והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה וכמ"ש הרמב"ן ר"פ קדושים דכל מיני פרישות נכלל במ"ע קדושים תהיו, ושבין אדם לחבירו במ"ע ועשית הישר והטוב:

גם מש"כ מוטב שיאכלו בשר שחוטות כו' לא שייך לכאן שהרי לא עקר מנהג המיעוך בגסות אלא שאינו מצוי כ"כ מחמת רוב עגלים, ומ"מ לא פלטי מינה, עוד קשה לי מה שהורה מיעוך קל כמעט שיסור בהגבהת אצבע, וכי מר אגבייהו קאי לפרש מהו קל מהו אינו קל, ולמאי התיר מיעוך כלל, די היה להעמיד על דברי המחבר להסיר הסרכא ע"י הגבהת אצבע, ואלו בדידי הוה הייתי יותר מתקן הבדיקה שיהא בדיקת פנים, ועדיין לא אתחזק סירכא, וגם עיקר החומרא בזה לא ידעתי אם הי' בהוראה, או מטרחא דהקצב והשו"ב, ומה גם אם שוחטים כמה עגלים יחד, עתה אם יש דבר מה להשיב יוכל להשיב על אוזן שומעת כו':

ובדבר אם יש התרה למנהג אבות, כבר כ' הפ"ח או"ח (סי' תסו) שמהני התרה ופי' כש"כ שהן מותרות היינו ע"י שאלה, ויפה השיג ע"ז (בסי' ק"כ) דודאי לא שייך התרה למנהג אבות, ובאמת הכי מוכח מלשון הרא"ש פ' מש"כ שכ' בזה"ל וכל דבר שידוע בו שהוא מותר, והוא טועה ונוהג בו איסור נשאל ואין מתירין לו כלומר אם בא לחכם לשאול אם יכול לזלזל במנהג שנהגו בו אבותיו כההיא דבני ביישן לא יתיר לו החכם, וכן נמי אדם שנהג איסור כו' לא יתיר לו החכם המנהג ההוא ממילא דהוי כמו נדר עכ"ל, הרי דקדק בלשונו שבמנהג האבות כ' לא יתיר לו כלל ובמנהג עצמו כ' לא יתיר לו ממילא, היינו משום שבמנהג שלו מהני התרה, משא"כ במנהג אבות א"א להתיר בשום אופן, והא דאיתא בירושלמי כש"כ שהן מותרות, במקום שאין מצוה כלל ולית ביה משום א"ת ת"א, ליכא משום נדר כלל, וכ"כ בק"נ:

סימן כ

להרב ר' זאב ברודנא ז"ל.

מע"ב נתקשה במ"ש הש"ך יו"ד (סי' נז) להוכיח מסוגיא דפ' התערובות כשיטת רש"י לפי דעתו ז"ל דהכל תלוי אך באודם מבחוץ, דלא"ה אלא תלוי באודם מבפנים כשיטת הש"ע, מאי מקשה הגמ' בטריפה היכי מיירי, נוקמי בדרוסה ודאי או ספק ואינו ניכר מבחוץ, והקשה מע"ל נ"י מה הועיל הש"ך הרי בדרוסה במקום הסימנים ודאי תלוי באדמת הסימנים עצמן ונוקמי שנדרסה במקום הסימנים, נראה פשוט דעת הש"ך שאין בין מקום הסימנים לכל הגוף, אלא ביש אודם מבחוץ, הא באין אודם, פשיטא שאין שם דריסה אפילו בצואר ורק ביש אודם בכל הגוף ודאי טריפה, ובצואר צריך בדיקה, זהו דעת הש"ך, מ"מ אפילו לפי דעתו ז"ל אין מכאן הוכחה אלא באין אודם מבחוץ ודאי כשר וא"צ בדיקה, אבל זה שכ' דביש אודם מבחוץ ודאי טריפה אינו נראה כלל דהכי דעת רש"י ז"ל, דהנה התוס' בדע"א ב' נתקשו בטריפה למאי ירעו הא אין פודין אה"ק להאכילן לכלבים, ויישבו דלמ"ד בדרוסה הרי יש בדיקה לאחר שחיטה, וכן בנפולה, ונתקשה טובא למ"ד בולד טריפה ע"ש, ופשוט דמש"ה פירש"י ז"ל במשנה דרק לקדשים פוסל ר"א ולא להדיוט, והתוס' תמהו מסוגיא מפורשת בחולין (דף נח) אבל שיטת רש"י דהסוגיות פליגי בנוסח הברייתא ושוין בבילת טריפה דאסורה מפני שגדלה באיסור ופירש"י בחולין דמיירי במחלוקת ר"א וחכמים, וא"כ מבואר דפליגי להדיוט ג"כ והיינו דמקשה בגמ' שם אי הכי אדמיפלגי לגבוה כו' פי' לדידך דתנית הכי, וא"כ פליגי בהדיוט, אבל בתמורה הביא בגמ' ברייתא זו מודים חכמים לר"א באפרוח בילת טריפה שאסור והיינו ביונה כפירש"י שם ולקרבן זהו שיטת רש"י והרע"ב, מעתה האי מ"ד דאוקי משנה דזבחים בולד טריפה ס"ל הכי דלא פוסל ר"א אלא לקרבן, מעתה א"א לפרש דעת רש"י ביש אודם מבחוץ לא מהני עוד בדיקה, אלא מתחלה יש לבדוק מבחוץ ואם אין ניכר אודם ודאי כשירה, וביש אודם צריך בדיקה בפנים, כ"ז כתבנו לדעת הש"ך דמפרש סוגיא דזבחים באיתערב דרוסת הזאב בנקובת הקוץ היינו באודם ניכר מבחוץ, אבל דעת הראשונים ז"ל דלא מיירי באודם כלל, אלא אפילו אין שום אודם

מבחוץ לריך בדיקה בפנים, מיהו הא ודאי רושם הלפורן בעינן דבל"ז לכו"ע כשירה ורושם הלפורן הוי כרושם הקוץ, מעתה אזיל קושית הש"ך על הרא"ה והר"ן שכ' דבודאי דרוסה לא מהני בדיקה, אפילו לא ניכר מקום הדריסה מבחוץ, דבאמת לא דייק הש"ך במח"כ בלשון הר"ן שכ' דבודאי דרוסה אפילו לא האדים בשר אסורה, דוקא שלא האדים אבל מ"מ ניכר רושם הלפורן, דבל"ז לכ"ע כשר אם לא שעבר איזה משך דאפשר שכבר נתרפא גרר הלפורן:

מה שהעיר בנקרע העור, אם יש תקוה לענין קרבן, הרי מבואר בזבחים שם (דף עד:) בפירש"י נקובת הקון כו' ומום נמי לא הוי דהדר בריא עכ"ל, ומ"מ ניכר הרושם אלא אינו מום, ומה שהעיר מע"ל לענין י"ב חודש ע' מה שכתבתי בהע"ש (סי' סח אות כג) בס"ד:

סימן כא

ראיתי בקונטרס נקרא לחם שערים משו"ב ומנקר א' בק' קידאן מגבב דברים לאסור שומן שעל הגלעות אחורי חלר הכבד, ואומר שהוא חלב הכסלים וכל דבריו במח"כ אינו אלא שטות ודברי הבל, ובאמת עיקר חלב הכסלים הוא הסמוך לכליות כמפורש בתורה ואת החלב אשר עליהן (היינו הכליות) אשר על הכסלים, ותניא בת"כ ויקרא אשר על הכסלים זהו חלב שעל הפקוקלות והפי' הוא חיבור שמחבר הירכים כמו מן הפקק ולמעלה, והכי פי' הרי"ף תרבא דאקליבוסתא היכי דלייפין אטמהתא, וכן פי' הרמב"ם ז"ל והביאו הטור (סי' סד) שהוא החלב שבעיקרי הירכים, והביא עוד הטור דרש"י חולק ומפרש תרבא דאקליבוסתא הוא עלם קטן המונח על עלם שנקרא הנקא כו', והכי פי' הר"ן וע"ז כ' הר"ן שלא זהו עיקר החלב שעל הכסלים, דודאי עיקר החלב אינו אלא היכי דלייפין אטמהתא כפי' הרי"ף והרמב"ם שהוא הסמוך לכליות אלא דתרבא דאקליבוסתא לפירש"י ור"ן ג"כ בכלל חלב שעל הכסלים, וכ"כ באגור והביאו בש' אפי רברבי דחלב דאקליבוסתא הוא במחלוקת, ובספק היינו שבין רש"י ורמב"ם, ובעל זה הקונטרס לא הבין דברי ר"ן, וכסבור דמש"כ הר"ן קאי על הרי"ף, ושעיקר חלב עה"כ הוא חלב הדפנות רחוק מן הכליות, מה שנגד הפסוק המפורש, ואין שום חיבור לזה החלב עם הכליות וחלב שעליהם, ורק הקרום הדק מתפשט הרבה ממטה למעלה, וע"ז כ' הרמ"א דקלת מן הקרום שעל חלב הכסלים [פי' שנמשך מחלב הכסלים שעל הירכים] הנשאר בראשי הדפנות ולריך להסיר כו' אבל השומן שתחת אותו הקרום לא נזכר בשום פוסק שאסור, ותדע שכשנשאל הרשב"א על החלב שתחת הקרום הדק אם הוא מיקרי שהבשר חופה אותו והרשב"א אוסר כמבואר בב"י, הביא בזה"ל אותו חלב שתחת קרום דק הסמוך למתנים ודאי אסור כו' דקדק לפרש הסמוך למתנים, משום דבכל הכסלים אין שום חלב תחת הקרום הדק כמש"כ בעל אותו קונטרס בעלמו, מש"ה פי' דמ"מ כמלא תחת הקרום סמוך למתנים ואי איתא דעל הדפנות ג"כ בכלל הכסלים יותר היה לו להביא זה החלב שהוא הרבה משעל מתנים, אלא פשיטא שאין בו שמן כסלים כי אם דפנות, והנה בעל הקונטרס השיג על הגאון מעדני יו"ט בהבנת פי' הרמ"א, ופי' לשון הרמ"א, כמו שמפרשין מקרא או משנה, וכ"ז אינו אלא עקשות ופי' דברי הרמ"א הוא כהבנת מעיו"ט, ומ"מ מה שהקשה על הרמ"א מה שלא הביא החלב שתחת הקרום אסור, לק"מ שהרי אין שום חלב תחת הקרום אלא סמוך למתנים, והוא בחלק האחורים ובו לא דבר הרמ"א, והגאון הנ"ל לא ידע מזה וכסבור שאפשר שימלא בכסלים חלב תחת הקרום מש"ה יפה הקשה, אבל באמת לשון הרמ"א לדקו יחדו עם לשון הרשב"א הנ"ל, הא מיהא ברור דשומן שעל הגלעות אין בו זכר לאסור, ואינו ראוי להקרבה כדתניא בתו"כ למעט חלב דפנות ואין שום חלוק לפנים מחה"כ או לאחוריו, ומה שהביא בעל הקונטרס מדתניא בת"כ שלא ינתחו הבהמה קודם הסרת חלבו דהיינו מן המחובר, ופי' הוא הטעם בשביל שהיה לריך להסיר היותרת עם חלב אשר על ראשי דפנות עם הכליות והכסלים הכל ביחד, כ"ז אינו אלא הבל ורעות רוח, עיקר ברייתא זו הובא בפירש"י חומש פ' ויקרא עה"פ ירים ממנו מן המחובר שלא ינתחנו קודם הסרת חלבו, ודרש כזה ממש הביא רש"י מהת"כ והובא במנחות (דף כד) גבי קומן המנחה והרים ממנו בקמלו מן המחובר, והכא לא שייך הטעם כדי שנטול יותר שהרי הקומן הוא מלומלם דוקא, אלא כך גזרה התורה שיהו מפרישין חלק גבוה להקטרה מן המחובר כשהקרבן בשלימות, אבל ודאי אינו נוגע כלל לחלב הדפנות, ותדע עוד מפרש"י חולין (דף ה) גבי לא ליסחף איניש כפלי ע"ג בשרא, כל הכסלים שחלב הכליות דבוק שם כו', הרי שאין חלב כפלי אלא מה שדבוק עם חלב כליות, ולא חלב דפנות שתחת הקרום הדק, ומה שהביא בשם הרוקח בזה"ל וכל החלב שעל העלמות של כסלים ועלמות החוליות שתחת הכסלים כו' והבין דעלמות של כסלים היינו ראשי דפנות ואינו אלא שטות שהרי עלמות השדרה ניכהו, ולא כוון הרוקח אלא לפירש"י ור"ן בפי' תרבא דאקליבוסתא, שהן עלם קטן מונח על עלם שקורין הנקא, היינו ודאי עלמות הכליות, ועלמות החוליות שתחת הכסלים הן המה עלמות האליה:

ומה שהביא ראיה לאסור החלב שבראשי דפנות, מהא דחוטי העוקן אסורין, ופרש"י דאסורין בראשי הגלעות והוא לפנים של בהמה, והבין דהא דאסורין הוא משום חלב שעליהן, וגרס לו שהעתיק פירש"י בשקר דעוקן הוא פלאנקעם, והעיז פנים נגד הפ"ח שכ' דראש חוטי העוקן הוא באחורים וגמשכין עד ראשי הגלעות לפנים, במח"כ עורון עינים הוא, שמפורש בפרש"י והר"ן ומרדכי דעוקן הוא הנקא, וכפלי הוא פלאנקעם וידוע דעלם שנקרא הנקא הוא סמוך להזנב, וגכלל בכלל כסלים שהוא הפלאנקעם לפרש"י בתרבא דאקליבוסתא, ומשום שבעלם זה שנקרא הנקא לא נמלא חוטין כמש"כ הירא"ים והביאו המרדכי, מש"ה פי' דחוטין שבעוקן היינו הך תמש חוטי דכפלי וזהו שיטת השו"ע, אבל הירא"ים פי' חוטי עוקן היינו מה שבזנב, ומש"ה פי' דתמשה חוטי דכפלי הוא מילתא אחריתי, אבל לכ"ע ראש חוטי עוקן המה באחורים, ובשביל שמשם מתפשט למעלה אסורים גם שמה כמו הקרום הדק, אבל בחלב הדפנות אין שום שייכות לחלב הכליות, ועיקר הסמיכות על לשון ס' לחה"פ שכ' בשם הסמ"ע דמחה"כ ולמטה מתחיל חלב הכליות וחלב המעים ושאר מיני חלב ומשם לריך נקור ומחלב האחור יתשב עכ"ל, אבל גם כאן אין הפי' אלא דמאחורי חה"כ מתחיל כל מיני חלבי אסור, ומשם מתחיל דיני הנקור מחלב האחור, מחה"כ לפנים, איך שהוא, לא דקדק יפה בלשונו, אבל ברור שלא בא לאסור חלב דפנות מה שלא נזכר בשום פוסק ואין עליו שום רמז בגמ', וגם הוא נגד משמעות הפסוק:

ובאמת ראוי היה אותו השוחט ומנקר לגעור בנזיפה שבא להוליא לעז על ישראל שאוכלים חלב ח"ו אלא שהוא כוון לש"ש, יהא מנוחתו כבוד אבל חלילה לנו לחוש לדבריו המרבים הבל בלי שום סמיכה ולקהות שיני אבותינו ח"ו, והמקום ישמרנו ויעמידנו על קרן אורה, כנפש העמוס בעבודה רבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כב

ב"ה ב' לסדר ויהי אלהים עמך תרמ"ד.

להרב כש"ת מוהר"ר פנחם נ"י מ"ץ ב"ק יעלימאוועטגראד.

מכתב מעכ"ה נ"י הגיע אשר אתי מרחוק לשאול דעתי הקלה בדבר אווזות גדולים ומשונים מאווזות המלויים בינינו באורך לוארם ובגבשושית שעל החרטום, ומאז זה הרבה שנים שנתחדשו ובאו להם, נהגו בקהל ק' לאכלם בחזקת אווז, ועתה ילאו עליהם עוררין אולי הם מין אחר, וא"כ לריכים למסורה בפ"ע שהמה עוף טהור, שהרי כבר ידענו שיש הרבה מיני אווזות כמש"כ בשו"ת ל"ל הראשון:

וטרם אענה הנני להגיד כי קשה הוא עלי להשיב בזה הענין שאין בה הלכה ברורה, וכבר שוויתינהו רבנן כגדי מסכנן, אך מפני כבוד מע"ל נ"י מוכרחני לחוות דעתי, וה' ישמר רגלי מלכד בהוראה שלא כשורה, ולא אכחד ממעכ"ה נ"י כי אם היה בא מראש התחדשות זה העוף לפני הייתי מגמגם בהיתרו, כי מש"כ מע"כ

מע"כ נ"י דמה שהוא גדול מאווזות שלנו אינו שינוי, כהא דאיתא בב"ק בהא דאריך קוצי', לא נראה לי שאינו דומה גדלות אבר אחד לשינוי גדלות העוף כולו, שהרי כל אלקי הגוף גדולים משלנו, ונורת הגדלות בודאי הוא שינוי והוכחה כדאיתא בחולין (דף פט) רברבן אודני' וזוטר גנובתי' כו', והא שהתירו גאוני בתראי התרנגולים הגדולים משלנו, עיקר ההיתר היה משום שיש להם שלשה סימני טהרה וגם סמכו על עדות זקן אחד שים מדינה שאוכלים אותם בשם תרנגולים, משא"כ הני אווזות שאין להם זפק ואין אנו יודעים מקום שהיהודים אוכלים אותם, עוד זאת שהמה משונים בשלשה דברים, בגדלות ובהא דצוארו ארוך יותר ובתטוטרות על החרטום, וכבר למדנו בהה"ע (סי"ז סכ"ד) דהצטרפות סימנים עושין לסימן מובהק, ואע"ג דאין דומין סימני אבדה או עדות אשה להתיר עפ"י שרואין הני סימנים במת, לסימני גידול בריה, והא דאיתא חולין שם ש"מ סימנים דאורייתא אין הכוונה סימני אבדה, אלא כפי' הר"ן שם והרשב"א בתה"ב דה"ק ש"מ דהני סימנים מובהקים המה, אבל מ"מ הרי רש"י פי' ש"מ שסימני אבדה דאורייתא, הרי דמדמין סימני אבדה לסימני בריה, ומש"כ מע"כ נ"י עוד דשוכנים ונדמים לאווזות שלנו, וכונת מעכ"ה נ"י להא דאחרים בחולין (דף סה:) אחרים אומרים שכן עם הטמאים טמאים, עם טהורים טהור, גם בזה יש להתעקש, ראשית דהטור ושו"ע לא הזכירו הא דאחרים, ש"מ דמדלא נזכר דעת אחרים במשנה לא קיי"ל הכי, ותו דגם הרמב"ם שפסק כאחרים לא הביא אלא הבבא ראשונה דשכן ונדמה לטמאים, ה"ז טמא, ש"מ דמפרש הא דאחרים כמו שמפרש הר"ן בר"א בר נדוק דמה שאמר שלש לכאן ואחת לכאן טהור אינו הוכחה לטהרה אלא שאפשר שהוא טהור, ולא שנסמוך על עוף הבא לפנינו לאכלו עי"ז הסימן אלא מיירי בעוף שמחזיקין אותו וכשר, ואח"כ נמצא שהוא דורס, או שמחלק שתי אצבעות לכאן ושתי אצבעות לכאן שהוא הוכחה על שהוא טמא ומבטל חזקתו, וה"נ פי' הא דאחרים, דאם שכן ונדמה לטמאים מבטל חזקתו [ויש להביא ראיה לזה הפי' דעיקר הא דאחרים משום רישא, שהרי לפי הס"ד אתי דאחרים כר"א דאמר לא לחנם הלך הזרזיר לעורב אלא שהוא מינו, ובב"ק ממשיל הא דר"א להא דהולך אצל רשעים שגם הוא רשע, והוכחה זו מוחזקת שאין צדיק הולך להתחבר עם רשע אבל לא להיפך]:

איברא הא שכ' מעכ"ה שהמה פרים ורבים זמ"ז, היה ראיה חזקה להכשיר וכמש"כ הרמב"ם בה' מ"א פ"א דאין טמא מתעבר מטהור כלל, ולפי הפשט אין נ"מ בין בהמה וחיה לעוף בזה, אלא שבע"כ נריכים אנו להטיל ספק גם בזה, שהרי אנו מחזיקים בר אווז הבר לטמא והוא פו"ר מאווז שלנו, מ"מ אם יש לעמוד ע"ז שהמה יזדווגו זע"ז אפילו בשעה שיש זכרים ונקבות משני מיני אווזות אלו יחד, יש להוכיח שהם מין אחד, וכדאיתא בב"מ (דף נא) דמין למינו ושאינו מינו, כיון דאיכא מיניה בתר מיניה גריר:

איברא כ"ז אם היה בא לפני מראש, אבל אחר שכבר נהגו לאכלם ומסתמא גם אז היה עפ"י הוראת חכם שנראה לו שהוא מין אווז הטהור והוחזקו בזה להיתרא, אין לנו לאסרם ולהוציא לעז על אבותינו שאכלו עוף טמא ח"ו, והרי תרנגולתא דאטמא שאכלו מסתמא לא היה אפילו מסורה בהוא כשר, אלא שהיו מדומים שהוא מין תרנגול עד שראו טעותם, הא אי לא נודע שדורסים לא מיחו בהם אחר שכבר יאכו בהיתר, ומכש"כ באווז שכף רגליהם רחב דאיכא קבלת בעל המאור שאין לחוש שמא הוא דורס, ותדע שהיתר העוף אינדיק שאנו אוכלין היו הרבה מערערים עליהם בשעה שהביאום מאינדיא ולא היה מסורת על כשרותם, וגם עוד היום יש מחמירים ופורשים מהם, ומ"מ כבר נהגו להיתר ואין פוצה פה, והוא משום שכבר הוחזקו להיתרא ואין ראיה לאסרם, ה"נ בהני אווזות הגדלות כך דעתי הקלה נוטה, ומעכ"ה נ"י יוסיף לפרש דברים אלו לפני איזה מגדולי הדור יברכם ה', ואם יסכימו גם המה להיתר הנני מצטרף ובוטח בה' כי אין בהם טומאה ח"ו:

סימן כג

כבוד הרב וכו' כש"ת מ' **שלמה מרדכי** האבד"ק **ראדושקוויץ**.

מכתב מ"ע נ"י הגיעני, והנה ענותו תרבני לשאול דעתי הקלה ועכורה מרוב טרדא ועבודה, אכן האהבה דוחקת ומכרחת להפנות להשיב בעזרו ית"ש, והנה בא בשתים למעשה ושלא למעשה כדברי מעכ"ת נ"י, ונזקקין למעשה תחלה, כדתניא בתוספתא סנהדרין (דף סז):

בדבר אשר העלה הגאון ח"ד (סי' לא אות ו) דדבר לח לא מיקרי חיבור, באמת הוא תמוה וטענת מעכ"ת צודקת דהיכן מצינו לחלק בין חיבור דמאכל לחיבור דמשקה, אמנם למעשה מש"כ הגאון ז"ל ברשם דבריו ואם עירה דבר לח על איסור רותח אינו נאסר כל הקילוח רק מה שנגע בהאיסור כמבואר (סימן קה), זה אינו אלא בנצוק מלמעלה, היינו שאם עירה מכלי חלב על חתיכה בשר רותח לא נאסר החלב שבכלי, ובזה כ' המהרא"י שאין נצוק בכ"ט, ועיקר הטעם הוא משום שאין הנגיעה ממשקה שלמטה למה שלמעלה ממנו כי אם רגע קלה, וקודם שמתפשט הטעם למעלה הרי הוא יורד למטה, ומה שהמשיל לכלי מתכות כו', אינו אלא דוגמא שהנגיעה אינו דומה לבליעה, ובאמת אין המשל דומה כ"כ, תדע שהרי דעת מהרא"י שמתכת דחם מקצתו חם כולו אינו מוליך בליעתו ג"כ וכדעת הש"ך (בסי' לד סק"ג), ואנן לא קיי"ל הכי כמו שדקדק הגר"א באו"ח (סי' תנא סק"מ) מלשון השו"ע ביו"ד (סי' קכא) דכבולעו כך פולטו, אלא כהמג"א שם (סקכ"ד), מ"מ בזה דקילוח קיי"ל כמהרא"י, אבל אם היה נשפך הרבה חלב בתנור והגיע עד חתיכה בשר, נאסר כל החלב אם אין בחלב ששים דהבליעה מן הבשר מתפשט מן הצד בכל המחובר ואין נ"מ בין לח ליבש:

אבל מ"ש עוד הגאון ז"ל בזה"ל וכן איסור לח רותח שנגע בדבר רותח המונח אצלו א"צ ס' רק נגד מה שנגע [כצ"ל ונדפס בשבוש ע"כ הערה מע"כ נ"י שצריכים ביאור] וכ"כ הת"ח כלל נ"ו בשם הר"י מפאריש דקילוח הנוגע בעינן ששים נגד מה שהיה תחת הקדירה, זהיינו מש"כ הט"ז (סי' צ"ב ס"ק כ"ה), זה הדין הלכה ומורין כן, דאם נתפשט החלב, אבל מש"כ הגאון חו"ד וכן איסור לח רותח שנגע בדבר רותח המונח אצלו א"צ ס' רק נגד מה שנגע [כצ"ל ולא דבר לח רותח שנגע באיסור רותח] וכ"כ הת"ח כלל נ"ו [כצ"ל] דקילוח חלב הנוגע בבשר דא"צ ס' רק נגד מה שנגע בקדירה, וכ"כ הט"ז (בסי' צ"ב ס"ק כ"ה) דא"צ ששים רק מה שאומדין שיש חלב בעין תחת הקדירה ומשמע דנגד חלב שבצדי הקדירה א"צ ס' עכ"ל החו"ד, הן זה לשון הת"ח כלל נ"ו אות ז' ואם נשפך הרוטב מן הקדירה של בשר ונתיישב קדירה חולבת בתוכו כו' אבל אם הקדירה רותחת אסור וכדברי האו"ה שכ' בשם הר"י מפארים דבעינן ששים נגד מה שהיה תחת הקדירה ואם הקדירה של בשר עומד אצל האש או שאר כל"ר רותח ונשפך ולא פסק הקילוח אז הוי כערוי וכל מה שנגע בקדירה חולבת בעינן ששים נגדו עכ"ל, זה הלשון מוכיח שאינו טעון ששים אלא נגד מה שנגע ממש. וכן הלשון מה שהיה תחת הקדירה, ולא כ' מה שתחת הקדירה, אלא מה שהיה, משמע דמיירי שנשפך ונבלע בתנור מעט ומעט בקדירה, בזה הדין דטעון ששים בכל מה שהיה תחת הקדירה, שהרי לא ידעינן כמה בלע הקדירה וכמה התנור, אבל אם היה גומא תחת הקדירה ונתמלאה איסור לח, ועתה עוד יש מזה האיסור בגומא א"צ ששים אלא מה שנחסר מן הגומא, ולא נגד מה שנשאר, וממילא א"צ ששים נגד המתפשט מן לדדי הקדירה, ובזה משוגה לח מיבש, ולא מטעם שכ' הגאון הנ"ל דדומה לדינו של מהרא"י, שהובא (בסי' ק"ה) אלא מצד הסברא יש מקום לחלק, דבאיסור יבש הפולט ציר שמטעין ששים נגדו ולא ידעינן כמה ציר הוא פולט, בע"כ טעון ששים נגד כל החתיכה, משא"כ דבר לח, לא שייך אללו לומר דפולט ציר ונבלע במה שנוגע בו, אלא אותו דבר לח נבלע במה שנוגע בו, מש"ה אינו טעון ששים אלא נגד מה שנבלע ולא נגד מה שרואים שנשאר ולא נבלע, ואם אינו נראה כמה נשאר כגון שנבלע בתנור תחת הקדירה בזה טעון ששים נגד כל הנבלע, שהרי לא ידעינן כמה נבלע בקדירה, ונמצא לשון הת"ח שכתב נגד מה שהיה תחת הקדירה כו' מלמדנו יותר ממה שלמד חו"ד מלשון שכתב הט"ז שכתב באות כ"ה בשם הר"י מפארים דצריך ס' נגד מה שיש בעין עתה ג"כ, וא"כ ה"ה מה שיש מן הצד, וכמש"כ מעכ"ת נ"י דאם נדקדק בלשון נוגע בקדירה, א"כ גם

מה

מה שתחת הקדירה אם הוא אגול תחת הקדירה באופן שמתכנס תחת הקדירה לפי דבריו נראה נמי דאין לשער רק הנוגע, והדברים מפליאים בעיני עכ"ל מע"כ נ"י, אבל מלשון הת"ח משמע באמת דאין טעון ששים רק מה שנגע בקדירה ממש בין אם יש מתחת הקדירה בין אם מתפשט מן הצד א"צ ס' אלא נגד מה שנגע ולא יותר ומטעם הנ"ל, קיצור הדבר טענת מעכ"ת נ"י נגד החו"ד צודקת, אבל בדין יש מקום להוראת החו"ד ולא מטעמיה:

עוד כתב מעכ"ת נ"י בחו"מ סי' ע"ט ואפילו במקום דאיכא למימר משום שראה עדים כו' לא הוחזק כפרן, ורצה מע"כ נ"י לפרש דעת מ"כ שהביא הרמ"א דלא הוחזק כפרן אלא באופן שאמר פרעתיך קודם לכן, משא"כ אם אמר פרעתי אח"כ נאמן, וה"ז דומה להא דהוחזק כפרן בפני עדים המבואר בשו"ע, ובזה יישב קושיית הש"ך סי' י"ד, בזה לא צדק מעכ"ת נ"י ואין שום דמיון זה לזה, דבשלמא אם לא הוחזק כפרן אלא בעדים, בזה אנו אומרים כי לא הוחזק שיהא כפרן בב"ד, אבל בכפר בב"ד אלא שהודה מחמת שראה עדים שממשמשים ובאים, בזה ממ"נ אם אנו אומרים שהודאתו אינו אלא מחמת שראה עדים א"כ הוחזק כפרן, ואם אנו אומרים שאינו חושש לעדים שהולכים א"כ יש לו מיגו ג"כ. ומה שהקשה מע"כ על הש"ך שפסק כר"א בר"ש ולא כחכמים, נראה ברור דס"ל דחכמים מודו לסברא זו, אלא לענין קנס שאינו אלא גזה"כ בזה ס"ל דכ"ז שלא באו עדים ממש ה"ז זריז ונשכר, ובזה פליגי עם ר"א בר"ש. אבל במידי דתליא בסברא כ"ע כר"א בר"ש ס"ל, ומ"כ שהביא הרמ"א לא ס"ל הכי אלא דחכמים פליגי בעיקר סברא זו, ולכאורה היה נראה דתליא בנוסחת המשנה סנהדרין פ"ג ראה שמתחייב בדין ואמר קרבו כו', הרי דבמה שרואה שהולך הענין להתחייב שוב אינו נאמן, וה"ז כשיטת הרא"ש, אבל נוס' הרמב"ם והשו"ע ראה שנתחייב בדין ואמר קרבו כו', מש"ה כתבו דנו אותו וחייבוהו וכיון שראה שנתחייב כו', הרי דקודם לכן מקבלין ממנו, אבל לאחר העיון אא"כ, דבאמת כ"ז מיותר, שהרי טעמא דרשב"ג הוא משום שאומרים שלא היה יודע שיש לו עדים, אבל ביודע לא מהני אפילו בלא ראה שנתחייב, אלא נ"ל דמש"ה תנן הכי לדקדק דאפ"ה דוקא באומר אין לי עדים, אבל אם לא אמר יכול לומר קרבו פלוני וכמבואר בהגהת רמ"א בשם שו"ת הרא"ש, וא"כ אפילו הנוס' שנתחייב, אין זה אלא לרבותא אפילו כבר נתחייב דוקא באמר אין לי כו', וכ"ת אפילו כבר נעשה הדין נמי הכי הוא כדאיתא בירושלמי דאפילו איתעביד ליה גז"ד סותר את הדין, הא ל"ק דהתם מיירי באופן שאפשר לומר שלא הי' יודע שיש לו, אבל באומר קרבו פלוני וכו' ודאי דוקא בלא נעשה מעשה, אבל אם כבר נעשה מעשה לא מהני, אבל אם לא נעשה מעשה אפילו כבר נתחייב יכול לומר קרבו פלוני, ועדיין צריך תלמוד לשון המשנה, וה' יורני דרך האמת:

סימן כד

להר"ר נח זלמן, מקאפולי.

במה שהקשה על הש"ך ביו"ד (סי' נ"ו ס"ק כ') במה שהביא ראי' מהא דיהיו מזונותי מרורים כזית, מתוס' עירובין דף י"ח דקאי על האילן, וע"ע תוס' פסחים (דל"ו א') ד"ה מה מרור, יאמין ידידי כי גם אנכי נפלאתי ע"ז, ומהנראה כעת שבאמת גוף הזית לאו עיקרו של פרי הוא אלא השמן, ול"מ לשיטת ר"י דסובר דזיתים אינם חייבים בתרומה מדאורייתא [אח"כ מצאתי בטו"א ר"ה ט"ו ב' ד"ה מעשר חרובין בשם הרמב"ן יעוי"ש], ואפילו לשיטת התוס' ב"מ (דפ"ח) ד"ה כי קאמר ר"י דסברי דזיתים הנכבשים חייב ויש לו ראיה מוכרחת ממס' תרומות (פ"א מ"ח) ותורמין שמן על זיתים הנכבשים כו', ואי הוי דרבנן הא אין תורמין מן הפטור על החיוב ומן החיוב על הפטור, מ"מ דוקא בזית שמן דאגור בהן שמן דראויין לכתוש ולצאת מהן שמן, וראיה ברורה מהירושלמי והביאו הר"ש שם דרבי סבר דתורם לפי השמן שבו, ואפילו רשב"ג שם לא אמר אלא אגב השמן גם הזית חייב, אבל זית שאין בו שמן פטור מתרומה דאורייתא, ומקרא מלא דבר הכתוב ארץ זית שמן, ועיין פי' הרמב"ם פ"ק דביכורים מ"ג וגם שם לא תנן אלא זית שמן שאינו מן המובחר, אבל שאר זיתים אינן משבעת המינים, ולפי ההקדמה הזאת אפילו אם נימא דבזיתים יש מרירות, מ"מ אתו שפיר דברי התוס' בפסחים דכתבו דבפירי אין בו מרירות, ובמה שיש מרירות באמת פטור מביכורים, דבאמת גם הזית פטור מביכורים דאינו חייב אלא משום השמן שאגור בתוכו, ובו אין כלל מרירות, וכן אנו רואים בחוש דבזיתים יש מרירות ואפי' השמן שעושים בלא אומנות מר הוא, וצריך מעשה אומן להוציא טעם מרירות שקלט מן הזית, ובתוספתא דב"מ פ"ב תני שלא יבקע את הלגון ואת הזית, ופי' בפני משה בירושלמי שם דהחריפות קשה להקדוש, וכן שמעתי מכמה אנשים, וא"כ למה הוצרך הש"ך להביא ראיה מהש"ס, וכי כל הדברים החריפים יש להם ראי', הלא החיך יטעם, אלא כוונתו דבאמת הזית כמו שהוא ראוי לאכילה, ואין מר כ"כ כמו העץ, רק דאנו מסתפקים לכאורה אם המרירות בעצם אינו חזק כ"כ, או מחמת השומן שבתוכו מחליא החריפות כמו שאנו אוכלים לגון בדבר שמן חמאה או שומן, ומחלים כח החריפות, וכן היו מסתפקים בקישות מרה אם הוא אוכל או לא, כמו שהביא הר"ש הירושלמי בפ"ג דתרומות, וע"ז הביא הש"ך ראיה דמלינן עץ הזית מר מאד, וממילא כיון שאנו רואים דהזית יש בו מרירות, מסתמא כח העץ בתוכו, ורק השמן שבו מחליש המרירות, אבל הוא בעצם מר מאד, אם כוון הש"ך לזאת או לא, אבל הדברים מראים כן דזית חריף הוא כעץ זית, וכן מבואר ברש"י שבת (פ"ד) מהו לפלוע את הזיתים בשבת, דזיתים מרים הם, ומחמת הפילוע נכנס השמן ונבלע בכל הזית וממתיק אותו:

ומה שתמה עוד על הש"ך יו"ד (סי' קכ"ב סק"ו) דלמה אסור לבשל בכלי ש"ע לכתחלה כיון דהוא ס' דרבנן, ומותר לכתחלה, לכאורה לא מצאתי בעניי בפוסקים מפורש יוצא דס' דרבנן לכתחלה מותר לעשותו [ועיין בתשובת הרשב"א תשס"א דכ"ד שסומכים על העו"ג כגון בשר ורוב טבחי ישראל לכתחלה אסור לשלוח בלא סימן והוא כתב מצד הסברא והמנהג] ובמג"א סי' קי"א מבואר דאסור, ויכולני לומר דאף דכל ס' דרבנן כמו שהוא מותר לאכלו מ"מ להרבות ספיקי דרבנן עוד אסור לכתחלה, דאם יבשל יהא גם התבשיל ס' דרבנן, וכמו דאסור לכתחלה לבטל איסור דרבנן כן אסור לעשות ספק איסור דרבנן ולאכלו, ול"ד לכלי איסור שנתערב בכלים כשרים, דמותר לבשל, דהתם נתהפך האיסור להיתר כידוע דברי הרא"ש בפ' גיד הנשה באריכות, ואפילו לשאר הפוסקים דסברי דאסור לבשל משום דחוזר וניעור, משא"כ בס' דרבנן, דלא משום שנעשה כהיתר מותר, אלא דס' דרבנן מותר, ולכאורה היה לי ראיה דמותר לכתחלה לעשות ס' איסור דרבנן מהא דתנן במס' פרה (פ"ה מ"ג) קרוי' שהטבילוה במים כו' נטמאת אין מקדשין בה, והטעם כבר ביאר הגר"א ז"ל בס' טהרת הקדש אלי' רבא דס' מים טמאים הוא מדאורייתא דהטיפה יטמא כל המים, אבל מים שאינן מקודשין מדאורייתא אפי' תפלוט בטל ברובא, רק מדרבנן פסול בדיעבד כדתנן בריש פ"ט שם, ולכן מס' שמא תפלוט לא חיישינן, והרי חזינן דספק דרבנן לכתחלה מותר לעשותו, אולם יש לדחות דהתם עדיין אין האיסור כלל בעולם, משא"כ כאן דגם הכלי יש איסור עלה רק דהיא מותר, (ולא דמי כלל להא דקדושין ל"ט ספק לי ואנא איכול, דהתם קיל הי' לחכמים דאפילו המלקט יודע דהוא מותר, ואין למדין מהתם) וראי' לזה הסברא, דלכאורה קשה איך מותר לבטל איסור דאורייתא לכתחלה דמים שאינן מקודשין במי חטאת, כמשהו חלב בקדרה, ואי נימא דאיסור ביטול לכתחלה הוא מדרבנן, כמ"ש הר"ן בשם התוס' בפ' גיד הנשה, בסוגיא דזרוע בשלה ניחא וכמו דאמרן, דס' דרבנן מותר לעשות לכתחלה, וא"כ כיון דהביטול הוא איסור דרבנן, מותר כאן דספק שמא תפלוט, אבל לשיטת רש"י ותוס' בפ' גיד הנשה שם, וכן הראב"ד הובא בר"ן שם דאסור מדאורייתא, ויש לי ראיה מהא דאמרינן בגיטין (נ"ד ב') והא הכא דמדאורייתא חד בתרי בטיל כו', ואי איתא אפילו נימא דדמוני בדן מדאורייתא לא מיבטל שפיר קא מקשי הש"ס כיון דכל האיסור של הפילוע הוא הביטול הוא מדרבנן, ומכ"מ גזר שוגג אטו מזיד, אע"כ

דעלם הביטול הוא איסור דאורייתא וא"כ הדרן קושין למה מבטלין לכתחלה איסור דאורייתא, (ואולם מצאתי בתוס' נדה (מ"ז א') ד"ה את דמשמע שלא היה לפניהם הגירסא כן בגיטין שם ע"ש), אלא נ"ל דכיון דלא נקרא עדיין שם איסור עלה, רק דתפלוט אח"כ לא איכפת לן, כיון דבדיעבד מותר, ובזה הסברא ניחא הא דר' יוסי בע"ז (מ"ג ב') שוחק וזורה לרוח, ופי' התוס' דמודי דלכתחלה אסור לעשות זו"ז גורם, וכאן מותר, אלא משום דעדיין אין כאן איסור אלא שמא יהיה זה וזה גורם, אולם יש לתרץ הא דמבטלין באופן אחר, דידוע שיטת הרשב"א והראב"ד, דכ"ד דתשמישו בספק מותר לכתחלה לבטל, ועיקר ראייתם מהא דתרומות (פי"א) מגורה שפנה ממנה חטי תרומה כו' וע' היטב בתשובת הרשב"א סרכ"ב, ובביאורי הגר"א יו"ד סקכ"ב סקט"ו, וצריך ביאור קצת לענ"ד, דבתרומות איירי הכל במין במינו וע"ש, ומדאורייתא אין אסור אלא ברוב, וא"כ אמת אסור מדאורייתא, וגם כיון דביארנו דביטול ברוב לכתחלה אסור מה"ת, וא"כ מאי נפ"מ אם יוכל לבוא לכלל איסור, דזה הוא כמו גזירה דרבנן, וכמ"ש הראב"ד בעל שני הסברות הנ"ל, ונ"ל דמדאורייתא אינו אסור אלא ליטול האיסור כמו שהוא ראוי לאכילה ולזורקו בין היתר דהרי הוא כמו שאוכל איסור דראוי לאכילה, אבל איסור בלוע בקדירה או הנשאר דאין דרך ללקט ולטפח כההיא דתרומות, אין בזה איסור דאורייתא, אפילו בעין כמו דאמרינן במנחות ד"ע ואי גחין ואכיל בטלה דעתו אצל כל אדם, וה"נ כיון דאין דרך ללקט ולטפח, אין בזה איסור דאורייתא, ולכן מותר לבטל לכתחלה מדאורייתא, רק מדרבנן כ"מ שאם יבשל בשא"מ יתן טעם ויבוא לאיסור, אסור אף במינו, אבל בשדרכו להשתמש בספק דא"א לבוא לכלל איסור מותר לכתחלה. הדרן לנ"ד דמים שאינן מקודשין א"א לבוא לכלל איסור, דהלא אין בו שום איסור, רק במים המקודשין לפרה ובמים יבטל ברוב, לכן מותר לבטל לבתחלה, וזה תירוץ נכון, ומכ"מ הסברא שאמרתי, שאסור לכתחלה לעשות איסור דרבנן ולחלק מהא דפרה, סברא נכונה היא, ועוד יש לי לומר טעם נכון דאסור לבשל לכתחלה בכלים ש"ע אפילו בידוע שהם אינן ב"י, דהא דכתב הש"ך הספק שמא בישל בו דבר הפוגם מעיקר או דבר שאינו נו"ט, צריך להבין וכי דרכן של גוים לבשל מים לבד, ומה זו ספק, ואפילו חזקת היתר אין מועיל, כדאמרינן בפ"ב דע"ז דכ"ג דחיישינן לרביעה ולא מוקמינן אחזקת היתר, כיון דדרכן בכך, וה"נ כן הוא, אלא הכוונה, דודאי לא חיישינן דשמא בישל בכל הקדרה טרפות אלא חתיכה או מעט, וכן ביאר הגר"א שם פסק הנ"ל, לענין חמץ בקדרה, וע"ז אמרינן שמא הטרפות לא היה דבר שנותן טעם לשבח וכדומה, אבל עיקר התבשיל א"א לתלות בכך, וא"כ לכתחלה אסור משום בישולי נכרים דאף דבדיעבד בטל ברוב מ"מ לכתחלה אסור בידוע, וכן הכרעת הגר"א בסי' קי"ג, אך כוונת הש"ך לא מטעם זה, רק טעם נכון על מעשים בכל יום דאנו אוסרים לבשל אפילו בודאי אינו ב"י כנלע"ד כעת:

ובזה ניחא לי מה שקשה לי מאי הוצרכו הש"ס בע"ז שם לומר הטעם דלא חיישינן למלאכה דלא מפסיד טובא משום ניחא פורתא כו', תיפוק ליה דתנינן בתוספתא והובא בר"ש פ"ב דפרה דמוקמינן אחזקה, וניחא לי דאי משום חזקה בלחוד לית כאן, דדרכו של בהמה לעשות בה מלאכה, וכיון דלא מפסיד לא בריר לן הטעם להוציא מס' דאורייתא, אי לא דמוקמינן אחזקה, ולכן הולך הספרי להוציא מס' עול מטעם דיש בחינה, דאי לא לא מוקמינן אחזקה, משום דדרכן לעשות עול אף בעודן עגל כדתנן בפ"ה דשבת ולא העגל יוצא בגימון שלו, דעדיין אינה ראוי' לפרה אדומה, והיה לנו לחשוש, אבל למלאכה לא הי' לחשוש שאין דרך לעשות מלאכה בעגל:

סימן כה

נידון חריף ביתר באור

הא פשיטא דלא מיקרי חריף אלא שאינו נאכל מחמת חריפות כמו שהוא אם לא באיזה תקון או תערובות כדאמרינן בפסחים ע"ז ובחולין בכ"מ לענין מילחא, וכן מש"כ בשו"ע יו"ד ל"ו פירות חמוצים איירי בכה"ג, ומ"מ חולק הא"ה הובא בט"ז, כי לא כל מה שאינו נאכל כחליט דחריף הוא, ואף דמדברי המשבצות זהב (סק"ט) משמע דהטעם משום דנאכל, הנראה לי דבזה לא נחלקו מעולם, ומה שנחלקו הט"ז והבית הלל בבאר"ט תליא בפי' הש"ס פסחים ע"ד האי תלא דמתמהא כו' ופי' הרי"ף בחולין פ' גה"נ, וכן משמע מרש"י ד"ה דמתמהא דחלש מעיקרו, אבל מדברי רש"י ד"ה לקי והא דפרי משמע דהיה חזק ונחלש ונשאר בו כחו, ונחלקו בזה הט"ז סבר דה"ה תומן חלש מעיקרו, רק משום דיש בו כח להחמיץ אם יעמוד עוד, דאי לא לא גרע מתלא דתליא בי', וכן דייק לשון הט"ז שכ' אפילו אינו מחומץ הרבה עדיין, ע"כ משמע דאם יעמוד יחמיץ יותר, והב"ה סבר דדוקא מי שהיה חריף מעיקרו ונחלש כדלעיל, אבל דבר שהוא בטבעו חריף קצת עד שנאכל כמו שהוא, לכל הדיעות לא מיקרי חריף, ויש ליישב גם דברי הפרמ"ג בפ"ת בזה האופן, אבל אם בטבעו חזק שא"כ כ"ש רק ממילא נחלש מיקרי חריף והיינו תלא דמתמהא וה"ה אם נחלש עפ"י תערובות, ומנא אמינא לה דכתב בש"ע יו"ד (קכ"ב ס"ג) תבשיל שרובו חומץ כו' והנה ביומא (פ"א ב') הלכה כרבי דחומץ מזוג משיב את הנפש, וכן כתב הרא"ש בכילד מברכין (סי' כ"ג) דבמזוג קצת משיב את הנפש, ומ"מ הוי חריף, אלמא דהתערובות אין מוליא את כחו, וכן לנ"ד אם הזיתים בטבעם ראויים לאכילה כ"ש לא מיקרי חריף לכו"ע, אבל אם השמן מחלישו שפיר מיקרי חריף כתבשיל שרובו חומץ והא לא קשה על הט"ז מהא דיומא שם הא ברטיבתא כו' וברש"י ד"ה שריא, ולא משום גיעולי עו"ג דנט"ל ע"כ. חזינן דכ"ז שאינו חריף כ"כ לא מיקרי חריף עד שיתייבש שאני התם דמיירי לענין מחליא ליה לשבח דלרוב הפוסקים בעי דוקא אלתית, אבל לענין קליפה בגונן, דאפילו בגונן כמי בעי קליפה אפילו בכה"ג מיקרי חריף ועדיין צ"ע:

סימן כו

נשאלתי בזרע קנבוס שעושין מהן שמן, ואח"כ יש שוהלין שאוכלין הפסולת המרוסקין, והנה נמצא בהקנבוס הרבה תולעים ומתרסקים עם הז"ק וא"א לברר הרבה ז"ק, והנה לעשות השמן פשיטא דשרי כהוראת הנ"ל (סי' כ"א) לעשות יי"ש מפירות מתולעים שאין בזה משום מבטל איסור לכתחלה, אבל לאכול הפסולת היה נראה לאסור. ואבאר דכבר דברו הפוסקים האחרונים ביו"ד (סי' פ"ד) בהא דתה"ד שלא התיר טחינת החטים מתולעים אלא בצרוף סברות אחרות, אבל משום שאין מכוין לבטל לחוד אסור, וכן הסכים גדול האחרונים רע"א זצ"ל בשו"ת (סי' ע"ז) מהא דהירו' דהא דתנן בתרומה שנדמעה דאם טחנן מותר, משום שהכהנים טוחנין אותם אין הפירוש משום שדרך לטוחנן בלא תערובות שרי אלא משום שבל"ז היו הכהנים טוחנים בהיתר, הא בל"ז אסור לחכמים דר"ט עיי"ש ומכ"מ הוראות הנ"ל בסי' כ"א נכון, אע"ג דכבר נראה כסותר עצמו בסי' פ', וגם המג"א דחה בסי' תמ"ז דעת הנ"ל (סי' פ'). הנראה לי לחלק בין איסור טעם בלבד שהוא שרי כל שאינו מכוין ומקורו מגיעולי מדין כמש"כ הר"ן פ' אין מעמידין דהאיך התירה התורה להגעיל ב"י עיי"ש. מיהו לא כו"ע שוין בזה ועיין תוס' זבחים (דל"ו) ד"ה ואם שהקשו מהא דשרי לבשל שלמים בשל חטאת הא ממעט לזרים לנשים כו' אלא משום בטול ברוב, וק' הא מבטל איסור אלא כהר"ן אבל רש"י בע"ז (דף ע"ו) פי' דמבשל חו"ש דלכהנים, ולכאורה קשה מאי אהני בזה הא ממעט מנשים ועבדים ועוד הרבה אלא משום דעיקר בישול לכהנים, ואינך ממילא שרי וכמש"כ להלן, אבל שלמים דלישראל א"א לומר כן שהרי מצוה באכילת בעלים אסור לבטל אפילו אינו מכוין דלא כהר"ן, אבל איסור בעין אסור אפילו אינו מכוין לבטל, כדמוכח מהא דזרוע בשלה דחדוש הוא משום שמבטלין לכתחלה, ואע"ג שאינו מכוין אלא למצוה וכחכמים דר"ט לענין ערלה, ואפילו ר' יוסי לא התיר אלא משום שדרך ללקוט כל פירות או לטחון מש"כ בישול בזרוע יחד אין דרכו בכך והכי אסור לכו"ע אף שאינו מכוין לבטל, וא"כ שני ההוראות של הנ"ל נכונים

נכונים, הן אמת דמדברי הנ"ל (סי' פ') שהקשה ע"ע מדעת הרשב"א בקדרה שמשתמש בשפע לא משמע הכי, וכן קשה על ישוב מנח"ע כלל פ' סק"א עיי"ש מכ"מ הדין אמת, וא"כ לעשות שמן שרי, אבל לאכול הפסולת אסור שמתערב בו רסוקי תולעים, והא שהתירו חטים מחומצים כתב הגרע"א שם שהוא משום שעדיין היתר, אבל בל"ז אסור ולא כמ"א, מיהו נראה דא"ל לחדש סברא דהיתר אלא היינו הך דתרומה דבשלמא ערלה או חטים מתולעים אי לא נתיר לא ילקטו כלל או לא יטחנו שהרי אפילו לעו"ג אסור למכור שמא ימכרם לישראל ואין עלה אלא להשליך לנהר כמ"ש הש"ך (סי' פ"ד) א"כ הטחינה מיקרי מבטל איסור לחכמים דר"ט, אבל דמוע דתרומה שאם נאסר לישראל ליתן לכהנים, והמה יטחנו ויהיו ראשים ממילא לאכול בתרומה ה"נ בזרות, וכן החטים מחומצים שאם נאסור לישראל על פסח, יטחנו ישראל לאכול לפני פסח ממילא יהיו בטלים אפילו בפסח, וה"נ בכ"ד דרשאים לרסקן בשביל השמן ואפילו אם נאסור לאכול הפסולת וממילא מותר גם הפסולת:

סימן כז

ב"ה ג' דחוהמ"פ תר"ם וואלאזין.

אל כבוד הרב הגאון הגדול האמתי צדיק יסו"ע כ"ש מו"ה נפתלי צבי יהודא ברלין נ"י אב"ד ור"מ ד"ק וואלאזין.

הן זה מקרוב אשר נתקבלתי לרב ומו"ץ פה עיר מגורתי ומצאתי אשר אינם מסתפקים ממי הנהר ההולך בעיר הזאת באמרם אשר זה רבות בשנים אשר מצאו רחוש במים קטנים הרבה יותר משומשמין עד שלא היה נראה לעינים בלתי ע"י נענועים בצלוחית המים עולים ויורדים ולא נמצאו בצלוחית כלי זכוכית אחת בלתי אחד או שנים ואולי שלשה, וברור הוא להם עפ"י הנסיון כי עוברים הם דרך המסננת, ע"כ אסרו עד כה המים, ואנשי העיר נמאו מאד למים כי אין להם רק שני בארות טובים מחוץ לעיר השייכים לאיש אחד ולא יתנו בלתי במחיר רב ככל אשר ישית עליהם בעל הבארות וצעקת העניים גדולה מאד כי לא תשיג ידם אל המים ההם ונלאים לשתות מבארות נשברים ועכורים ע"כ בקשו מאתי לעיין בדבר נחוץ הלזה ולשאול את פי גאוני הדור אולי תשיג יד תבונתם להתיר להם מי הנהר, ואנכי בראותי אשר לפי הנשמע לא באו המים במסה לנסותם עוד הפעם זה זמן רב ושאלה אני פעמים רבות בימים אלה ובדקתי בשבע בדיקות ובעינים פקוחות ומצאתי אותם נקיים וטהורים ואין בהם עתה שום ריחוש וע"כ התרתי אותם להם על חג הפסח בלבד ואחרי כן אראה לבדוק אותם שנית מדאגה מדבר פן מהפשרת שלגים או מחום הקיץ יתראה הרחוש שנית כמקדם, ודבר זה נפתח בקטנים כמוני ונסתיים בגדולים כמותו, הן מלבד כל זה אשר נקיים וטהורים הם עתה נלע"ד לד היתר בזה לפי שהם דקים כל כך עד שהם עוברים דרך המסננת לפי דברי החק"י בה' פסח (סימן תמ"ז) נחשב הוא לא בלא ובטל מה"ת, והאיסור משום בריה דלא בטיל אפילו באלף יש להתיר עפ"י דברי הרמ"א (בסי' ק"ב) משום שבא לעולם ע"י תערובות, ועוד כפי אשר עתה ראינו ובדקנו כי המים נקיים וטהורים הם, ע"כ יוכל היות אשר גם אם יתראו שנית נקל לתלות אשר אך מהפשרת שלגים הוא או מבורות נשברים הנקוים ועומדים ומחמת רבוי המים כעת שופכים, ויש לסמוך על הכרו"פ בזה בעת הדחק, וגם ע"י שאר היתרים המבוארים שם מגדולי הראשונים ע"ד בריה שבטלה באלף, עוד אבקש להשיבני דבר בדבר הבועות בכוליא והמה בכרכומי כמראה הדבש ומגיע עד הלובן, והלובן שלם ויפה, והנה הגאון הרש"ק ז"ל בספרו אוסר בזה ואינו מתיר עד שיהיה הפסק בשר בריא בין הבועה להלובן מכח ס"ס שמא הלכה כהמחבר ורמ"א אשר גם במים עכורים אינו אסור עד שיגיע עד הלובן ושמא כרכומי המה מים זכים, ותמיה בעיני הלא לפי דברי הש"ך בפירוש דברי המחבר עד הלובן הוא שיגיע לתוך הלובן, אבל בסמוך ללובן אפילו במים עכורים כשר א"כ יש ס"ס אפילו בסמוך ללובן ג"כ בכרכומי הנ"ל, הגם שנראה דלא ס"ל להגאון כפירוש הש"ך בדברי המחבר, אבל עכ"פ יכולים אנחנו לעשות ס"ס עפ"י דברי הש"ך, גם אסתפק אם יש לחלק בכרכומי כמראה הדבש בין מראה שהעע גם שמעתי אומרים בקבלה מקדמונים אשר לפי שיטת רש"י שהביא הש"ך בפירוש הלובן הוא רק הלובן ההולך באמצע הכוליא אבל הלובן אשר תחת השנבה לא מיקרי חריץ, ומכשירים בזה, ע"כ אבקש להודיעני חות דעתו בזה ולתשובת מעכת"ה אחכה, כי כל אלה הלכות נחוצות למעשה, וביחוד ע"ד מי הנהר. ומדי דברי זכור אזכור עוד את אשר כבר העירותי לתמוה בדברי הב"ש (בסי' קמ"א סעיף כ"ה) שכתב על דברי המחבר, ואם האשה אומרת בפני קבלו השליח לגירושין נאמנת, וי"א דוקא כשהגט ביד האשה, ע"ז כתב הב"ש הטעם שהאשה שאמרה לבעלה גירשתני נאמנת, וקשה לי הלא מבואר בתו"פ כתובות דדוקא כשאין הגט בידה או נאמנת שאינה יכולה להעיז, אבל כשהגט בידה ואמרה לבעלה גירשתני אינה נאמנת וכאן איירי שהגט בידה, וא"כ דברי הב"ש מופלאים המה ממני, ובזה הנני משתחוה מרחוק מול הדרת כת"ה בתקוה נאמנה לתשובתו:

סימן כח

תשובה להנ"ל.

ע"ד הנהר אחרי שבדקו יפה רשאין להשתמש בו וכדתנן ר"פ האשה וחכ"א בודק עד שמגיע לסלע וכו', ותולין באיזה סיבה רחוקה, אמנם הבדיקה יש לעשות בכמה עתות קור וחום קיץ וחורף דשמא האויר גורם, וגם יש לבדוק דוקא בצאת הנהר מן העיר דאי יבדקו במקום כניסתו יש לחוש שמא עפרורית שבאמצע העיר או בצאתו גורם ריחוש, אבל אי נבדק בצאתו שוב אין לחוש דאי נולד הריחוש בהכנסו היה נראה גם בצאתו:

ומ"ש בענין ביטול לא שייך ביטול בדבר הנראה לעין, וגם מש"כ לדין בריה כמו בסי' ק"ב לענין דבר שיל"מ, הוא טעות, ושם הוא מין במינו ולא ניכר האיסור בבואו לעולם, משא"כ בריה שהיתה ניכר בצאתו, גם מש"כ שאם היה בא הריחוש משלגים או מבורות שריין בדלא פירשו, נכון הוא אם נולדו שם ובאו לנהר, והיינו רביתייהו, אבל אם ממים הללו נולדו בנהר, הלא בריות של נהר הם, ומי יודע מתי נולדו:

בדבר הכליות הוראת הגאון רש"ק אינו הלכה פסוקה, וכל מורה הוראה רואה מחלוקת הראשונים בזה ומורה כשקול דעתו, וכרכומי הוא געל ונוטה לאדמומית הוא מראה דם וע"ד הלובן שתחת השנבה, באמת מלשון הגמרא חולין (דנ"ה), והוא דמטיא לקותא במקום חריץ, והיכא מקום חריץ אוורא דתותי מתני ולא קאמר והוא דמטי לקותא לאוורא דתותי מתני מבואר דדוקא למקום חריץ, ולא בלובן שתחת הבשר, אכן לשון הרמב"ם וטו"ע לובן שבתוך הכליות היה במשמע סתם לובן אבל יש לפרש שבתוך כמו שת"א בתוך הגן באמצעות גינתא, ואע"ג שלא בכ"מ ת"א הכי אבל כאן יש לפרש הכי מדלא כתבו הלובן שבכליות:

ועל קושייתו שכתב בב"ש (סי' קמ"א סנ"ה), לשונו של מע"ל הוא בשבוש גדול, דשם איירי בשאין הגט בידה, וכשהגט בידה פשיטא שנאמנת לומר נתגרשתי בו ואמנם כך יש להקשות על הב"ש דמיירי באין הגט בידה והיא נאמנת משום דאינה מעיזה, ע"ז יש להקשות ממש"כ התוס' בגיטין (דכ"ז) ד"ה אם, דהיכא דהגט מסייע לה מעיזה, איברא לא על הב"ש קשיא כ"א על הרא"ש שכתב כן, ובפשיטות י"ל דלא ס"ל כמ"ש התוס' כמש"כ הגר"א באהע"ז (רסי' קכ"ג) עיי"ש, אבל גם בל"ז יש להקשות על הרא"ש דבגמרא איתא הטעם דנאמנת משום מיגו והוא ז"ל כתב משום דנאמנת מדר"ה דאינה מעיזה וצ"ל דודאי אין המיגו יפה כ"כ כמ"ש הרא"ש, אבל אפילו מיגו גרוע מהני לסברא דחזקה אע"ג שאין החזקה יפה כ"כ דאיכא דמסייע לה וכיב"ז איתא בכתובות (די"ב) לענין ברי ושמא דהוי מיגו גרוע, ובזה מיושב גם קושיית הב"ש שם ובריש סי' י"ז לענין אי מעיזה היכא דאיכא עד א' דמסייע לה עיי"ש:

סימן כט

להה"ג אבד"ק ראמען ר' אליעזר אר־לאזאראוו.

ע"ד קובץ א"י שחולק על השו"ע בתרי מילי והנה בדבר תולעי פירות לדקו מאד דברי מעכ"ת כ"י אשר נפלא הוא שיבא מי לעקור הלכה פסוקה בכל הראשונים אשר מפיהם אנו חיים, ומבואר בשאלתות פ' שמיני דפירשו איתסר משום דכתיב כל השרץ לרבות פי' דעיקר המקרא משמעו באתלש במחובר אפילו לא פירשו אבל מדכתיב כל מרבינן אפילו גדלי בתלוש וכשפירשו, והאיך אפשר להתיר מכללא דכל היוצא מן הטהור טהור, אחר דמרבינן מדרשא דקרא, ועיקר כלל זה לא נשנה אלא בנולד מן הטהור, וכ"כ התוס' נדה (ד"נ) בד"ה תרנגולתא, ולא שרי מטעם כל היוצא מן הטהור טהור, שהרי האם לא ילדה האפרוח אלא ביצים הטילה, ואפרוח מעפרא קא גדיל פי' מן הביצה שנעשה עפרא וכדאיתא בתמורה (דל"א א') אבל גבי ביצה אימת גדלה כי מסרחאי וכי אסרחא עפרא בעלמא הוא ולא כמו שהבין מע"כ בפי' התוס', הא מיהא מבואר דלשון זה הכלל אינו אלא בנולד, ומה שהביא מע"כ כ"י התוספתא תולעת שבעיקרי אילנות וקפא שבירק חייב אינו ענין לחקירה שאנו עומדים, דשם איירי שהתליעו במחובר, וחייב אפילו לא פירשו. ומה שראה מר בהע"ש פ' שמיני שהגהתי פטור היינו בלא נגמר ואינו ראוי לריחוש וכמבואר בלשון העיטור שהבאתי, ואין נ"מ לדינא דלפי הסמ"ג הנוס' חייב איירי שנגמר והגיע לריחוש כ"ד, אלא שיש פוסקים שאסורים אפילו לא נגמר, והכל מבואר שם בהע"ש, וכ"ז איירי בגדלי במחובר ולא פירשו הא מיהא מש"כ בקובץ בזה כפי שהביא מע"כ אינו אלא הוא וראוי לפרסמו, ואשר הביא מע"כ עוד שחולק על הרמ"א באו"ח (סוף סי' תקכ"ז) בשם מהרי"ו במי שמתענה ביו"ט אפילו הניח ע"ת, אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום דהוי כמו שלא הניח ע"ת שאינו מבשל לאחרים עכ"ל הגהות רמ"א, ובד"מ הביא בזה"ל כתב מהרי"ו מי שמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים דכיון שאינו יכול לעצמו אסור לבשל לאחרים כמו שלא הניח ע"ת דאסור לבשל לאחרים, ולא נזכר שאסור לבשל לאחרים לצורך היום אלא שהרמ"א הוסיף לקח דע"כ היינו טעמא דמהרי"ו דאי נימא דהמתענה ביו"ט מותר לבשל לאחרים א"כ מותר לבשל לעצמו לצורך שבת, משום הואיל דאי מקלעי אורחים כדאיתא בפרק אלו עוברין, והשתא דמהני ע"ת לעצמו ממילא מותר לבשל לאחרים אלא זה פשוט למהרי"ו דהמתענה אסור לבשל לאחרים לצורך היום א"כ אין כאן הואיל ואי מקלעי אורחים, ולא מהני העירוב לעצמו וממילא אסור גם לאחרים דהוי כמו שלא הניח ע"ת זהו דעת רבינו הרמ"א לדעת מהרי"ו. באמת הוא לכאורה תמוה מנלן דאסור לבשל לצורך נפש ישראל, אע"ג שהוא אינו יכול לאכול, והרי לכאורה מבואר להיפך דעיקר טעם הואיל ואי מקלעי ליה אורחים מיירי ואחר שכבר אכל ושבע וא"ל לבשל לעצמו וכן לר"ע בנפש בהמה מותר לבשל טרפה דלא חזי ליה וכמו שהקשה מע"כ נ"י, ומש"כ מע"כ דאזיל במה שנמצא בשו"ת מהר"י ברונא (סי' פ"ב), שמי שמתענה אסור בשאר מלאכות ג"כ כו' והוסיף מע"כ דמסתבר טעמיה לשיטת הרמב"ם שכל הנאות בכלל אשר יאכל במח"כ מע"כ לדידי נראה להיפך לשיטת הרמב"ם אין לזה מקום, שהרי התורה התירה לעשות מלאכה ביו"ט בשביל כל הנאה השוה לכ"נ, והוא אינו מתענה. אלא מאכילה ושתיה ועדיין יכול לבשל מים לרחיצת פניו יו"ר דשוה לכ"נ, ודעה זו אינה אלא לשיטת התוס' דהא שמותר לרחיצת פניו יו"ר הוא משום מתוך שמותר לבשל לאכילה, מעתה המתענה ואין לו, היתר אכילה אסור בכ"ד, אך זה אמת דע"כ ס"ל דהמתענה אסור לבשל לאוכל נפש של חברו, דאלת"ה א"כ יש היתר דמתוך שמותר לבשל לאחרים ה"נ שרי לרחיצת פיו"ר, אלא פשיטא דאסור לבשל לאחרים. נחזור לענין פסק הרמ"א דהמתענה אסור לבשל לאחרים לצורך בו ביום שנראה שהיה זה הדין פשוט בעיני מהרי"ו והרמ"א עד שלא הוצרכו אלא להוסיף דממילא לא מהני ע"ת לבשל לצורך שבת לאחרים לאפוקי מדעת התוס' ריש מס' ביצה (ד"ב ע"ב) בד"ה והיו כו' אפילו לדידן כו' דכתבו דלא קיי"ל כרבה בהא דאמרינן הואיל דאי מקלעי אורחים ועיקר היתר ע"ת הוא משום דצרכי שבת נעשים ביו"ט משום מתוך ולצורך מצוה, וא"כ אפילו המתענה רשאי לבשל בע"ת לעצמו לצורך שבת משום מתוך שמותר לבשל לצורך רחיצת פניו יו"ר, וכשיטת הרמב"ם דשארי הנאות הווין בכלל אך אשר יאכל לכ"נ, מש"ה כתב מהרי"ו דאינו כן אלא עיקר היתר הוא משום אי מקלעי אורחים, וא"כ המתענה אסור, וגברי רברבי אמרי מילתא לא דבר ריק הוא, ונראה דס"ל דכמו דאיתא (בדכ"א) אליבא דר"ע דהא דנפש בהמה בכלל משום דמזונותן עליך ואסור לאכול קודם שמאכילה, ה"נ היתר אורחים הוא ג"כ עיקרו משום דלצורך דידיה הוא להאכיל את האורח עמו, ואע"ג דבאמת מותר לבשל לאחרים אפילו בשעה שאינו אוכל כלל, היינו משום הואיל דשרי לפני סעודה דידיה ה"נ שרי כל היום וכדאיתא שם (בדף יח ב') דהואיל דקודם טיבול שרי לאחר טיבול נמי שרי, אבל עיקר היתר הוא משום דאורחים מזונותן עליו מיקרי, תדע דלמאי קאמר בגמ' אי מקלעי ליה אורחים נימא אי מקלעי אחרים דלא אכלו היום, אלא עיקר ההיתר הוא משום אורחים, וממילא המתענה דלאו אורחיה להאכיל לאורחים באמת אסור לבשל לאחרים, זהו דעת רבותינו ז"ל:

סימן ל

א) **אשר** הקשה על הגרע"א שכתב ביו"ד (סי' פז) דיש חילוק בדין אין מבטלין איסור לכתחלה בין אכילה והנאה לבישול, והק' דבירושלמי (ריש פ"ב דכלאים) אמתניתין כל סאה שיש בו רובע ממין אחר ימעט וכו' לא כן אמר ריו"ח ר' אבהו בשם ריו"ח כל האיסורין שרבה עליהן שוגג מותר מזיד אסור, תמן את מרבה לבטל איסור תורה ברם הכא את מרבה לבטל מפני מראית עין, הרי דגם לענין זריעה שייך אין מבטלין איסור, הנה מקורו במרדכי ביצה (פ"א) בסוגיא דמיקלי קלי איסורא, ורשב"ם פי' דבמידי דאכילה אין מבטלין האיסור כגון תרומה וכו', פי' וישב והא דאיתא שם ה"מ בדאורייתא אבל בדרבנן מבטלין לא כישוב התוס' דעיקרו דרבנן, ולא כישוב הרא"ש ובמרדכי שם משום דמיקלי קלי איסורא ברי בדרבנן, אלא כל דרבנן שרי לבטל, והא שהקשו מהא דתרומות, שאני התם דהוי איסור אכילה משא"כ איסור טלטול, והיינו הירושלמי שהביא מע"כ שהק' מהא דר"א בשם ריו"ח כל האיסורין שרבה עליהן שוגג מותר מזיד אסור, פי' שלא באיסור אכילה, דבאיסור אכילה משנה מפורשת היא ספ"ה דתרומות, ומשני תמן איסור תורה, מש"ה אפילו שלא באיסור אכילה אסור ברם הכא כו' מפני מראית העין וא"כ הוא מדרבנן, מש"ה מותר לבטל שלא באיסור אכילה, וזהו שהעלה הגאון רע"א זצ"ל דאחר שיש בו ששים א"כ איסור בישול אינו אלא דרבנן, שהרי דוקא דרך בישול א"ת, ולא דמי לכל האיסורין אפילו יש ששים אסור לעשות כן שיהא האיסור בטל בששים, דהתם האיסור בפ"ע אסור, מש"ה אסור לבטלו אפילו אם לא היה איסור אכילה, משא"כ בב"ח כל אחד הוא היתר, ואין האיסור אלא בתערובות, מש"ה באכילה אסור בכה"ג אבל בבישול מותר דהוי ביטול איסור דרבנן ושרי באיסור בישול, ואע"ג שעדיין אינו דומה להא דירושלמי דמיירי שאפילו באופן שאסור ג"כ אינו אלא איסור דרבנן משא"כ כאן אלו לא היו ס' נגד הבשר והחלב היה אסור מה"ת, מכ"מ הרי יש מקום לחלק בין איסור אכילה לאיסור בישול, כמו שיש חילוק באיסור דרבנן, ונשאר הגרע"א בצ"ע שבאמת אין הדבר ברור כ"כ, ובאמת החמירו חז"ל באיסור אכילה יותר מבשאר איסורין, וכמ"ש הרמב"ם סוף ה' מאכלות אסורות וכן בשו"ע או"ח (סי' שמ"ג) דאסור להאכיל בידים לקטן אפילו דברים שאסור מד"ס, וסיים וכן אסור להרגילו בח"ש וכו', מבואר דשלא להרגילו אלא במקרה אין איסור לקטן, ויש לזה הוכחה מהג"מ, והכ"מ, אלא שבחי' רשב"א יבמות ושבת לא משמע הכי שיש חילוק בין אכילה להוצאת שבת, ולא חפצתי בזה לבאר שיטת הרמב"ם וש"ע:

וממילא

ב) **וממילא** מיושב מה שהקשה על הש"ך (סי' ס"ו) שכתב דאף דבדם האיסור רק מפני מראית העין מ"מ אם ביטל במזיד אסור משום קנסא, והק' מע"כ מירושלמי הנ"ל דמוכח דאם האיסור רק מפני מראית העין אין בו משום מבטל איסור, ואין כאן קושיא דהירושלמי מיירי דוקא שלא באיסור אכילה, אבל באיסור אכילה אסור לבטל אפילו איסור דרבנן שהוא משום מראית עין ופשוט:

ג) **משיב** הגאון חוות דעת ביו"ד בדיני ס"ס דאסור לקרות ק"ש מספק בתורת חוב, למד מסוגיא דב"ב (פ"ב) לענין קריאת פרשה דביכורים משום דמיחזי כשיקרא, וה"נ כתבתי בספרי הע"ש (שאילתא כ"ג אות ב') לענין ספק ברכה דאסור לומר בריך רחמנא מלכא דעלמא, אע"ג שרשאי לומר בחנם, מ"מ בתורת ברכה אסור, והבאתי דהכי דעת כמה גאוני בתראי, ומש"ה אסור לענות אמן אחר ברכה לבטלה, אע"ג שמותר לומר אמן בחנם, מכ"מ אחר ברכה הוא בתורת חוב אסור משום דמיחזי כשיקרא, וכ"ז דלא כהגאון בעל פרי תבואה (סי' ס"ו) שהביא מע"כ, או יש מקום לחלק, איך שהוא דברי החו"ד ניחא:

ד) **בנתיבות** המשפט (סימן ר' סקט"ו) כתב וכיון דבעכו"ם לא מהני שליחות ממילא אין חצרו המשתמרת קונה וכו' ותמה מע"כ הא בר"ן שמביא שם הנה"מ מבואר דחצר הוא מטעם יד ולא מטעם שליחות פשוט שעם בנה"מ טה"ד, והכוונה פשוטה שהרי בפתיחה הביא מחלוקת הראשונים ז"ל אי חצרו המשתמר לדעת הוי משום יד או משום שליחות, ודעת הב"י שהוא מטעם שליחות, וה"נ בידו ממש בלי כוונת קניה:

ה) **בהא** שכתב בכתובות (סי' רמ"א) דעבדא כמקרקעי אינו נקנה מטעם חצר, ומע"כ הקשה מלשון תוס' ב"ק (די"ב א') קושיא אלימתא היא, אכן עדן לא זכיתי להבין דברי התוס', שהרי בגיטין (דכ"ב א') מבואר דאם מכר הבעל זרעים לבעל עציץ לא קנה עד שיחזיק בזרעים, ואמאי הא הכלי הוא חצרו, אלמא דאין קרקע נקנה בחצר, וכן בחו"מ (סי' ר"ב) בסמ"ע (ס"ק יג) בקנה המרתף לא קנה הקרקע שעליו באגב, ואמאי לא קנה מטעם חצר אלא קרקע לא נקנה בחצר וא"כ האיך עבד נקנה בחצר המשתמר:

סימן לא

תשובה בעז"ה להרב מו"ה יקותיאל אלי' שי' מהארדק.

על דבר טבח אשר זה דרכו למכור בשר טריפה שבידו לבתי השרים, והנה א' מהשרים הוא ישראל פושע, אם רשאי להביא לביתו ג"כ בשר טריפה, באופן שאם לא יביא הוא יביא טבח עו"ג, ואינו כתני עברי דנהרא, אם יש לסמוך על מש"כ התוס' והרא"ש בע"ז (ד"ו ב') דבמומר אינו אסור להושיט לו דבר איסור אלא בדקאי במקום שלא יוכל ליקח אם לא יושיט לו זה, באשר שנראה דבריהם כאן סותרים למש"כ ריש מסכת שבת דמ"מ איסור דרבנן מיהא איכא, שחייב להפרישו מאיסור כש"כ שלא יסייע לו, וכ"כ הר"ן בע"ז (פ"א) בזה הלשון ממש, והנה הגאון טורי אבן באבני מלואים חגיגה (די"ג) הכריח כתוס' ורא"ש ע"ז מסוגיא דע"ז גופא דקאמר למאי כ"מ באית ליה בהמה לדידיה דליכא משום ל"ע, ואי איכא איסור דרבנן אכתי מאי הוי, והכי הכריח מסוגיא דחגיגה שם, ובמש"כ הגאון ז"ל לא דק, דאיזה דוגמא יש עו"ג לישראל, הרי התוס' והר"ן ז"ל דייקי שחייב להפרישו מאיסור כש"כ שלא יסייעו לו, ובעו"ג לא מלינו שאנו חייבים להפרישו מאיסור, ורק בקטן ישראל שקיל וטרי הגמ' ולא בעו"ג אפילו אוכל אמה"ח, והרי בפי' כתבו התוס' ע"ז (דע"ו ב') ד"ה לעו"ג לענין היתר לפני דלפני, דמש"ה אסור בישראל אפילו בלפני דלפני, משום שתי סברות חדא דאנו מוזהרין שלא יבא ישראל לתקלה ע"י, ועוד דחד לפני הוא כו' הא עו"ג אין אנו מוזהרין שלא יבא לתקלה ע"י. ויש לי עוד ראיות לזה ואיני חפץ להאריך ולבאר כאן אכן בביאורי הגר"א יו"ד (סי' קנ"א סק"ח) לא כ"כ, אלא גם בעו"ג אסור מדרבנן ורק באית ליה שאני, וה"נ לענין סיוע לעו"ג במקום דליכא לפני עור

ממש ודאי שרי, משא"כ לישראל מכח קו' הנ"ל, מיהו בהא שנחלקו שני דיבורי התוס' ורא"ש עלינו למלוא פשר דבר, ומעכ"ת שי' כתב מסברא לחלק בין מסייע בשעת העבודה למסייע לפני מעשה העבירה, וזהו אמת וברור בדעת התוס' ורא"ש ז"ל כאשר יבואר וכ"כ בשו"ת בנין ציון סימן ט"ו, אמנם בעיקר הדין קאי ברברבתא, תנן בגיטין פ' הניזקין משאלת אשה לחברתה החשודה עה"ש נפה וכו' אבל לא תבור ולא תטחן עמה, ופרש"י מפני שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת העבירה, אשת חבר כו' וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום ופרש"י שהתירו להשאילם כלים ולסייעם בלא שעת עבירה עצמה אלא מפני דרכי שלום עכ"ל, והנה מבואר דעת רש"י דרשאי להשאיל לחשודה על השביעית אפילו בברור שתעסוק בפירות שביעית, ולא כהירושלמי שהביאו התוס' דאיתא שם ר"ז בעא קומי ר' מנא מתניתין בסתם הא בפירושא לא, א"ל וסתמי לא כפירושא א"ל אני אומר נפה לספור בה מעות כו' כדאיתא בתוס', והא דנטה רש"י מדעת הירושלמי דעת לנבון נקל דס"ל דסוגיא דתלמודן דלא כהירושלמי, חדא כקושיית התוס' דאי בברור אסור מאי מקשי מ"ש רישא מ"ש סיפא, ויישוב התוס' לא שמיע ליה, שנית הא דמקשה על רבא והא מדקתני סיפא משתטיל אה"מ לא תגע עמה מכלל דרישא לאו בטו"ט עסקינן ופרש"י דס"ד דרישא מיירי בלא הוכשרו לק"ט וא"כ מאי רבותא דשרי משום דרכי שלום, ולכאורה הא חשודה שתטמא לאח"כ ואינו מותר לפני זה אלא משום ד"ש, וצ"ל דהיתר דלפני שעת עבירה כבר למדנו מרישא בשביעית דחמור איסורא מטומאת פירות ח"י, וע"כ יש בסיפא עוד רבותא אחרת והיינו לאביי קמ"ל דסמכינן על רוב ע"ה מעשרין, ולרבא מקשה ומשני אע"ג שכבר נטמא טומאת חולין, כ"ז לשיטת רש"י באופן אי לא נימא כהירושלמי, אבל לשיטת הירושלמי דאם ברור אסור אפילו לפני מעשה עבירה, והיתר דד"ש אינו אלא משום תליא בדבר הרחוק, א"כ טעם דשרי בסיפא ג"כ משום דתולין בדבר רחוק שלא תטמא ותלוש בשאור מסקין וכדומה, א"כ אין כל התלויות שוות ושפיר איצטריך לאשמועינן בסיפא בפ"ע, ותו דבפי' אוקמי בירושלמי דלא כרבא אלא באינו לותת הא בלותת אסור כמ"ש התוס' בד"ה רישא וס"ל לרש"י דלש"ס דילן לא קשה הא דבמתניתין תנן בוררת אפילו בלותת, ובמס' ע"ז תניא נחתום שהוא עושה בטומאה לא בוררין, היינו משום כאן התירו בטומאת חולין משום ד"ש והתם לא מיירי בדרכי שלום, דהתם מיירי בנחתום שסוכר פועלין, ולא שייך ד"ש, ולא דמי להא דמקשה הגמ' בגיטין ורמינהו טוחנין ומפקידין אצל אוכלי שביעית ואצל אוכלי פירותיהן בטומאה אבל לא לאו"ם ולא לאוכלי פירותיהן בטומאה, ולא משני בדליכא דרכי שלום, הא ל"ק דאין מפקידין אלא אצל ריע הרגיל אצלו ויש דרכי שלום, נחזור לענין דלתלמודן לא קשיא הא דע"ז, אבל הירושלמי ס"ל דאיסור ברור לא התירו משום ד"ש אפילו לפני שעת עבירה, ולא התירו משום ד"ש אלא הא דתולין בדבר הרחוק, מש"ה מקשה שפיר אי טומאת חולין אסור אפילו במקום ד"ש אסור, ומשני באינו לותת, והא דבעינן היתר דד"ש היינו אע"ג דמסתמא דסופו לטמא מ"מ שרי משום ד"ש שתולין אולי לא תטמא אח"כ, זהו שיטת הירושלמי ולא כתלמודן, תדע דבפי' המשניות להרמב"ם אזיל בשיטת הירושלמי ברישא ומפרש בסיפא דלא נטמא עדיין דלא כרבא, הא פרש"י ברור דלפני שעת עבירה אסור ומשום ד"ש מותר, ובזה יתיישב שיטת רש"י מהא שהקשו התוס' רומיא דסוגיא בחלה על הא דבע"ז אסור גם לפני מרות דהתם לא שייך דרכי שלום מש"ה אסור אפילו לפני שעת עבירה ולא כמו שהבינו התוס' טעם רש"י דאסור משום דאפילו לפני מרות הוי עבירה, אלא אפילו לפני שעת עבירה אסור, וכן מבואר דעת רש"י בפירושו השני שהובא בתוס' ע"ז (דכ"ו א') סד"ה שמותר דטעם האסור משום שסופו לשתות טמא, הרי דאסור לפני שעת עבירה משום דליכא בזה היתר בדרכי שלום, כ"ז שיטת רש"י, אבל התוס' שהקשו רומיא דסוגיין על הא דע"ז, ע"כ ס"ל להיפך דלפני שעת עבירה שרי בפשיטות אפילו בלא דרכי שלום, וא"כ הא דאסור לקלור ע"כ משום דהוי שעת עבירה, ולמדו מקושיית הגמ' לרבא מכלל דרישא כו', ומאי קושיא דילמא קמ"ל דלפני הזמן שרי משום ד"ש, ולית להו מש"כ לפרש"י שהרי
לית

לית להו דתלמודן חולק על הירושלמי, א"כ אי לפני עצת עבירה אסור קמ"ל דגם בזה תולין, אלא פשיטא דלפני עצת עבירה אפילו בלא ד"ש שרי, והא דקאמר בירושלמי אני אומר כו' ולא שרינן משום דהוי לפני עצת עבירה, י"ל דשאלת כלים הוי כשעת עבירה שהרי אפשר לחזור וליטול ממנה בשעה שעוסקת בפירות שביעית דאפילו לשיטת ר"ת בשבת ר"פ שואל דשאלה ל' יום וא"א לחזור וליטול בתוך ל', מכ"מ ודאי נפה וכברה אין דרך להשאיל אלא עד שעת צרכי עצמו, וא"כ הוא מצי לומר שהיא צריכה, הא מיהא שיטת התוס' דמתניתין כשעת עבירה דמי, או י"ל דמתניתין סתמא קתני אפילו א"א לה להשיג אחרת וא"כ הוי תרי עברי דנהרא ואסור משום ל"ע אפילו לפני עצת עבירה, וע"כ צריך לפרש הכי הא דתנן בשביעית שם והובא בתוס' בש"א לא ימכור פרה חורשת בשביעית, וב"ה מתירין מפני שיכול לשחטה, ולא התירו משום שהוא לפני עצת עבירה, אלא מיירי אפילו בתרי עברי דנהרא, הא מיהא שיטת התוס' דלפני עצת עבירה ליכא איסור משום סיוע במקום דליכא ל"ע, ומש"ה מקשה בפשיטות אמאי איצטריך למיתני ובוררת עמה פשיטא הרי בזה ודאי אינו כתרי עברי דנהרא, שהיא בעצמה ג"כ בוררת ולא מהני אשת חבר אלא להקדים, ואינו אלא סיוע מלפני עצת עבירה שרי אפילו בלא ד"ש, ויישב רבא דקמ"ל טומאת חולין שרי, והקשו התוס' לרבא ממשנה דע"ז דנחתום, דהתוס' לטעמייהו דש"ס דילן אינו חולק על הירושלמי, וכל היתר דד"ש אינו אלא דתלינן בהיתר, הא איזה איסור ברור לא מהני ד"ש, א"כ ע"כ טומאת חולין שרי לגמרי א"כ אמאי אסור בנחתום ויישב ר"ת דבאמת אסור טומאת חולין אפילו במקום ד"ש, והא דשרינן הכא משום ד"ש אינו אלא בחשוד בעלמא ותלינן שלא תטמא, והתם בע"ז מיירי שעושה בטומאה ודאי, והא דלא יישב ר"ת דרק מפני ד"ש תלינן בחשוד והתם לא מיירי בהכי, היינו משום דסברא דד"ש לא בעינן אלא לתלות בדבר הרחוק, אבל בספק ממש אפי' חשוד שרי אפילו בלי ד"ש כמ"ש התוס' מהא דב"ה מתירין למכור פרה חורשת בשביעית משום שיכול לשחטה, וכתבו התוס' דתלי' זה מהני אפילו בלא ד"ש, וה"נ אפשר שאינו טמא באותה שעה:

קיצור הדבר דהכל תליא בפי' הסוגיא דגיטין אי נימא דתלמודן אינו חולק על הירושלמי, וכל היתר דד"ש הוא בתליה רחוקה, מוכרח דלפני עצת עבירה אין שום איסור במקום דליכא לפני עור ממש, ואי נימא דש"ס דילן חולק ומפרש אפילו בפירות שביעית שרי וע"כ משום שהוא לפני עצת עבירה, ובלי ד"ש אסור, וא"כ במכירה דליכא ד"ש כמ"ש התוס' בגיטין שם דבמכר לא שייך ד"ש אסור, מעתה לשיטת התוס' בע"ז (ד"ו) דשרי להושיט למומר בלא תרי עברי דנהרא אזלי לשיטתייהו, ולשיטת רש"י אסור, א"כ בכ"ד במחלוקת שנויה, מיהו י"ל דאפילו לשיטת רש"י לא אסור במסייע לפני עצת עבירה, אלא באופן דהמסייע גורם הקדמה כ"ש כמו להושיט מאכל אסור להמומר, וזה מיקרי מסייע שאין בו ממש בשבת (דל"ג) דיכול בעצמו אבל מכ"מ עוזרו וממהר לעשות בעזרו, משא"כ בכ"ד שהעבד או השפחה קונה בשר, ואי לא ימכור לה תשיג ממוכר עו"ג, ולא יהיה עיכוב כ"ש במומר האדון עצמו, דהשפחה בודאי תתאמץ להשיג בשעתו, א"כ לא מיקרי סיוע כלל ושרי לכ"ע, וזהו סברא פשוטה דלא מיקרי מסייע כלל:

ומה שנתקשה מעכ"ת על הגאון נו"ב ז"ל ואמר דממשות מין בשאינו מינו שוה לממש מין במינו אלא שחמור יותר דאפילו טעמו ליכא, לא נדק מעכ"ת שי' בזה דודאי ממשות מין במינו חמור שישנו בעולם בלא שנוי משא"כ בשאינו מינו הרי נשתנה צורתו וטעמו, ודומה לנבלה סרוחה, והיינו טעמא דדבר שיל"מ חמור מין במינו משלא במינו, וכתבתי בזה בארוכה בהע"ש (סי' מ"ז אות א'), וברור אצלי שנזכר סברא זו בשו"ת נו"ב אלא שאינו בידי להראות מקומו, ובעיקר קושיית המל"מ וסברת רבינו משולם הדברים עתיקים, אולם לא בא מע"כ שי' לחקור בזה, והשעה אינה פנויה, ואם מעכ"ת שבא לשאול, התיר לעצמו לכתוב שהוא טרוד ולא יכול להפנות מעסקיו, יבין שאני טרוד ממנו ועתותי אינם בידי יותר ומה גם עתה כאשר ימי החג ממשמשים ובאים:

ע"ד הבילים שנראה בהם כעין עדשים בראש הקשר, הנני מורה להיתר בפשיטות, וברור אצלי שאינו דם כלל, וגם משמשתי ביד עדשה זו ואינה אדומה כ"כ כמראה דם, וכך רביתייהו דהני תרנגולים:

סימן לב

לכבוד הרב וכו' מו"ה **משה ארי' באמבערגער** נ"י.

שאלה אם מותר לזווג אשה לאיש אשר ידועים המה לעוברי עבירה ויעברו על איסור נדה, ואפילו אין זה כתרי עברי דנהרא דיש בזה משום ל"ע כדאיתא במס' ע"ז (ד"ו), מכ"מ בישראל אסור לסייע לעוברי עבירה אפילו באופן שאין בזה משום ל"ע כמ"ש התוס' שם (דט"ו ב') בד"ה לעולם, דאפילו בלפני דלפני דלא מפקדינן מ"מ בישראל אסור שהרי אנו מוזהרין שלא יבא לישראל תקלה ע"י, וה"נ שלא בתרי עברי דנהרא, וכ"כ הר"ן ע"ז שם, דהא דקתני לענין נזיר שלא יושיט לו כוס יין, דדייק מזה בגמ' דדוקא בתרי עברי דנהרא, הני מילי לענין איסורא דאורייתא אבל מדרבנן מיהא אסור שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור והיאך יסייע לידי עוברי עבירה וכ"כ בתוס' שבת (ד"ג) דאיסור דרבנן מיהא איכא, וא"כ אסור לזווג כאלה שהרי הוא מסייע ידי עוברי עבירה:

איברא התוס' והרא"ש בע"ז שם כתבו בפי' דאסור ליתן למומרים אפילו שלהם אם הוא בתרי עברי דנהרא, מבואר דבלא תרי עברי דנהרא שרי, ובאמת יש לדקדק מדתניא בתוספתא דמאי (פ"ב) היה נדור מן הככר אומר תן לי ואוכלנו הבטיח לנכר וא"ל תן לי ואוכלנו יין ונתגלה וא"ל תן לי ואשתנו לא יתן לו שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו, כי"ב לא יו"ישראל אמה"ח לב"נ ולא כוס יין לנזיר שאין מאכילין את האדם דבר האסור, והרי לא נזכר כאן האזהרה של ולפני עור, אלא האיסור של הושטה, ומכ"מ דוקא לא יושיט היינו בתרי עברי דנהרא, הא בל"ז שרי, אבל עלינו ליישב רומיא דשתי הוראות התוס' והרא"ש במס' שבת ובמס' ע"ז, וגם הדעת נותן שלעולם אסור לסייע ידי עוברי עבירה, שאפילו חייב להפריש את חבירו ישראל מאיסור וכדאיתא בב"ק (דל"ח) שהכל מצווין עליו לבערו כדי שלא יעבור חבירו בב"י, מכש"כ שלא יעשה סיוע שיעשה עבירה, וכבר כתב הגאון המחבר שו"ת בנין ציון ליישב רומיא דפסקי התוס' והרא"ש דאם הוא מסייע בשעה שעושה עבירה ודאי אסור בכל ענין, ומחויב להפרישו אם יכול, משא"כ שלא בשעת עבירה, אלא שא"כ חשוד שיעשה עבירה בזה אינו אסור אלא בתרי עברי דנהרא, וזה החילוק אמת וברור לדעת התוס' והרא"ש [אלא מש"כ הגאון שם בשם הרא"ש דאפילו לפי' של המומר לא מיקרי בשעת מעשה והביא לשון הרא"ש הלכך אסור להושיט למומרים דבר איסור לפיהן שלהן היכא דקאי בתרי עברי דנהרא במה"כ נוס' משובשת נזדמנה לו והגוס' ברא"ש דבר איסור אפילו שלהן והכי מפורש לשון התוס'] וגם היה נראה להביא ראיה לשיטת התוס' והרא"ש מדתניא בתוספתא הנ"ל ברישא היה נדור מן הככר ואמר לו תן לי ואוכלנו כו' הרי ברישא לא דייק בלשון לא יושיט, שיהא משמעו דוקא בתרי עברי דנהרא, מבואר אפילו בלא תרי עברי דנהרא אסור, ובסיפא דייק דווקא לא יושיט דמשמעו בתרי עברי דנהרא, ותו קשה למאי תני שאמר לו תן לי ואוכלנו, הרי אפילו בל"ז יש לחוש שמא יאכלנו, לפי מש"כ התוס' בהא דאסור להושיט כוס יין לנזיר דמש"ה חיישינן שמא ישתה, משום דלכו"ע שרי ושמא שכח נזירותו, ה"נ בככר הנדור וא"כ אפילו לא אמר ואוכלנו אסור, אלא נ"ל דתרווייהו קושיות מתיישבין בהדדי, דפי' ואוכלנו היינו מיד, וא"כ הוי בשעת מעשה, מש"ה אפילו שלא בתרי עברי דנהרא אסור משא"כ בלא אמר ואוכלנו אע"ג שהוא חשוד שיאכל אבל לא בשעה זו ואינו בשעת מעשה מש"ה אינו אסור אלא בתרי עברי דנהרא. והכי יש להוכיח עוד כשיטת התוס' ורא"ש מדאיתא בגיטין (דף סא א') בהא דתנן אשת חבר משאלת לאשת ע"ה נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה אבל משתטיל את המים לא תגע

עמה

עמה שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה, וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום, ומפרש רבא דמיירי בע"ה דר"מ וטומאה וטהרה דרבנן, ומקשה הגמ' והא מדקתני סיפא אבל משתטיל את המים לא תגע עמה מכלל דרישא לאו בטומאה וטהרה עסקינן ומשני רישא בטומאת חולין וסיפא בטומאת חלה, וקשה הא אפילו בעוד שלא נטמא ידוע הוא שע"ה יטמא אח"כ, ויהי בכלל עוברי עבירה, וא"כ היה מן הדין ראוי לאסור לברור עמה אם לא מפני דרכי שלום, וחולין בדבר רחוק שתלוש במי פירות, כמ"ש התוס' בשם הירושלמי בפי' הרישא דמש"ה משאלת נפה וכברה כו' משום דתולין בדבר הרחוק משום דרכי שלום, וה"נ הא דבוררת עמה היינו משום דתולין שתלוש במי פירות, ומשום דרכי שלום, משא"כ משתטיל את המים דנטמא ודאי אסור אפילו משום דרכי שלום, ומה מקשה הגמ' לרבא, אלא ע"כ דכיון שהוא לפני מעשה עבירה שרי אפילו בלא דרכי שלום, וא"ל אפילו לתלות בדבר רחוק, מש"ה מקשה שפיר לרבא דע"כ מיירי ברישא ג"כ שהיה ראוי לאסור, ומשני דרישא ג"כ מיירי שהיה טמא אלא טומאת חולין, הרי מבואר דלפני מעשה עבירה שרי, ולא תקשה א"כ אמאי היה ראוי לאסור להשאיל נפה וכברה אם לא מפני דרפי שלום הרי הוא לפני מעשה עבירה, הא ל"ק, חדא דאפשר דמיירי אפילו באין לה להשיג נפה וכברה, וא"כ הוי כתרי עברי דנהרא דאסור בכל אופן לולי דרכי שלום, שנית דהשאלת כלים דומה לבשעת מעשה שהרי יכולה בכל שעה לחזור וליקח ממנה א"כ דומה בכל שעה כאלו היא משאלת, ואע"ג דהשואל כלי מחבירו א"א לחזור בו עד שיעשה מלאכתו, וא"כ שוב אינה יכולה לחזור וליקח ממנה, הא ליתא דבשלמא אי הוי אמרה שואלת הנפה והכברה לקמח לאפות, ודאי אינה יכולה ליקח ממנה עד שתאפה, אבל שיטת התוס' דתלמוד דילן כהירושלמי דתולין נפה לספור בה מעות, כברה לכבר בה חול, וא"כ יכולה מיד לעשות מעשה זה, והמשאלת תאמר שצריכה לעצמה לקמח, וכשמנחת בידה יותר מזה השיעור כדי שתבור קמחה, הרי היא משאלת בשעת מעשה, מש"ה בעינן היתר דדרכי שלום, ולתלות שאינה מניפה קמח כלל. היוצא מזה דשיטת התוס' והרא"ש דבלא תרי עברי דנהרא ואינו בשעת מעשה שרי אפילו בלא דרכי שלום, והנה התוס' שם הקשו על ישוב הגמ' רישא בטומאת חולין, דמבואר דאפילו החולין טמאים שרי לברור עמה, מהא דתנן בע"ז (דכ"ו) דאין בוררים עם ישראל בטומאה, ומהא דתנן נחתום העושה בטומאה לא לשין כו' ותני עלה בירושלמי דה"ה לא בוררין, ולרבא דמשני דהכא מיירי בלתיתה קשה, ויישבו דכאן אינו אלא בחשוד מש"ה שרי בטומאת חולין, ולכאורה קושיית התוס' מעיקרא לק"מ, שהרי כאן מותר מפני דרכי שלום, כפירש"י בד"ה רישא כו' טומאת חולין דרבנן ולא גזור בה משום מסייע במקום דרכי שלום, משא"כ התם דמיירי בבוצר עם פועלים וכן נחתום השוכר מסייעים לא שייך ד"ש מש"ה אסור לסייע אפילו בטומאת חולין, וצ"ל דפשיטא להתוס' דגמ' דילן כהירושלמי ס"ל דעיקר היתר משום דרכי שלום אינו אלא משום דתולין בדבר רחוק, אבל אם הוי דבר עבירה ודאי לא היה מותר מפני דרכי שלום, וא"כ מוכח דטומאת חולין שרי לגמרי, ושפיר מקשים, ויישבו דכאן מיירי בחשוד בעלמא ותולים שלא נטמא, אבל בודאי נטמא אסור לסייע אפילו איכא דרכי שלום, ולהלן יתיישב בא"א:

ב"ז ביארנו לשיטת התוס' והרא"ש, ולפ"ז רשאים לשדך אפילו יעברו בברור על איסור נדה, שהרי אינו כתרי עברי דנהרא, ולא בשעת מעשה עבירה ושרי. אבל הר"ן כתב בע"ז (דף פ"א) דאפילו שלא בתרי עברי דנהרא אסור, אע"ג שאינו באזהרה דלפני עור מ"מ אסור להושיט איסור למומרים, והוא דעת רש"י בגיטין דמפרש הא דתנן משאלת אשה לחברתה, הוא משום שלא בשעת עבירה מש"ה לא שרי אלא מפני דרכי שלום, כמבואר בד"ה וכולן, שהתירו להשאילם כלים ולסייעם בלא שעת עבירה עצמה אלא מפני דרכי שלום, הא בל"ז אסור, ולכאורה ק' א"כ מאי מקשה הגמ' לרבא מכלל דרישא לאו בטו"ט עסקינן, הא אפילו בעוד לא נטמא, מ"מ בברור דסופה לטמא ולא שרי אלא מפני דרכי שלום, וצ"ל דא"כ דבשעה זו אין שום עבירה אלא לאח"כ תבא לידי עבירה א"כ הוא משנה שא"ל דכבר למדנו מרישא בשביעית דאורייתא דשרי

משום ד"ש שלא בשעת מעשה עבירה, מכש"כ בטומאה וטהרה דרבנן, אלא ע"כ מיירי בסיפא דיש בשעת מעשה עבירה מ"מ שרי משום ד"ש, ומשני דמ"מ איכא עבירה דטומאת חולין ושרי משום דרכי שלום:

ויש לנו לפרש התוספתא דדמאי שהבאנו לעיל בא"א דהא דתניא בנזיר לא יושיט דמוכח מזה בתרי עברי דנהרא דוקא הא בל"ז שרי, היינו משום שאין הדבר ברור שיאכל, שהרי אינו מומר, ומן הדין לא היה לנו לחוש כלל ואפילו להושיט ולא כתוס' שכ' דחיישינן שמא שכח נזירותו, אלא הא דאסור להושיט משום דבאמת נזיר אסור לאחוז יין כלל שהרי סחור סחור אמרינן לנזירא לכרמא לא תקרב, מש"ה איכא חשד שמא יאכל ג"כ, אבל אין הדבר ברור כ"כ שיבא לידי אכילה ג"כ, מש"ה דוקא בתרי עברי דנהרא אסור, משא"כ במומר וחשוד על עבירה ממש אפילו בלא תרי עברי דנהרא אסור, מעתה מיושב התוספתא הנז' בהיה נדור מן הככר ואמר תן לי ואוכלנו אסור אפילו בלא תרי עברי דנהרא, דאין שום חשד וחשש שמא יעבור על נדרו, דדוקא גבי נזיר יש חשש כמש"כ משא"כ בנדר:

נמצא לדעת רש"י אסור לשדך לאיש מיועד לעבור על איסור נדה, אכן עוד עלינו לחקור עומק דעת רש"י בזה, והנה לפי דברינו בדעת רש"י כי לסייע ידי עוברי עבירה אפילו שלא בשעת עבירה ג"כ אסור אם לא משום דרכי שלום אולא קושית התוס' ממשנה דע"ז דתנן אין בוצרים עם ישראל העושה פירותיו בטומאה, וכן מהא דאיתא בירושלמי דנחתום העושה בטומאה לא בוררין עמו, לפרש"י ודאי אסור משום דסופם לבא לידי עבירה, וכאן לא שייך דרכי שלום, שהרי המה שכורים, ובאמת הביא התוס' בע"ז שם בשם פירש"י דמש"ה אסור משום דסופו לאכול בטומאה, וא"כ כשם דתנן נחתום העושה בטומאה לא לשין ולא עורכין עמו ה"נ לא בוררין עמו וכדאיתא בירושלמי שהביאו התוס' כך היה נראה דעת רש"י, אבל לא כן פירש"י לפנינו בע"ז שם בד"ה ואין בוצרים, אלא מש"ה אין בוצרים משום טומאת תרומה וזה אינו אלא בענבים דחל שם תרומה קודם גמר מלאכתו, משא"כ בנחתום דלא חל שם חלה עד תטיל מים בעיסה וכמש"כ התוס', וא"כ דוקא אין לשין ולא עורכים, אבל בוררים ולא כהירושלמי, וע"כ ס"ל לרש"י דכמו דשרי משום דרכי שלום לסייע לפני עושה עבירה שלא בתרי עברי דנהרא, ה"נ שרי בשכר ורק בחנם ואין בזה דרכי שלום אסור, ומש"ה בנחתום שאין לשין הא לברור שרי, והירושלמי לטעמי' דס"ל דהא דשרי משום דרכי שלום הוא משום שתולים אפילו בדבר רחוק נפה לספור מעות כו' וה"נ הא דתנן באשת ע"ה בוררת עמה הוא משום קודם לתיתה ותולין שתלוש במי פירות אבל אם ככר המה לתותין באמת אין בוררים:

אבל כ"ז לדעת הירושלמי משא"כ לש"ס דילן דלא ס"ל טעם ההיתר משום שתולין בדבר הרחוק, כפשטא דגמ' דמקשה מ"ש רישא מ"ש סיפא וקושיית התוס' לשיטתם בסד"ה משאלת, אלא ס"ל לתלמודן דאפילו בלי שום תליה בהיתר שרי משום דרכי שלום לסייע לפני מעשה העבירה, א"כ ה"נ דשרי בשכר ופרנסה ורק בחנם אסור, והיא היא דעת הרמב"ם שכתב בה' תרומות (פי"ב ה"ו) ישראל שעושה פירותיו בטומאה אין בוצרים עמו וא"צ לומר שאין דורכין עמו מפני התרומה שתעשה בטומאה, הרי דייק רבינו דאיסור הוא מפני התרומה ולא משום שיאכל בטומאת חולין, וככה בה' ביכורים (פ"ח הי"ג) כתב הרמב"ם אשת חבר מרקדת ובוררת עם אשת ע"ה אבל משתטיל מים בעיסה לא תסייע אותה מפני שהיא עושה עיסתה בטומאה וכן הנחתום שעושה בטומאה לא לשין ולא עורכין עמו כו', הרי עירב שני המשניות דגיטין וע"ז בהלכה אחת, דבשניהם לברור עמה שרי וללוש אסור, והיינו משום דככר יכולה לפרוש חלה מש"ה הרי עושה עבירה דמטמא חלה, אבל לברור עמה שרי בין משום דרכי שלום בין לפועלים בשכר שרי, וכבר מלינו בגיטין (דף ס"ב) בענין אחר דמשום כדי חייו של גבל ובדד התירו, וה"נ מה דשרי משום דרכי שלום מותר משום כדי חייו, היוצא מזה דלדעת רש"י ורמב"ם אסור לזווג בעלי עבירה בחנם, אבל מי שפרנסתו בכך לזווג, שרי לכו"ע:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לג

להרב דק"ק לינקעווע.

ע"ד אשה שישבה על הספסל ונפלה ונלקתה בגדדי המקור ויצא ממנו שפע דם מן המכה, וגם נבהלה מאד, וחקר מעכ"ה אולי יש לחוש שמא יצא דם מן המקור, וכדאיתא בגמ' ביעתותא מרפיא, והוסיף מעכ"ה לתמוה על מעשים בכל יום שאשה מתבעתת ואין חוששין לזה כלל אף לבדוק א"ע, והרי בסוטה איתא שאומרים הוציאוה שלא תטמא העזרה, ומפרש בגמ' משום שמא תראה מחמת ביעתותא, והוסיף מעכ"ה להקשות מדאיתא שלהי מ' נדה בש"א כל הנשים מתות נדות וס"ד דגמ' משום ביעתותא דמלה"מ מרפיא, ואע"ג דלפי המסקנא נדחה זה הטעם, מ"מ הסברא דביעתותא לא נדחה, והעלה מעכ"ה דביעתותא מביא לידי ראיה בשפע, ולא טיפת דם, מש"ה חיישינן בסוטה שמא תראה בשפע, ובמיתה חיישינן דילמא ראתה בשפע ומחמת מיתה אינה נכרת, אבל בכל מבעתת שאין יוצאה ממנה שפע דם אין לחוש שמא ראתה טפת דם, זהו תמצית דברי מעכ"ה, ומש"ה נטה דעתו לחוש באשה זו שיצא ממנה שפע דם מחמת מכה ויש לחוש שמא יצא מן המקור ג"כ:

והנה מש"כ מעכ"ה דבנדה מוכח דיש לחוש לביעתותא, אינו כן במח"כ אלא במסקנא קיי"ל טעמא דב"ש בא"א, אבל משום ביעתותא אין לחוש, וכן הבינו רבותינו בעלי התוס' בסוטה שם, שהקשו רומיא דשני הסוגיות ויישבו משום דבשעת הוצאת הנפש אין לחוש, ולא עוד אלא אפילו להס"ד דטעמא דב"ש משום דחוששין שראתה מחמת ביעתותא דמלה"מ, אין כן דעת ב"ה שהלכה כמותם, גם מה שיישב מעכ"ה לפי דעתו דבמיתה חיישינן שמא ראתה שפע דם ומחמת המיתה אינה נכרת, אין הבנה לדברים אלו, מדוע לא ניכר להנשים החיות העוסקות בהמתה אם יצא ממקורה שפע דם:

איברא לא הוצרך מעכ"ה אלא ליישב רומיא דסוגיא דנדה אסוטה עפ"י סברתו דבנדה אחרי שרואין שאין יוצא שפע דם ממקורה, מש"ה אין לנו לחוש שמא יצאה טיפת דם וכן בשארי מבעתת אין לחוש לכך, ובסוטה החשש שמא תראה בשפע, ובזה יצא מע"כ ידי הקושיא ונטית דעתו לחשוש באשה זו שיצא באמת שפע דם:

אבל עיקר סברת מעכ"ה, מופרך מקושיית רבותינו בעלי התוס' הנ"ל ולא יישבו הכי רומיא דנדה אדסוטה, אלא יישבו דמחמת הוצאת הנפש אין לחוש, א"כ קשה אמאי אין חוששין בכל מבעתות שמא ראתה, ולכה"פ נחייב אותם לבדוק, והנה לכאורה היה מקום ליישב רומיא דנדה אדסוטה, דאינו דומה שמא ראתה להשש שמא תראה שהרי אין לך דבר שראוי לחוש כמו שעת הוסת, מ"מ קיי"ל בנדה (דף ט"ו) וסתות דרבנן, ומש"ה אפילו הגיע שעת וסתה מותרת לבעלה, ופירש"י אם לא ידעינן אי בדקה אי לא בדקה לא מספקינן לה בטמאה פי' דאם ידענו שבדקה היינו חוששין שמא ראתה דהבדיקה בשעת הוסת גורם גרוי במקור ורואה ומש"ה אסורה לשמש מה"ת משום והזרתם וגו' שהוא מה"ת כפירש"י בהוריות (דף ח:) בד"ה פרוש מן הנדה, זהו דעת רש"י ז"ל, וביארנו יותר בחיבורי העמק שאלה שאילתא פ"ט בס"ד, וה"כ אם נבעתה אין לחוש להוציאה מחזקתה שמא ראתה, אבל שמא תראה שפיר חיישינן וכ"כ הגאון בנו"ב ק' והובא בפ"ת (סי' קפ"ד) לחלק בין שמא ראתה לשמא תראה כדאיתא בגיטין (דף כח) בין שמא מת לשמא ימות, כך היה הדעת נותן אבל א"כ קשה על התוס' סוטה הנ"ל שלא יישבו רומיא דנדה ודסוטה הכי, ואם שאפשר ליישב בפשיטות שהתוס' לטעמייהו בנדה שם (דף ט"ו) דבאמת אפילו וסתות דרבנן יש לחוש שמא ראתה כמבואר שם בד"ה אפילו, מ"מ גם בלא זה אינו דומה חשש וסתות לחשש ביעתותא, דבוסתות ודאי יש מקום לחלק בין שמא ראתה לשמא תראה, דכמו דמחלקינן בין שמא מת לשמא ימות משום שסוף אדם למות, ומש"ה חוששין לכל שעה שאחר כן שימות, וה"ה בוסתות דהא ודאי שתראה דם דאטו לעולם לא תראה, מש"ה חוששין שתראה בשעה העלולה לכך דהיינו בזמן הוסת, משא"כ חשש ביעתותא אין ברור שתראה מחמת זה, וכשם שאין לחוש להוציאה מחזקתה ולומר שמא ראתה ה"נ אין לחוש על להבא שמא תראה, מעתה שרואין אנו דבסוטה חששו שמא תראה ה"נ יש לחוש שמא ראתה והדרא קושיא לדוכתה אמאי אין חוששין לכל מבעתת שמא ראתה, ונראה דהא ודאי בשעת יציאת הדם מן המקור אפילו בשעת ביעתותא מרגשת שנעקר דם ממנה, וכמו באסתר כתיב ותתחלחל שהרגישה בפנים שנפתח חללה, מש"ה כ"ז שלא הרגישה אין לחוש כלל. אבל על להבא יש לחוש שתרגיש ותראה, והא שאין מיישבין הא דוסתות כך לומר דמש"ה טהורה משום שאם ראתה ודאי הרגישה הא ל"ק שהרי בנדה קיי"ל דהיא בחזקת טהורה אפילו לא שאל הבעל אם הרגישה, ואפילו היתה ישנה ואפשר שהרגישה ולא ידעה משא"כ כל מבעתת הוא בהקיץ ואם הרגישה ודאי היתה בודקת עצמה מש"ה אין לחוש לה, והא שהקשו התוס' מסוגיא דנדה, היינו משום שבשעת מיתה אפילו הרגישה לא בכחה לבדוק ולא לומר שמרגשת, מש"ה שפיר הקשו אמאי אין חוששין שהרגישה והתחלחלה מחמת בעיתת מלה"מ אבל בכל אשה שנבעתה אין לחוש כלל שמא הרגישה וראתה דם, זה פשוט בישוב הענין:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לד

להגאון מו"ה יעקב נ"י רב הכולל בנויארק.

ע"ד האשה אשר נקרע כיס השתן שלה בהקשותה בלדתה ועשה לה הרופא אפעראציאן ותפר הכיס, ועשה המלאכה שלא תלד עוד ולא תסתכן, ע"כ הכנים פי הרחם שהוא המקור בתוך הכיס ותפרו, ועתה מטפת דם תדיר עם ההשתנה, ואינה יכולה להטהר מפני כי המי רגלים שבכיס תמיד אינם מניחים לרפאות את הפלע של פי המקור ועלה בדעת הה"ג להתירה לבעלה, וביקש ממני להקדים בתשובה:

והנה מר דגברא רבא הוא עליו להשכיל כי קשה למהר בזה הוראה להתירא, והוא שאלה שלא נמצא בספרי שו"ת, כאשר הוא באמת דבר פלא שיעשית הרופא בידים רחם האשה באופן זר כזה, ואם עשה עלה שלא תלד היה אפשר להשקות לה כוס עיקרין, או שתשמש במוך שתניח באותו מקום לפני תשמיש, ואם שגם זה אינו ברור להתיר לשמש על המוך. אבל גם עתה כאשר פי המקור כנוס בכיס והוא משמש על כותלי המקור מבחוץ ה"ז דומה למוך איך שהוא הרופא עשה דבר זר מאד, ולענין להתירה לבעלה קשה עלינו להתירה, והנה מעכ"ה נ"י החל בהתירה מגד שכיון שיוצא דרך כיס השתן ה"ז כיוצא דרך דופן, ולכאורה הרי מפורש בנדה (דף נט) מי רגלים הדור למקור ואייתי דם, ובזה היא טמאה, אבל יש לדחות דשם מיירי דמי רגלים משכו את הדם מן המקור אל פי המקור ויצא כדרכו לבית החיצון, משא"כ בנ"ד יוצא מפי המקור אל הכיס, אבל מ"מ אינו ענין ליוצא דרך דופן דהתם לא יצא מפי המקור כלל, אלא מכותלי הרחם יצא דם דרך דופן, משא"כ בנ"ד יצא מפי המקור אלא שנכנס לכיס ומשם לבית החיצון:

אלא שבא מעכ"ה מטעם אחר שהרי אין דרך לראות בענין זה, והוי כמו דם בחתיכה, ודחה מע"כ נ"י שכיון שנשתנה גופה וא"א לצאת הדם כי אם דרך הכיס, הוי דרכה של אשה זו, ולא דמי לחתיכה שאינו אלא מקרה, ובזה רוצה ליישב קושיית הס"ט על הא דאיתא בדמ"א שאין אשה טמאה אלא ביוצא מדוה דרך ערותה לאפוקי דרך דופן, תיפוק ליה דהוי שלא כדרכה ויישב מע"כ נ"י דבא לאפוקי אם היה באופן שכן דרך אותה אשה, וכדומה לזה ביבמות דק"י ישיבתה זו היא עמידתה לפי' ב' (וזה הישוב אינו אלא לפי' התוס', אבל לפרש"י דמיעוט של החתיכה הוא משום חלילה) אלא שמבואר בראשונים באשה שנפל מקור שלה למטה ויוצא דם דטהורה משום שאין דרך לראות כן לשיטת הרא"ש, והרי היא קבועה לראות בזה האופן, מ"מ מיקרי אין דרך לראות כן, אע"ג דשם אפשר שתתרפא, גם כאן אפשר שיקרעו התפר ולהשיב הרחם

על

על מקומו, ואם שיש מקום לחלק בין אפשר שתתרפא מעצמו למקום שא"א להתרפא אלא ע"י מעשה ידי אדם כמש"כ התוס' בכורות (דף לח) לענין מום קבוע ומום עובר, וע' מש"כ בזה בב"ש (סי' קכ"ב אות ח') בענין פ"ד, מ"מ אין נראה כאן לחלק בזה, ויש מקום להתירה מזה הטעם, ואע"ג דהיא טמאה מכבר וצריכה הפסק טהרה, וכאן אין לנו בדיקה, מ"מ אין מקום לחוש לזה, כי מה שנכנס פי המקור בכיס, ופסק ראיה טמאה, היא הפסק אותו היום בטהרה, זהו דעתי נוטה ובכ"ז רצוני שישאל עוד מגאון אחד:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לה

ב"ה א' טו"ב טבת ברוך תהיה לפ"ק.

כבוד הרב וכו' אבד"ק מעזריטש גדול יע"א.

מכתבו מיום א' וילא הגיעני, ולא נפניתי להשיב משני טעמים חדא שהשאלה ע"ד האשה שנפל מקור שלה ואינה יכולה לטהר לבעלה, כבר אזלי בה נמושי גאוני בתראי ז"ל ומעכ"ה נ"י כל יקר ראה עינו דעת המקיל ודעת המחמיר, וקשה עלי לבא אחריהם ולהכריע, שנית כי בימים הללו הנני בלער ודאגות בהליכות הישיבה הק' אשר היא חיי רוחי ולא נילא דעתאי, אכן תמול הגיעני מכתבו הגלוי מפליר בי להשיב דבר אחרי שכותב מעכ"ה כי בצאת האם למטה מבית החיצון ג"כ, מוצאת הכתונת מלוכלכת הרבה ואין לה שום הרגשה אפילו מזיבת דבר לח, הרי יכול להיות שהדם הוא מבשר האם מבחוץ, ואינו יוצא מפה המקור כלל, וא"כ אין לחקור בזה שהיא טהורה בפשיטות, ויכולה לעמוד על הבירור שתניח מוך במקור קודם שתפול ע"י אשה אחרת, ואח"כ תשחה ותפול האם, ואח"כ תבדוק את המוך אם הוא נקי, ה"ז בברור שהדם הוא מן הבשר, אכן אם הדם באמת מן המקור, ובזה נחלקו הגאונים ז"ל, ורואה אנכי מש"כ מע"כ נ"י שהמחלוקת אינו אלא בבולטת לבית החיצון, אבל ביוצאת חוץ לבה"ח ג"כ לכ"ע טהורה, והנה מע"כ נ"י תלה עצמו במש"כ הס"ט בשם שו"ת נ"ל שאם בולטת לחוץ אין לך מכה גדולה מזו, והוסיף מע"כ וכתב בזה"ל ואף שאינה יודעת שהמכה מוציאה דם מכ"מ איכא למיתלי כו', ולא הבינותי דברי מע"ל שהרי זהו המכה במה שהיא יוצאה לחוץ, והרי הדם יוצא באותה שעה שהאם יוצא לחוץ, וא"כ הדם היוצא הוא דם המכה, אבל עיקר דברי הנ"ל והס"ט, אינו ברור אצלי, דפי' דם יוצא מחמת מכה, היינו שיש במקור נגע בבשר המקור, שהיא מוציאה דם, אבל מי יברר לנו שאם היוצא ונופל למטה יש בפנים איזה נגע, ואם אין שם נגע, א"כ דם המקור הוא, אלא שהמקור הוא מבחוץ ואלם הרבה ומש"ה יוצא דם והרי היא כרואה דם מחמת קפילה או סיבה אחרת, ולי נראה טעם ההיתר שהרי אפילו יש דבר מפסיק בין הדם לבית החיצון טהורה, ומכש"כ כשאם יצא מבית החיצון לגמרי ואין הדם באויר בה"ח, וה"ז כדאיתא בנדה דמ"א א"ר משום רשב"י מנין שאין אשה טמאה עד שילא מדוה מדרך ערותה שנאמר ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה. והיינו בית החילון מקום שהשמש דש, משא"כ כשהמקור מבחוץ ה"ז כיוצא הדם דרך דופן, ואע"ג דשם איתא עוד מקור שנעקר ונופל לארץ ה"ז טמאה שנאמר יען השפך נחושתך ותגלה ערותך, אלמא דהמקור עצמו נקרא ערוה, ומשום שהשמש נוגע בו בסוף תשמיש כמ"ש הרמב"ם ה' א"ב פ"ה, מכ"מ במקרא שהביא הגמ' וגלה את ערותה את מקורה הערה, מבואר דאך בה"ח הוא הערוה שהדם היוצא דרך שם מטמא בראיה, אבל האם נקרא מקורה ולא ערותה, ומה שפרש"י בד"ה נחושתך שולייך כו' קרי ליה ערוה כאלו הוא במקומו, היינו לפי המסקנא דמטמאה טומאת ערב משום נוגע בערוה ע"ז קאמר שגם ביצא לחוץ נקראת ערוה, אבל לטומאת רואה דם דרך ערותה דוקא דרך בית החילון היא מטמאה, והא דאי' בגמ' אלימא לטומאת שבעה דם א"ר ולא חתיכה, משמע דאי חתיכה זו הוי דם ניתא שמטמאה ע"ז, היינו משום דאי הוי דם, הרי נפילת המקור הוא דרך בית החילון אבל אחר שכבר נפל והדם יוצא מבחוץ, אין זה דרך ערותה דהאי קרא, זהו דעתי הדלה: וע"ד הפסקת טהרה אין עצה כי אם כמ"ש מע"כ נ"י ותהי מונחת במטתה ביום הראשון וביום השביעי אשר המצוה לבדוק או, ובשארי ימים לא תבדוק עצמה כלל, אכן כ"ז אם הדם יוצא מפי המקור, אבל אם תעשה בחינה ע"י המוך ותראה כי אין הדם והלכלוך כי אם מבשר האם טהורה היא בפשיטות, אזי בהפסק טהרה וביום הראשון והשביעי תניח מוך באותו מקום ותבדוק את המוך:

ע"ד אשר התחכם אבי הכלה על אבי החתן ומסר מודעה על המתנה להחתן, ואחר החופה גילה להחתן ולאביו, הנה אין ספק שג"פ היא צריכה אם רוצה לגרשה, כי אפילו הי' תנאי ממש שהתנה אבי החתן אין שום הוכחה שבנו החתן קידש ע"ד אביו דוקא ומכש"כ שלא הי' תנאי בזה, אכן אם בוגד בה ורוצה לגרשה מחמת זה, אם הפליג החתן עצמו ממנה מיד אחר שנודע לו, ולא היה עמה עוד, אע"ג שהוא דבר מגונה מאד, מכ"מ אינו עובר בעשה כמש"כ מע"ל, והרי קיי"ל דמותר לגרש אפילו מצא אחרת נאה הימנה, ואין להאריך בזה ומכש"כ בזה"ז שהאשה מעגנת את האיש כמו שהאיש מעגן את האשה ובע"כ יבאו אל עמק השוה, וה' יברך את עמו בשלום, ולא יהיה פרץ וצוחה בבתי ישראל, הנני העמוס בעבודה וטרדא רבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לו

להרב וכו' כש"ת מ' משה שלמה האבד"ק אלייא.

בדבר אשה שהיה לה כאב ראש, ועשתה לה מקלעות בשערה ע"י בישול איזה עשב ידוע והאיך תעשה לטבילת מצוה.

והנה מעכ"ה נכנס לתשובות רבות בכללי ספקות ועוד, ולענ"ד אין שום צורך בזה, אחר שכבר היא יודעת בברור שהקליעות לרפואה לה, אין בזה שום חציצה כלל וכסברת המרדכי מהא דאי' בפ' הערל בעובר דאינו חוצץ אפילו בכולו משום דהוי רביתא, והגר"א בבאור השו"ע הוסיף הראיה מהא דידות הכלים שהכניסן כדרכן, ובא בזה לאפוקי ממש"כ הגאון ס"ט סקל"ח ס"ק י"ט דהכי רביתי' לא שייך אלא מה שהוא כן בתולדה, וליתא אלא כיון דדרך אשה זו להתרפאות ע"י קליעות היינו רביתא דידה שיהו שערותיו גוש אחד, וגם הגאון פ"מ לא החמיר אלא במאמר הרופאים לעשות לה מקלעות ועי"ז תתרפא בזה החמיר משום שאין אנו יודעים אם תתרפא בזה, וא"כ אין היתר אלא משום דאינה מקפדת משום ספק רפואה, מש"ה אנו נצרכים לראות שלא יהא רוב שערות, אבל בנ"ד שכבר עשתה מקלעת ויודעת שזהו רפואתה מאן ספון לחלוק על המרדכי, ומכש"כ דאם לא נימא הכי יהא הכרח להוציא אשה מבעלה שהרי לא תטהר לעולם, ולא תהא כזאת בישראל, ומש"כ בס"ט דלא כ' המרדכי אלא כשיש סכנה להסירם משא"כ באין סכנה דומה לרטיה שעל המכה, אין נראה כלל דמה לי חולי שיש בו סכ"כ או אין בו סכ"כ כל מחלה וכאב קשה לסבול ועושין רפואה במה שאפשר וראיה לזה הוא מקמיע מומחה שמותר לצאת בשבת משום דנעשה מלבוש שלו ותניא בין חולי שיש בו סכנה בין חולי שאין בו סכנה ולא דמיא כלל לרטיה שעל המכה שאינו אלא מכה חיצונה שהוא לשעה משא"כ מחלה פנימית שאין דרכה לסור אלא ע"י מקלעות שערה, ואפילו אם היינו יודעים שבעוד איזה משך יפול הקאלטון וזהו אות שהוסר המכה, מכ"מ בעת שהקאלטון עליה היא רביתא דידה שיהיו שערותיה גוש אחד, ודומה לקרום שעולה על המכה בשעה שהיא לחה, דאע"ג דאחר שתתייבש המכה נופל הקרום, ואז יש לתלוש לדדי הקרום שלא נפלו והווין חציצה מכ"מ בשעה שהמכה לחה נחשב הקרום לבשרו, ה"נ בשעה שהיא חולנית נצרך שערותיו להיות דבוקים כגוש אחד ולא שייך בהו חציצה כלל, ורק במקום שאין השער מקולעות יש לה ליזהר שלא יהא שם דבר חוצץ, ואע"ג שאינה יכולה לתקן במסרקת מכ"מ עליה להפריד ע"י אצבעותיה בכל האפשרי. וה' יאיר עינינו בתורתו. הנני העמוס בעבודה:

והנה

והנה רב אחד הראה לי פי' המשניות להרמב"ם פ"ט ממקואות קלקי הלב שנסתבך בכונה והנראה היינו לרפואה ובזה שאינו דקלקי הראש אינו חוצץ, וסתמא תנן בין כולו בין מקלתו, גם לא חילק בין יש סכנה או לא, אלא לעולם א"ח, ובזה מבואר הטעם אמאי אין מקפיד בראש יותר מבלב וזקן, והלא הראש מגולה אלא משום דבראש יש רפואה משא"כ בלב וזקן, הרי מבואר במשנה דמקלעת הראש א"ח, אלא בטעמא דמלתא להרמב"ם הוא משום דהרא"ש נידון אחר הגוף א"כ הוי מיעוט שאינו מקפיד ולשיטת הגאונים דהשיער נידון בפ"ע, צ"ל משום דהוי רביתא. והנה נראה שהראב"י"ה לא ברירא ליה הטעמים שכ' להתיר, שהרי כתב טעמים שונים זה מזה בדין, וא"כ קשה האיך התיר כלל, ואולי אין טעם אחד ג"כ אל נכון אלא זה ידע בפשיטות דיש נשים שנושאין מקלעות ואין יוצאות בג"פ כדין אשה שאינה יכולה ליזהר לבעלה ואתר אחרי טעמים ומשנתנו לא פי' כהרמב"ם תם לא ידע שהוא רפואה, והאמין שהוא מעשה שד, אבל אינו אלא מחלה המדבקת את השער:

סימן לז

לכבוד הרב וכו'

על מה שהעיר מעכ"ה בטבילת נשים הרבה פעמים, ולדעת הרמב"ם אסור לטבול שני פעמים אפילו במקוה גדולה יותר מכשיעור וכ' הריב"ש הטעם שיחשבו למה טובלת פעם שני אלא שלא טובל כי אם להקר ואם יגע בתרומה וקדשים יהיו סבורין דלא בעי כונה עכ"ל הריב"ש ומזה נתעורר מע"כ א"כ לפי דעת הרשב"א דפסק דטבילה לבעלה צריכה כונה ובהגהת הרמ"א סי' קנ"ח כ' ע"ז ויש להחמיר לכתחלה א"כ עלה על דעתו דיש למחות מלטבול הרבה פעמים כמו שנודע לו מנהג נשי עירו, והנה אפילו נימא דיש בזה חשש והיינו דתנא בתוספתא מקואות הטובל פעמים ה"ז מגונה, אין למחות בזה הרבה כדאי' בברכות (דל"ג ב') לענין דתניא הקורא את שמע וכופלה ה"ז מגונה, מגונה הוא דהוי שתוקי לא משתקינן ליה. ולא עוד אלא במס' ד"א פ' המתחיל הנכנס למרחץ תניא הקורא ב' פעמים והטובל ב' פעמים ה"ז מגונה, ובל"ס דפי' הקורא ב"פ היינו הברייתא שהובא בברכות ומבואר שאין למחות בזה כמו בק"ש. איברא בעיקר הדין נראה פי' הטובל ב' פעמים היינו שילא ממקוה, וחוזר ונכנס לטבול, אבל כ"ז שעומד במים אין בזה שום גנאי כלל ותדע שהרי לדעת השו"ע בסי' ר"א סס"ב כדעת הטור שמיירי במקוה מלומלמת, וע"ז אי' בשו"ע ולא יטבול בו ב' פעמים בזה אחר זה, טבלו בו שנים זה אחר זה אף ע"פ שרגליו של ראשון נוגעות במים השני בטומאתו כו', מבואר דפי' שנים זה אח"ז אין הפי' דשניהם עומדים במים וטובלים זאח"ז אלא דהראשון טבל ויצא ואח"כ בא השני לטבול, וע"ז מסיים אע"ג דעוד רגליו של הראשון במים, ומזה מובן פי' הרישא ולא יטבול בו פעמים בזה אח"ז דמשמעו דכבר יצא וחוזר ונכנס לטבול ומכש"כ לדעת הטור דפסק דאם רגלי הראשון נוגעת במים כשרה גם להשני, פשיטא דמשמעות טבילה פעמים הוא כמש"כ, ומזה נבין דגם לדעת הרמב"ם דמפרש התוספתא אפילו במקוה גדולה אין איסור ומגונה אלא באופן שכבר יצא והיה עוסק בטהרות או היה אפשר לעסוק בטהרות, משא"כ כ"ז שעומד במקוה, ויגיד עליו רעו במס' ד"א הקורא ב' פעמים דמפרש הג' לדעת הרמב"ם דקורא פסוקא פסוקא ולא מילי מילי ה"נ הטובל ב' פעמים היינו שכבר יצא מן הטבילה, ולא כ"ז שעומד במקוה שעדיין בטבילה הוא עוסק וכדאי' בחגיגה (די"ט א') טבל ועלה כ"ז שעוד רגלו במים אפילו הוחזק לדבר קל מחזיק עצמו לדבר חמור, וזיל בתר טעמא דהריב"ש לדעת הרמב"ם ז"ל דיחשבו שאינו טובל אלא להקר ואם יגע בתרומה וקדשים יהיו סבורין דלא בעי כונה אדרבה כשיראו שחוזר וטובל למה חוזר וטובל, אלא משום שלא כוון בראשונה מש"ה טובל בשנית ומכוין מזה ידעו דבעינן כונה, אלא ע"כ כמ"ש שכבר יצא מן המקוה לגמרי והיה שהות לעסוק בטהרות ואח"כ חוזר וטובל מזה יחשבו דבפעם הראשון לא היה כונה, מש"ה חוזר וטובל למלאת כונה, אבל מכ"מ הטהרות טהורות, ובאמת בלי כונה הטהרות טמאות, וה"נ באשה לדעת הרשב"א דאם כבר באה לביתה וחוזרת וטובלת ה"ז מגונה, אבל כ"ז שלא באה לביתה אין בזה שום חשש, והרי המנהג פשוט והובא בהגהת רמ"א (סס"י קנ"ח) באשה הפוגעת בשעה שילאה מן הטבילה בדבר טמא חוזרת וטובלת והיינו משום שכ"ז שלא הגיעה לביתה אין שום חשש.

ולא אכחד ממע"כ דעיקר הטעם כפי' הריב"ש בדעת הרמב"ם ז"ל אינו ברור, והוא ז"ל בעצמו סיים בזה"ל זה ניכל לומר בדעת הרמב"ם ז"ל הרי אין הטעם ברור גם בדעתו ז"ל ובאמת סמך הטעם משום שהסמיך הר"מ במז"ל בה' מקואות (פ"א ה"ט) לה"ח דמיירי בענין כונה, אבל בפי' המשניות מקואות (ספ"ח) הביא רבינו ברייתא זו ולא מיירי בכונה כלל ומשמע דקאי גם בטבילת חולין דלא בעי כונה, אלא עיקר טעם דהקופץ למקוה נראה מהלכה ט' הנ"ל דאין המים נכנסין היטב בכל חלקי הגוף ומש"ה סמך לה לדין הכופת ידיו ורגליו כו' והא דהטובל ב' פעמים ה"ז מגונה הוא משום שנראה דטבילה הראשונה לא היה כדין מאיזה טעם שהוא כגון שנמלא דבר חוצץ וכדומה ואם נשתמש בטהרות או ישרפו בחנם או יבוא לידי חשד שאוכלין בטומאה, וה"ה באשה לבעלה אם באה לביתה וחוזרת וטובלת יוכל לבוא לידי חשד ששמשה בביתה ולא היה הטבילה כדין מאיזה טעם:

והנה השו"ע סתם כדעת הטור גם (בסי' קנ"ח סכ"ט) לענין כבוש ידך עלי, גם (בסי' ר"ח) לענין הקופץ למקוה והטובל פעמים, וכ' הב"י (בסי' קנ"ח) שהכי נראה מהברייתא דד"א זוטא והיא שכתבתי לעיל, ולענ"ד אדרבה משם מבואר כהרמב"ם ז"ל, והכי תניא התם אל יאמר אדם לחברו דרוס ידך עלי בבית המרחץ והאומר אינו יוצא משם כשהוא שלם, א"ר יהודה בד"א במים מועטין אבל במים מרובים ה"ז משתבח, הקורא פעמים והטובל פעמים ה"ז מגונה, הרי בטבילה ב"פ לא מיירי במים מועטין אלא בתוס' דמקואות נשנה ג' דברים אלו ביחד, ומזה למד הב"י דכמו לענין דרוס ידך עלי מיירי במים מועטין ה"נ הני תרתי, אבל לענ"ד גם בהא דדרוס ידך עלי ר' יהודה חולק על ת"ק כדאיתא בסנהדרין (דכ"ה) דר' יוחנן ס"ל דבמה לחלוק ואפילו ריב"ל דאמר אימתי ובמה לפרש כבר כתבו התוס' בכ"מ דרק במשנה הוא כן, אבל בברייתא הוא לחלוק, ובזה הענין ודאי כן הוא, דבתוספתא דמקואות ספ"ה תניא כבוש ידך עלי במקוה ה"ז מגונה ר' יהודה אומר כבוש ידך עליו עד שתלא נפשו, ור"ל הוא איסור חמור עד שראוי לכך ולא מגונה בלבד, ואזלי לטעמייהו דת"ק ס"ל דאפילו במקוה גדולה מיירי, והטעם הוא משום דנראה כחנילה וכהא דתנן במקואות (פ"ח) האוחז באדם ובכלים והטבילן טמאים ואם הדיח את ידו במים טהורים, ורש"א ירפה כדי שיבואו בהם המים, ובאשר הוא אומר כבוש ידך עלי משום שאינו יכול לטבול עצמו יפה, נראה כאלו דוחק ידו עליו מש"ה הוא מגונה, אבל מכ"מ אינו חוצץ, וע' מש"כ הש"ך (סי' קנ"ח סקל"ו), אבל ר' יהודה ס"ל דהמאמר אינו אלא במים מועטים, וא"כ אם יוציא ידו מן המים ודאי יש בזה איסור גמור, מש"ה קאמר כבוש ידך עליו, פי' הוי נזהר שלא תוליא ידך מן המקוה, אפילו יש חשש שמסתכן בזה, דקרוב לבוא לידי איסור כרת. הא מיהא דפשט הברייתא מיירי אפילו במקוה גדולה וכשיטת הרמב"ם ז"ל, כחזור לענין שאין למע"כ למחות בזה כלל וכלל, ואפילו בשבת ויו"ט שהביא מע"כ בשם חות יאיר דאסורה לטבול ב' פעמים חנם, אני לא ידעתי מדוע אסור, דאי נימא דעיקר האיסור הוא משום מתקן, פשיטא דאידך טבילות היתרות אין בהם תקון לכ"ע ושרי, ובעיקר הענין ע' מש"כ בהע"ש (סי' ל"ו אות ז'), ואין להאריך בזה כאן, והנח לנשי ישראל מנהגן, ואין לגזור ולחדש חדשות שלא נזכרו בראשונים ז"ל. והמקום יאיר עינינו ויעמידנו על קרן האמת:

ה' לסדר „ולתת עליכם היום ברכה", תרמ"ב:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לח

שלום וברכה יתירא, לכבוד סגל חבורה, בעלי תורה ויראת ה' טהורה, בק"ק אלגיר ה' עליהם יחיו דגן בישראל ויפרחו כגפן בבתי אל, וזכרם כיין ההראל והאריאל:

מכתבם הגיעני, אשריכם שנתעוררתם להיות למשמרת לעם ה' והזרתם את ב"י מטומאתם, ע"פ התורה והקבלה, ולענין מה שהנהיג הרב מטעם הממשלה שיטבלו נשים בבאניום שהמה כלי אבן שהיה עליהם שם כלי והם מחוברים לקרקע ע"י בנין, ולא בטל תורת כלו מהם משום שהנקבים שיש תחתיהם המה יש להם סתימה ע"י ברזות מתכות, שנית במה שהגיעו המים לשם ע"י, צנורות מכלי מתכות שיש במרחצאות שאותם כלי מתכות ודאי הם כלים מלד שאין להם נקב בשוליהם, ומלד שאינם בנויים ואינם מחוברים לקרקע, וא"כ המה שאובים, ומעכ"ה הוסיפו לומר דאף אם היה הבאניום כשרים לטבילה ועשוים כדין וכהלכה לא היה ראוי להתיר דבר חמור כזה שכמה תקלות ופרצות יוצא ממנו, ומזה יבאו לטבול בבאניום של מתכות הנמצאים בבתיהם דאומרים מ"ש זה מזה, כל אלה דברים יוצאים מעומק לב טהור, ובכל זאת לא אבאתי להשיב כי לא ידעתי מהות הרב מטעם הממשלה אם הוא כעין רבנים שלנו מטעם ממשלת רוסיא שאין להם יד בהוראה, ואין לנו לחוש להם. לא כן בארץ צרפת כי לא יעשו לרב שאין עטרת הרבנות הולמתו, אלא אם כן גדול הוא בהוראה ג"כ כראוי לעיר גדולה אלגיר יע"א, וא"כ הוא יש לנו לדונו לכ"ז דהיה הבאניום פתוח הנקב בשעה שנקבע בבנין בארץ בלי ברזא כלל, ואח"כ עשו הברזא לסתום ולפתוח, וא"כ הוי קבעו ולבסוף חקקו וכשר לטבול בו כמבואר בהגהת רמ"א (סי' ר"א ס"ז) ובלבד שלא יהא כלי שחקקו ולבסוף קבעו, מבואר דאם קבעו ולבסוף חקקו כשר אע"ג שיש ע"ז קו' מגמרא ב"ב מכ"מ הדין ברור, וא"כ יש לדון דהרב דקדק במילי דמתא דעלי' רמיא, ועשה כמש"כ, ולענין המים יש לחקור אם מסגיח הרב שלא יהיה נפסק הקילוח מן המעין שהולך לכלי מתכות, ומכלי מתכות להבאניום וכ"ז שלא נפסק הקילוח הרי הוא כמעין כמבואר (בסי' הנ"ל ס"י), ואשר כתבו מע"כ נ"י שיש לחוש לקלקולים, כבר אמרו בגמ' נדה (דף ס"ז) משום גזירת מרחצאות והובא (בסי' קצ"ח סל"א), אבל אין לנו להוסיף גזרות מדעתנו, ומכש"כ מה שכתבו שמקואות שלהם קרים, ובפרט בימי החורף, והנשים בזה"ז חלושות ואינן יכולות לסבול קרירות ויש לחוש שלא יטבלו כלל, וחובה עלינו לראות תקנה שיהיו יכולים לטבול בחמין, וה' יסיר תקוה ומכשול מישראל עמו:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לט

ב"ה ה' ב' דימי חנוכה תר"ן וולאזין.

כבוד הרב מ' ברוך מרדכי קויפמאן מ"ץ ב"ק בירטא.

מכתבו מן ב' וישלח הגיעני, ואני לא הייתי בשלמות הבריאה וגם זקנה קפצה עלי ותחמוס ממני כח הזריזות לעיין ולהשיב, ע"כ נתאחרו דברי, והנה אתא מרחיק לשאול בדבר המקוה שסתרו אותה ובנו את הכתלים מחדש, ואח"כ קבעו הבע"מ רצפת המקוה מנסרים רחבים וקבעו הנסרים במסמרות של ברזל, ולא נזהרו בשעה ששאבו המים כדי לבנות בה ולעשות הרצפה, לשאוב בכלי נקוב, וא"כ חוששים שמא יהיה שם ג' לוגין מ"ש, וגם עתה שרוצים לנקותה מחדש בכלים נקובים חוששים שמא יש ג' לוגין מ"ש תחת הנסרים הקבועים, והנה בא מו"ל מאיזה קהלה, והורה שצריך לסתור את הרצפה ולנקותה יפה, עוד הורה לעשות בהנסרים נקב כשפה"כ, וגם לעשות הנסרים דוקא פחות מד' טפחים כדי לצאת דעת הראב"ד:

והנה הדברים האלו כמו שהם אין בהם כדי להבין טעמו של הרב ע"ד חשש של ג' לוגין מ"ש, לפי מש"כ מע"כ אשר תחת הנסרים נובע מים וא"כ היא מעין, וכבר ידוע פסק הרמ"א (סי' ר"א ס"מ) שהעיקר דאין שאיבה פוסלת במעין, ואף שיש כאן הרבה ספיקות אי היו ג' לוגין כדי לפסול ע"פ המבואר שם סע"ו, שהרי בודאי לא נשאר בכלי השאיבה ג' לוגין, אלא בהרבה פעמים יכול להיות שמתקבץ ג' לוגין, אבל הרי בעינן שיתחיל השני עד שלא פסק הראשון, ודוקא בג' כלים ולא יותר, וידוע דספק מים שאובין כשר ואין כאן מקום לחוש. וע"ד הנסרים, ידוע שאין עליהם תורת כלי ומכש"כ אחר שקבען במסמרות לארץ, ואי משום דעת הראב"ד דכיון דראוי למדרסות יש גזרת מרחצאות א"כ מאי מהני נקב כשפה"כ, ובאמת אחר שקבען במסמרות לארץ אין בהם משום טומאה, אין בזה המקוה שום חשש וערעור אך כיון שהוא מו"ץ מסתמא לאו קטיל קניא הוא, אין אני יכול להחליט מרחוק עיקר טעמו עד שיבא דבריו וכבדתיו להשיב איה"ש:

סימן מ

בס"ד תשובה

בדין החופר סמוך לנהר ונמלא שם מים באין מנהר ופסקו (בסי' ר"א סנ"ב) דנקבים קטנים מצטרפין לשפה"כ, וכמש"כ המרדכי בשם הראבי"ה לחלק בין שני מקואות חסרים לא' מלא וא"ח, והגאון משכנות יעקב דחה מתוספתא מקואות והובא בר"ש פ"א החופר בצד הנהר ובצד הים ה"ז כמי תמצית ובצד המעין אע"פ שפוסקין וחוזרין ומושכין ה"ז כמעין, וכ' שנתעלמה תוספתא זו להראבי"ה, וחלילה לומר כן, ואדרבה התוספתא היה למראה עיניו ודקדק ממנה התנאי דדוקא אם רואים את החלחול, ולכאורה מה לי ראיה או ידיעה שבא מן הנהר, ולא מהגשמים, אבל מתחלה נבא למש"כ התוס' פסחים פ"א והרא"ש דהא דאי' בחגיגה (דף כ"ג) דהא ארעא כולה חלחולי מחלחלא לא שייך אלא במעין, ומזה הוציאו דמעין בעי מ"ס לאדם, וכי אפשר שרבותינו ז"ל לא ידעו שמים נמשכין מנהר, מה שכל ב"א יודעין, ואו הרי בתוספתא הנ"ל מבואר הכי, אלא כך הענין דיש מים נמשכין דרך גידי הארץ שהם כסילונות ההולכות בעומק, וזה נקרא חלחולי מחלחלא, ויש נמשכין דרך נקבי הפארום בעפר הרך כמו החותך בשר מתקבץ טיפות דם גם בלא גיד אלא דרך נקבים דקים מאד, שהם אינם מפולשין וזה לא נקרא חלחול, וגם אין זה החיבור דומה לנקבי סל וגרגותני, וס"ל להתוס' ורא"ש שאין גידין הולכים אלא ממעין ולא מנהר השוטף על הארץ שבתוכה אין מקור וחלחול, וכן הים שאינו אלא מקום קבוץ מים בלא מקור ותהום, ולמדו ג"כ מתוספתא הנ"ל דזהו ההבדל שבין ים ונהר למעין, משום דהנמשך מים מהנהר אינו ע"י חלחול אלא ע"י נקבי הפארום, ומן המעין בא ע"י חלחול, ומכאן למדו דבעינן במעין מ"ס שהרי תניא בתוספתא שהרי הוא כמעין, וא"כ למאי בעינן מ"ס, אלא שהמעין עצמו בעי מ"ס, מיהו להראבי"ה דס"ל דמצטרף לשפה"כ צ"ל דמיירי שנמשך ממעין שאין בו מ"ס, או נימא דלא כהראבי"ה דלא מהני צירוף לשפה"כ, זהו דעת התוס' והרא"ש, ועתה נזיל לדעת הראבי"ה שמפרש דיש חלחול גם מנהר וים וכמש"כ הגר"א סק"ו וא"כ צריך לפרש התוספתא דמכ"מ ודאי סמוך למעין מצוי גידין ותולין במצוי, משא"כ סמוך לנהר ויס יש לחוש שלא בא אלא ע"י נקבי הפארום, וה"ז מי תמצית מש"ה בעינן רואין את החלחול, ואז אין שום נ"מ בין נהר למעין, משא"כ אם שני המקואות חסרין לא מהני אפילו רואין החלחול כסוגיא דחגיגה, וכמעט אפשר להביא ראיה להראבי"ה מהתוספתא דברואין מצטרפין לשפה"כ כמו בחופר בצד המעין דמ"ס, אלא משום שאפשר לפרש הטעס בא"א כאשר יבואר, מש"ה הביא הראיה ממשנה דשק וקופה, נמצא אזיל כל דברי משכנ"י ז"ל, אבראה יפה דחה שם מפרש"י דחגיגה שבפירוש לא כתב כן, אלא במושך מהנהר ג"כ לא מהני חלחול משום שאינו מצטרף לשפה"כ וכבר קדמו הגאון שו"ת ח"ל ז"ל. והנה הגאון מגאווארדאק בא ליישב הקו' מהתוספתא להראבי"ה ע"פ מש"כ הראב"ד

הראב"ד (הל' פרה פ"ו) על מ"ש הרמב"ם דכל הנהרות פסולין למי חטאת שהוא נגד המשנה דמי הירדן והירמוך פסולים אבל שאר הנהרות כשרין שאין מתערבין בהם מי גשמים מחלה, ואולי מפני שראה אין המים מטהרין בזוחלין כו' הרי דתנא דתוספתא ס"ל כרב ואבוה דשמואל דהנהרות פסולין בזוחלין משום מי גשמים והיא דעת הרמב"ם ה' מקואות (פ"ט הט"ז) שכתב ואם רבו מי גשמים על מי נהר אין מטהרין בזוחלין כו', והנה הכ"מ הל' מקואות (שם ה"ג) טעם החילוק שבין החופר בלד הנהר והים לחופר בלד המעין, משום דנהר פסול במי גשמים, ואח"כ העלה טעם שניהם משום דגריעי לענין קדוש מי פרה, ומעתה העלה מעכ"ת שי' דהתוספתא והרמב"ם לטעמייהו קיימי, וזהו דעת רש"י ג"כ ואכן קיי"ל כשמואל דנהרא מכיפיה מיבריך, ואין מי הנהר נפסלין משום מי גשמים, מש"ה החופר בלד הנהר ה"ז כמעין זהו תמלית דברי הגאון שי' בתשובה כת"י, ואין ההקדמות נראין לי כלל, וממילא אזיל המסובב דמש"כ הראב"ד דמתניתין והתוספתא פליגי בדין תערובות גשמים הוא תמוה, וכי אפשר שלא הביא הש"ס משנה זו ראיה לשמואל, ולא מלינו בזה מחלוקת התנאים בפי' אלא ברייתא דיובל כ' הר"ן בנדרים דאפשר לומר דת"ק פליג על ר"מ, אבל ודאי משנתנו אפשר לפרש בזמן שאין חשש גשמים וכמ"ש הר"ש או ישובים אחרים, והראב"ד ז"ל לא אמרה אלא לפי הבנתו בדברי הרמב"ם דס"ל דהתוספתא חולק עם המשנה, ותליא במחלוקת אמוראי, איך שהוא דעת הראב"ד, הרמב"ם בעלמו ודאי לא ס"ל הכי, ולא מטעם גשמים כתב דכל הנהרות פסולין לקידוש, שהרי בהל' מקואות כ' בדיוק אם רבו הגשמים פסול בזוחלין, מבואר דס"ל דשמואל לא אמר אין המים מטהרין בזוחלין כו' אלא בבבל שהיה שם וידע שהנהרות ברוב השנה יש בהם רבוי גשמים משום שהגשמים רבין בבבל וכמ"ש התוס' תענית (דף י"א ב') דא' שמואל אין ת"ל בבבל משום שהיה להם רבוי גשמים, אבל ודאי דין זה כלל לכל הנהרות שבעולם ואין לנו ללמוד מזה המאמר וממעשה רב דאבוה דשמואל, אלא אם רבו גשמים לא אמרינן דמכיפי' מיבריך אלא מי גשמים הם, ונראה עוד דהרמב"ם ס"ל שאין מחלוקת כלל בכל הנהרות אלא בפרת בלבד שרואין שמתברך בשעת הגשמים יותר מלפי ערך הגשם בשארי הנהרות, שהרי ע"כ נקרא פרת שמימיו פרין ורבין, ובהא קאמר שמואל נהרא מכיפי' מיבריך וסתם נהרא במקומו הוא פרת, ורב ואבוה דשמואל פליגי [והא שפי' הרמב"ם מפני ביומי תשרי ג"כ משום זוחלין, ולא כסוגיא דנדה פ' תינוקת והוא בעלמו פי' בפ"א מה"מ משום לניעות, נראה ברור דגרים בבכורות ופליגי אדשמואל והוא גי' שניה ברש"י, אבל לא מפירושו, אלא דפליגי בתשרי דשמואל ס"ל דאז מטהר בזוחלין ואבוה פליג ועביד מפני והסוגיות חלוקין ותרווייהו אמת להלכה, אבל שארי הנהרות אין מקום לחוש שלא בשעת גשמים, ולהיפך אם רבו גשמים ודאי לכו"ע פסולין לזוחלין, כ"ז למקוה, אבל למי קידוש לא הזכיר הרמב"ם מי גשמים, אלא משום שארי תערובות, והעיקר בישוב פסק הרמב"ם שלא יהיה סותר המשנה ודבריו ז"ל עלמו ריש פ"ו, דהא שכתב כל הנהרות פסולין למי קידוש, סמך ענין למש"כ באותה הלכה דהים פסול למי קידוש, ועי"ז כ' דכל הנהרות פסולין, ור"ל דבנהרות הסמוכין לים ויש לחוש שמקורו מהים, או מתערב ע"י גידי ארץ פסולין, אבל הנהרות הרחוקות מן הים ואין לחוש לזה ודאי כשרין לקידוש שלא בשעת הגשמים, ועתה ניזיל להתוספתא דהחופר בלד הנהר כו' שטעם מרן הכ"מ ז"ל תמוה, שהרי סתמא תניא אפילו שלא בשעת הגשם, והוא כשר לקידוש, ותו דאפילו בשעת הגשם שפסול, היינו אלא משום שמים העליונים שהאדם שולט בהם מעורבין עם מי גשמים ומרובין על מי הנהר, אבל מים התחתונים שמשם הולכין בסילונות בעומק הארץ המה מי מעינות שהנהר שוטף מהן, ואין לומר שמתערבין ממש כל הנהר, שהרי לאחר שמתיבש האדמה ועמד הנהר על טבעו כשר, ואנו אומרים שהשמש והרוח שאפו מי גשמים, ונשארו מי הנהר עצמם ואין אנו חוששים שמי גשמים נשארו בתחתית המים בתערובות, אלא ברור דמי הגשמים עומדים מלמעלה, והמה מתפשטים לגדות הנהר וכן בכל תערובות מים במים כפרש"י שבת (דף מ"ב) לענין חמין בלונן ולונן בחמין דהטעם משום תתאי גבר, אלמא דהנותן מים על מים אינן מתערבין לגמרי אלא מעט והוא כדי קליפה מיהת. ובזה מתיישב קו' התוס' על רש"י שנימא כדי קליפה מבשל ולק"מ דבהא ודאי מהני העירוב, אבל כל המים אינן מתערבין אם לא שיהפכו בהם, ואחר שכן מאי איכפת לן שפסולים לקידוש משום ערוב מי גשמים, המים התחתונים כשרים לקידוש אם היה אפשר לקחת אותם מלתחת והמה הולכים דרך הסילונות שבארץ, וגם עיקר טעם שנתן מרן על הים אינו מסתבר דלא מלינו חלוק בין מעין לגשמים אלא לענין זוחלין ומ' סאה, והדינים המסתעפים משני עקרים אלו, אבל זה הדין אין לו שייכות בהם, ותדע עוד דהגר"א ז"ל הגיה בס' טהרת הקודש תוספתא דפרה וגרים כל הנהרות כשרים לקידוש ומכ"מ תוספתא דמקואות במקומה, אלא עיקר החילוק נובע מחכמת הטבע שידעו חז"ל על בוריה, וכבר ביארנו לשיטת התוס' ורא"ש ולשיטת הראבי"ה, אבל לפרש"י דאפילו רואין החלחול מהנהר לא מהני הלטרפות לשפה"כ, נ"ל דהא דהחופר בלד המעין וסמוך לו אנו תולין שהמים הנמלאים בחפירה ג"כ הוא מעין ובא מתהום כמו המעין עלמו, וכמו במקום שנקבן ליחות באדם עד שממקום א' פרלו הבשר והעור וילאו, וכיון שפרלו במק"א שוב אין פורלים עוד בסמוך לו, מכ"מ אם יעשו נקב אלל הנקב הנעשה מעלמו, ילך גם משם ליחה מגוף המכה ומקור הליחה, כך הוא במעין, ידוע לחז"ל דסמוך למעין שילא מעלמו ע"י תגבורת המים על הארץ ונקבו האדמה מעלמם במק"א ואם יחפרו בסמוך לו וילאו מים, ודאי גם זה ממעין בא, ואפילו פוסקין וחוזרין ומושכין, תולין דבשעה שפסק היה גוש עפר סותם נקב המקור עם שגברו המים והלך תמם, אבל סמוך לנהר וים ודאי יש לחוש שהולך מסילונות האדמה וממילא אם אין כשה"כ במק"א פסול. נחזור לענין דרש"י ודאי חולק על הראבי"ה, וכי הכי משמעות הגמ' כמ"ש הגאון ח"ל מדקאמר דהטובל בסל וגרגותני כשר משום שאין בפיהן כשה"כ ליכא, משמע הא איכא לא מהני לרוף הנקבים לשה"כ, והראבי"ה מפרש האי שאין בפיהן ליכא היינו שלא בעינן שיהא כשה"כ שהרי הנקבים מלטרפין, כשק וקופה דמשנתנו, אבל אין משמעות לשון הגמ' הכי, ולכאורה היה נראה דהראבי"ה מודה בפי' הגמ', אלא מוקי במקוה מלומלמת ונמלא דומה למקוה חסר, אבל אאל"כ שהרי ז"ל המרדכי וי"ל דהתם מיירי שאין באחד מהן מקוה שלם דאז אפילו כשה"כ לא מהני להיות חבור, אבל כשא' שלם וא' חסר דאז אפילו נקבים דקים מלטרפין לשפה"כ כו' הרי דלא שמחלק הראבי"ה בין שניהם חסרים לשלם וחסר בלרוף נקבים דקים, אלא דס"ל דבשניהם חסרים לא מהני חבור לשפה"כ, ולא דמי להא דתנן בפ"ו דמקואות שלשה מקואות בזה כ' סאה ובזה כ' סאה וירדו שלשה וטבלו בהן ונתערבו המקואות כולם טהורים כו' דהתם הוי עירוב ממש, ומעתה ע"כ הא דהא' בחגיגה דבטובל בסל וגרגותני כשר משום שיש בפיו כשה"כ, היינו במקוה שיש בה יותר ממ"ס, ובאמת מזה גופא ק' לפסוק כהראבי"ה שהרי לדידן דקיי"ל דמהני לירוף כשה"כ לשניהם חסרין, מהיכא תיתי לחלק בין שניהם חסרין לא' מלא בדבר שלא נמלא בשום פוסק, ע"כ פסק השו"ע תמוה כמ"ש הגאון ח"ל, וכבר מלאתי בס' לחם ושמלה שעמד ע"ז, ומש"כ עוד הגאון מהאווהרדאק דלענין ג' לוגין מים שאובין מהני לכ"ע השקה כ"ש, כמבואר בסעיף כ"ג ולא בעינן לירוף כלל, עדיין יש לחלק דדוקא חבור ברור כהשקה, וה"ה אם המים הולכים בברור ע"י גיד הארץ, אבל אם אין שם גיד כלל אלא שמתמלא ע"י נקבי הפארום ודאי אינו בכלל השקה, ומספק א"א להכשיר אפילו פסול ג' לוגין לאחר שכבר נפסל המקוה בודאי כדאיתא בעירובין פ"ג לענין ספק עירוב כשר, דאם עירב בפירות ספק ותקנו פסול, ויש מקום לחלק שהרי הוא ספק לא נפסלו כלל בשאובין כיון שאפשר שמושקין בנהר, ואין הפסול אלא משום חסר מ' סאה ול"ע לע"ע. ומש"כ הגאון הנ"ל דדוקא בחופר בלד הנהר שהוא ד"א חיישינן שהוא מנהר, אבל יותר מזה תולין שהוא מעין בפ"ע, ג"כ לא נראה לי מלשון הגמ' דהא ארעא חלחולי מחלחלא כו' הרי שמלוי יותר שיבא ע"י חלחול מע"י מקור בפ"ע מתהום, וגם לשון כולה משמע שהוא רחוק מהנהר, ואני אומר להיפך דהא דתניא בתוספתא החופר בלד המעין כ"ז שהם באים מחמת המעין אף ע"ג שפוסקין וחוזרין ומושכין ה"ז כמעין, ס"פ כמה הוא בלד המעין, כ"ז שאנו יודעים

יודעים שהמים באין מהמעין הסמוך לו דהיינו שאנו מכירין בטעם וכדומה, שהרי ידוע שאין כל מים שוין בטעם ובקלות או אנו אומרים שהוא ג"כ מקור בפ"ע שידוע לחז"ל טבע מקום המקור שהוא רחב מתחת לארץ, אבל אם אפשר שאינו בא מחמת המעין, וא"כ הוא מים אחרים, ומי יודע מאין הם באים, דלמא באו מהנהר ע"י חלחול כסוגיא דחגיגה אם לא שנתברר ע"י ידיעה ובחינה שהוא מעין אחר לגמרי:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מא

מהגאון

נידון מה שהקשה מעכ"ת על קונטרסי שכתבתי ע"ד המקואות הסמוכין לנהר, וזהו מה שהקשה מש"כ דהתוספתא דס"ל כל הנהרות פסולין לקידוש ס"ל כמ"ד דלא אמרינן נהרא מכיפיה מיבריך משום דזהו ג"כ פלוגתא דתנאי, וע"ז תמה כת"ר דא"כ המשנה דמונה ד' נהרות לפסול אבל שארי נהרות כשר ס"ל דאמרינן נהרא מכיפיה מיבריך, א"כ תקשה מן סתם משנה הנ"ל על מ"ד דס"ל דלא אמרינן נהרא מכיפיה מיבריך עכ"ל, אינו קשה כלל ואיני יודע היכן ראה כת"ר שכתבתי דהמשנה מוכח דס"ל דאמרינן נהרא מכיפיה מיבריך, ובאמת לא כתבתי כן כלל, דהא י"ל דגם המשנה ס"ל דלא אמרינן נהרא מכיפיה מיבריך, והיכא דרבו מי גשמים פסולים, רק דנפ"מ להיכא דידעינן העת והזמן דלא רבו מי גשמים, או כפי מה שכתבתי שם בקונטרסי בשם התוס' בכורות, דהני ד' נהרות המה מידלין ואין בהם חשש מי גשמים, ועכ"ז נפסלים למי חטאת תמיד משום מי בילים וכה"ג, א"כ מן המשנה אין כאן הוכחה כלל דס"ל דנהרא מכיפיה מיבריך, וע"כ אינו קשה על שום ראיה מן הך סתם משנה כלל, רק דהתוספתא דפוסל נהרות לקידוש י"ל דזהו משום מי גשמים, או י"ל בזה טעם אחר כמו שכתבתי שם יהיה מאיזה טעם שיהיה דהתוספתא ס"ל דנהר אינו דינו כמעין, וכמו שפסק הראב"ד דנהרות כשרים לקידוש מי חטאת, וכמו שהוכיח מהמשנה דמונה דוקא הני ד' נהרות לפסול ולא סתם נהרות אחרים, ע"כ י"ל דדינו כחופר בצד המעין ואין הוכחה כלל מן התוספתא להחמיר במקואות הסמוכים לנהר לדידן דלא קיי"ל כהתוספתא וגם קיי"ל דנהרא מכיפיה מיבריך ואין להאריך בזה יותר כי הוא הכל פשוט לפמ"ש שם בעז"ה:

ומה שהקשה עוד ע"ל מש"כ בשם הראב"ד דכתב בכוונת הרמב"ם דפסול נהרות לקידוש, דזהו חשש מי גשמים, ותמה מעכ"ת הלא מבואר ברמב"ם ה' מקואות (פ"ט הי"ג) דדוקא ברבו מי גשמים על מי הנהר אין מטהרין בזוחלין אלא באשבורן, דמשמע דוקא היכא דידוע דרבו מי גשמים בזה נפסלים, אבל היכא דמספקא לן אי רבו מי גשמים לא נפסל עכ"ל, וזה הקושיא לא תסוב עלי, רק על הראב"ד דכתב כן בכוונת הרמב"ם, ובלא"ה יש להקשות כן על מש"כ הכ"מ במקואות (פ"ט הי"ג) הנ"ל שכתב שם דהרמב"ם ס"ל דאף ביומי תשרי איכא למיחש שמא ירבו נוטפים על הזוחלין כו', והובא בזה"ל בביאור הגר"א ז"ל (סימן ר"א ס"ק י"ז); אלמא דמספיקא ג"כ חיים הרמב"ם, וע"כ לאו דוקא הוא בלשון הרמב"ם, אלא דאם רבו מי גשמים נפסלים בודאי וממילא היכא דאינו ידוע ממילא מיפסל מספיקא כמו דפסל סתם נהרות ג"כ למי חטאת, וזהו מן טעם הראב"ד הנ"ל וכן מוכח דהא לשון הרמב"ם הנ"ל הובא בשו"ע יו"ד (סי' ר"א סעיף ב') שכתב שם המחבר דאם רבו מי גשמים על מי הנהר אינם מטהרין בזוחלין אלא באשבורן, משמע דמספיקא לא חיים שמא רבו מי גשמים, והרמ"א סיים שם וכן נכון להורות ולהחמיר כו' א"כ קשה דאיך סיים וכן נכון להחמיר אף מספק שמא ירבו וכו' כמש"כ הט"ז כי"ל במקום דהובא דברי הרמב"ם בלשון המחבר שם וע"כ מוכח בלשון הרמב"ם וה"ה לשון המחבר הוא לאו דוקא:

והעיקר מה שנלע"ד בכ"ז והוא דבאמת בהר"ן ורש"י ותוס' והרא"ש ושארי הראשונים משמע להדיא דאף מספק שמא רבו הנוטפים ג"כ חיישינן, ושפיר כתבו הט"ז וש"פ לדינא דאף מספק ג"כ חיישינן ועיין בבית יוסף (סי' ר"א) ובשיטת הרמב"ם דלא מחמיר מספיקא נלע"ד טעמו דס"ל כגירסת הש"ס בשבת (דס"ה) דגרסי שם סבר שלא ירבו הנוטפים כו' ולא כגירסת רש"י בכורות (דנ"ה) דגרס שם שמא ירבו הנוטפים כו' כאשר יבאר הטעם להלן דמספיקא לא חיישינן, והא דחיישי בש"ס י"ל בזה כמ"ש בס' בעלי הנפש להראב"ד בשער המים בשם הספרי דנהר פרת מתמעט, והולך בבבל, ועיקר הנהר הנמשך הוא מן מי גשמים הרבין עליו ע"ש בבעלי הנפש להראב"ד שכתב עפ"ז דדוקא בנהר פרת אמרו כן, א"כ י"ל לפ"ז דהא דחיישי בש"ס הוי כן דוקא בנהר פרת דהוי כמו בידוע דרבו מי גשמים שם, אבל מספיקא לעולם י"ל דלא חיישי לשמא רבו מי גשמים לפי מש"כ בקונטרסי שם בשם הפני יהושע לשבת (דס"ה ע"ב) דכתב דהך ברייתא דתורת כהנים דאיירי בפסול שאובים, ודרים מן הקושיא דמים למקוה ז"א אלא מדרבנן, להסוברים כן ואסמכתא בעלמא הוא, וא"כ ה"ה לענין פסול זוחלין ונוטפין דדרים שם ג"כ אינו אלא מדרבנן, אבל לפירוש ר"ת וסייעתו דהך ברייתא דת"כ פסולא דאורייתא נינהו, א"כ ה"ה פסול זוחלין ונוטפין ג"כ הוי מה"ת עכ"ל פ"י שם, וידוע שיטת הרמב"ם (פ"ז מהל' מקואות ה"ב) דאף כולו שאוב אינו פוסל רק מדרבנן, והובא בבית יוסף ליו"ד (סי' ר"א) ובשו"ע שם ובש"ך (ס"ק קמ"ד) ובט"ז (שם ס"ק פ"ד), ולשיטת הרמב"ם וסייעתו אף בספק אי רובו שאוב כשר משום דבספק שאובין אזלינן לקולא וכמ"ש הש"ך שם (ס"ק קמ"ד) לשיטתייהו, ולפ"ז ה"ה בספק נוטפין רבו על הזוחלין ג"כ מיבעי להיות כשר דהכל הוא לשיטתם רק מדרבנן דאינו אלא אסמכתא בעלמא כו' וע"כ אתי שפיר מה דכתב הרמב"ם דדוקא ברבו נוטפין בוודאי אז פוסל, אבל לא מספיקא משום דג"ז הו"ל ספק דרבנן להקל כמו ספק מים שאובין, אבל לדידן דקיי"ל ברובו שאוב נפסל מה"ת כמבואר (בסי' ר"א סעיף ג' ובכל הסי' שם) א"כ ה"ה פסול זוחלין ג"כ פסול מה"ת, וכמ"ש הרמ"א (סי' ר"א סעיף ב') בהגה"ה בשם התה"ד והמהרי"ק דפסול זוחלין הוא מה"ת, ולפ"ז י"ל דהמחבר דגריר בתר שיטת הרמב"ם דכולו שאוב אינו רק דרבנן כמ"ש הפנ"י כנ"ל, וע"כ כתב המחבר כלשון הרמב"ם דדוקא ברבו מי גשמים בוודאי אז נפסלין ולא מספיקא משום דהוי ככל ספק דרבנן לקולא אבל לשיטת הרמ"א בסעיף ג' ברובו שאוב פסול מה"ת, א"כ ה"ה פסול זוחלין פסול מה"ת שפיר כתבו הפוסקים והט"ז דאף מספק שמא ירבו מי גשמים נפסלים, ולפ"ז יתורץ דברי הראב"ד שכתב בכוונת הרמב"ם דלכן נהרות פסולים לקדש מי חטאת משום חשש מי גשמים אף מספק משום דבמי חטאת הוי ספק דאורייתא, ואי רבו מי גשמים אז נתבטל המעין מה"ת ע"כ אזלינן לחומרא, אבל לקמן גבי פסול זוחלין, דאף אם רבו נוטפין על הזוחלין אינו רק פסול מדרבנן לשיטת הרמב"ם ע"כ כתב הרמב"ם דוקא ברבו מי גשמים אז נפסלין ולא מספיקא משום דהוי ספק דרבנן לקולא:

וזה מוכרע בלא"ה דהא הראב"ד בהשגות (פ"ו מה' פרה) כתב שם דלכן לא פסלו שאר נהרות לפי שאין מתערבין בהם מי גשמים מחלה ע"ש ומשמע אלו היו מתערבין בהן מי גשמים מחלה היו נפסלים, ובאמת לקמן ה' מקואות (פ"ט הי"ג) כתב שם הכ"מ בשם בעלי הנפש להראב"ד שכתב דלענין פסול זוחלין לא מיפסל במחלה על מחלה רק שירבו מי גשמים, אלא למי חטאת מיפסל במחלה על מחלה ע"ש בתירוץ הב' וכן לשון הרמב"ם שם דוקא ברבו מי גשמים נפסלין בזוחלין, ומשמע דמחלה על מחלה לא נפסלין וע"כ מוכח דשא"ה בהל' מקואות דמיירי בפסול זוחלין דהוי דרבנן, ע"כ לא מיפסל עד דיהיו רוב מי גשמים, משא"כ בהל' פרה דמיירי בפסול דמידלינן הוי מעיין וזהו פסול דאורייתא ע"כ מיפסל במחלה מי גשמים, ועיין ביו"ד (סי' ר"א סעיף ב') בש"ך (סק"י) שכתב שם בשם הב"י בשם בעלי הנפש להראב"ד דלענין אשבורן אפילו אין הזוחלין רובא, רק שהם שוה בשוה כל שאין הנוטפים רובא ה"ה כמעין כו' וסיים הש"ך ול"ע לדינא דהא נוטפין מדאורייתא פסולים כו', ועיין בחולין (דף קח וק"ט) גבי מחלה על מחלה כרוב עכ"ל הש"ך, אבל לפמש"כ בשם הפנ"י דלהסוברין דרובו שאוב אינו פוסל רק מדרבנן דה"ה פסול זוחלין

זוחלין וע"כ שפיר כתב הרמב"ם דדוקא רבו גשמים על הזוחלין פסולים, אבל מחלה על מחלה לא נפסל כנ"ל:

וראיתי בב"י ליו"ד (סי' ר"א) שכתב שם בשם תה"ד והמהרי"ק דפסול נוטפין רבו על הזוחלין הוי פסול מה"ת, והביא בשם המרדכי שכתב דאינו אלא דרבנן, והדרכי משה שם (ס"ק ז') כתב בשם המרדכי בשם ר"י דסובר דפסול זחילה אינו רק דרבנן ע"ש מש"כ שם, וי"ל לפי דברי הפני יהושע הנ"ל דמאן דס"ל פסול שאיבה רק דרבנן דה"ה פסול זוחלין כנ"ל א"כ י"ל דר"י אזיל לטעמיה דס"ל דכולו שאוב אינו רק מדרבנן כמבואר בכמה מקומות בתוס' בש"ג והובא בטור יו"ד שם ובבית יוסף שם ע"כ כתב הר"י דפסול זוחלין ג"כ רק פסול דרבנן, ויש לפלפל הרבה במש"כ הדרכי משה שם דאף דפסול זוחלין הוי מה"ת עכ"ז החשש שמא ירבו הנוטפים אינו רק חששא דרבנן וגם יש לדון הרבה עפ"י מש"כ בקונטרסי במה שכתבו התוס' דנימא קמא קמא בטל ואין הפנאי גורם להאריך ע"כ הוכרחתי לקצר בכ"ז:

ומה שהקשה כת"ר על מש"כ להקשות על משכנ"י דכתב להחמיר כ"ז דאין בהם כשפה"כ, והקשיתי דהא השקה מהני להכשיר מים שאובין אף בנקב כחוט השערה, וע"ז הקשה כת"ר דניחוש דילמא נסתם הנקב, תמיהני עליו בזה דהא ידוע משניות וסוגיות ושו"ע דספק מים שאובין כשר א"כ ה"ה הכא דהספק הוא שמא לא נסתם הנקב מעולם ודאי דאזלינן לקולא, וגם דה"א בנ"ד דעיקר החשש הוא במקוה הסמוך להנהר שמא מן הנהר הוא בא ואין לו מקור בפ"ע וע"כ אין דינו כמעין, משום דעיקר משיכתו הוא מן הנהר דרך הנקבים וכמ"ש המשכנות יעקב שם והא כיון דהוי ליה חזקה טובה שיורדים המים דרך הנקבים מן הנהר למקוה, בוודאי לא חיישינן שמא נפסק ונסתמו הנקבים כידוע בכולי ש"ס דאזלינן בתר חזקה, וכל הטוען דבר מחודש עליו להביא ראיה, ולא חיישינן בכל חזקה לשמא נשתנית לאח"ז, וגם הא מצינו לשיטת הראב"ה והובא ברמ"א (סעיף כ"ב) דמקוה הסמוכה לנהר אם יש בהם הרבה נקבים מצטרף לכשפה"כ משום דארעא כולא חלחולי מחלחלא כמבואר בחגיגה (דכ"ב) ובוודאי לא בעינן לראות בכל יום ויום שמא נסתמו לאח"ז אף דהוי חשש בדאורייתא וכש"כ בנדון השקה לנהר להכשיר מים השאובין דסגי בזה נקב כחוט השערה וגם לא הוי רק חשש מדרבנן, ודאי לא חיישינן שמא נשתנית לאח"ז, כמבואר בכמה דוכתי בש"ס ומהם סכין לאחר שחיטה דלא נבדק, דכ"ז דלא חזינן ריעותא לא חיישינן כלל אם נאבד, וע"כ אף שכתב הרמב"ם בפי"ד מהל' אבות הטומאה דאף דספק שאובין כשר, עכ"ז אין מורין כן לטבול במקוה זה לכתחלה רק אם עבר ועשה טהרותיו טהורות עכ"ל, בע"כ זה לא שייך רק דהיכא דנולד לנו ספק אי נפלו בו ג' לוגין מים שאובין או לא, אבל היכא דלא נולד לנו ספק בודאי אין לנו להחזיק ספק כידוע:

ומה שכתב על מש"כ להוכיח דדוקא בהרחק ד"א בזה חיישינן אבל ביותר מן הרחק ד"א לא חיישינן דילמא נמשכין מן הנהר ניחוש כאן וע"ז הקשה כת"ר דהא אמרו בחגיגה דארעא כולא חלחולי מחלחלא, וא"כ אף ברחוק מן הנהר ניחוש ג"כ עד כאן, הנה דבריו אין להם הבנה דלפ"ז היה לנו לחוש אף במקומות הרחוקים מן הנהרות שמא נמשכים מי המקוה מן הנהרות בריחוק מקום, והאמת הא מבואר בתוספתא דדוקא חופר בלד הנהר חשו לזה, וכן כל תשובות האחרונים והמשכנות יעקב דהחמירו היינו דוקא במקומות שסמוכים לנהר, אבל במקום שאין שם נהרות לא חיישינן לכו"ע וע"כ מוכח דאף דארעא כולא חלחולי מחלחלא עכ"ז לא חיישינן בריחוק מקום דלמא נמשכין מן הנהר אלא תלינן דיש להם מקום בפ"ע, ואנכי הוכחתי דהרחוק יותר מד"א לא מיקרי בלד הנהר וכ"ז פשוט, וגם י"ל עוד דכוונת הש"ס דאמרו ארעא חלחולי מתלחלא הכוונה במקוה הסמוכה לנהר לפירש"י או מקוה החסרה הסמוכה למקוה החסרה לשיטת ראבי"ה דיש באותו המקום הסמוך הרבה נקבים כעין המבואר בשו"ע יו"ד (סי' ר"א סעיף כ"ב), וכעין מקוה שחלקן בסל וגרגותני בחגיגה שם דאע"פ דהמים מחוברין בין אויר הנקבים אין זה חיבור ולא עלתה לו טבילה כיון דליכא מ' סאה במקום אחד, ובעי כשפה"כ במקום א', אבל נקבים הדקים אינן מצטרפין לכשפה"כ כמבואר כ"ז ביו"ד שם, וזהו הפירוש ארעא כולא כו' היינו דכל אותו שטח המקואות או השטח בין הנהר להמקוה יש בכל אותו שטח הרבה נקבים כמו סל וגרגותני כנ"ל, אבל היכא דהמקוה הוא רחוק מן הנהר לכ"ע לא חיישינן שמא מן הנהר הוא נמשך, ואף אם נימא דפי' הש"ס הוא דלא כמ"ש, עכ"ז מוכח כנ"ל דהיכא שהוא רחוק מן הנהר לא חיישינן שמא מן הנהר הוא נמשך אף דיש נקבים הרבה בהקרקע אף ברחוק מקום, וכ"ז פשוט מאד. ובכל הנ"ל אף דיש לי מה להאריך עכ"ז מחמת שהם דברים פשוטים ורוב טרדותי סבבוני ע"כ הוכרחתי לקצר:

סימן מב

לכבוד הרב הגאון וכו'

מכתבו הק' ע"י התלמידים שי' הגיעני, והנה העירני להשיב תשובת כתר"ה שי' אשר בא לחזק הוראתו בראשונה להכשיר צרוף נקבים דקים לשפה"כ, וליישב הק' מהתוספתא, דבר זה הכריח אותי להודיע למר טעם שלא השבתי דבר. על מכתבו בזה, כי לא משום דאודיי מודינא, ולא משום דלא חיישינא חלילה, אלא משום דאשכחנא במכתבו דקפיד מר על השגות, וגם לא חש לעיין בדברי ולראות בעין יפה, וכסבור למידחי בגילא דחיטתא, איברא הנא בדידי קיימית, ואם כי אין שונין ומפרשין לחכם כ"ב, בכ"ז אכתוב בקיצור שנית טעמי ונימוקי בתשובתי הראשונה, וכי לא נגע מעכ"ת שי' לעצם דברי. מתחלה הוכחתי שאין עיקר ישוב הראב"ד לדעת הרמב"ם ז"ל נכון, כי לדבריו ז"ל דהמשנה ס"ל נהרא מכיפיה מיבריך, ולא הקשיתי כלל על כתר"ה, רק הראיתי לדעת שיסודותיו חלושים, עוד הקשיתי לדברי הראב"ד בדעת הרמב"ם דהטעם משום גשמים, והרי לא נזכר רבו גשמים כלל לענין פרה, ומעכ"ת שי' סבור שדעתי היה להקשות דבעינן דוקא בידוע שרבו אבל היכא דמספקא לן אי רבו מי גשמים לא נפסל, ולא מצאתי כדברים האלה בהעתקת דברי, רק שהקשיתי שהרי לא נזכר כלל מי גשמים, ומבואר דאפילו לא היה העת של גשמים פסולים לפרה, וע"כ כוונת הרמב"ם משום דמיירי בסמוכים ליס ויש לחוש שמקורו מהים, עוד פקפקתי על יסוד מעכ"ת שי' השני מדברי מרן הכ"מ ז"ל שנתן טעם על התוספתא, והוכחתי שטעמו תמוה, ואם שלא חש מרן ז"ל לדקדק בטעמא בעוד שלא נגע בדין, אבל לבנות ע"ז הוראה ופלפולים יש לחוש הרבה, וכי בשביל שאנו מדמין טעם נעשה מעשה, אמנם בעיקר הקושיא ע"ז הפסק מהתוספתא שהקשה הגאון משכנות יעקב ויישבתי גם אנכי א"כ אבל הראיתי דרש"י בחגיגה ודאי חולק ע"ז, וכי הכי משמעות הגמ' וכמש"כ הגאון ח"ל ולא עוד אלא דעיקר פסק הרמ"א ז"ל הוא דלא כהראבי"ה עצמו ז"ל שהראבי"ה ס"ל לחלק דבחסרים לא מהני צירוף שפה"כ כלל, אבל לפי דקיי"ל דלעולם מצטרף בשפה"כ לא מצינו מקום עוד לחלק בנקבים דקין בין מלא לחסרים, ובכ"ז לא נגע מעכ"ת שי' כלל, ומש"כ עוד כתר"ה שי' דלפסול ג' לוגין מהני השקה כ"ש הביא מעכ"ת שי' קושייתי בזה"ל דניחוש דילמא נסתם הנקב, ותמה ע"ז הרבה וכי כך אני בעיני כת"ר להעביר עיני מדבר הידוע דספק מים שאובין כשר, אך אני כך כתבתי, דאין השקה כ"ש אלא ההולך ומתחבר ע"י נקב כמו גיד הארץ ולא שמתמלא ע"י נקבי הפארום, שאינם נקבים ומשיקים כלל, והנחתי זה בל"ע אם בספק כזה ג"כ כשר, ומכש"כ דזה אינו אלא חסרון ידיעה דמומחים בענינים כאלה יודעים היטב אם יש בחפירה גיד המושך מים מנהר או לא, ומש"כ מר ניהו רבא דעמיה שנתקבל הוראה זו לכמה מו"ל שאלו אותו, לא אבוש לומר דטבא חדא פלפלתא דמר ממאה וכו', אך בכ"ז בשום לב אין בהוראה זו יסוד נאמן, דברי ידידו מוקירו כערכו הרם:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מג

ב"ה יום ג' ח' טבת שנת זאת הברכה. שדה לבן במחוז קיוב

לכבוד הרב הגאון וכו' כקש"ת מו"ה נפתלי צבי יהודא אב"ד ור"מ דק"ק וולאזין.

באתי לפני הדרת כבוד תורתו לשאול מפיו המפיק תבונה שאלה בדבר ה' זו הלכה, והיא למעשה, ובטוח חכמתו יוציא דת נאמנה, וזאת היא. אשה אחת חשודה על איסור נדה ופעמים רבות חטאה במעל ובעלה כמוה, אך כעת עבר עליו רוח טהרה ונתעורר חפץ בקרבה לטבול מגיעולה במים טהורים, אך לא ברגש קדש, כי ממעי אם חטאת יצאה בת בושת לחרפה לה לטבול בלילה עת טבילת נשים רבות הכשרות, אך אם יותר לה לטבול ביום עת אשר אין נשים בבית המרחץ, אז תשמור דת הטבילה כאשר ינתן לו עליה, וספרה וטבלה יום ח' לספירתה, ואם לא נתיר לה אזי תוסיף לחטוא כימים עברו [ואולי גם בושת חטאה עד הנה תכסה פניה כי ידוע כי עד כה עברה וחטאה בטומאתה ולא פסק מאתה אורח כנשים]:

והנה כתב מפורש יוצא מפי כל הפוסקים ודברי הגמ' על לשונם כי אף ביום ח' או ט' לספירתה אסורה לטבול ביום גזרה משום סרך בתה, אך באשה הזאת יש לחקור אם מותר לב"ד להתיר לה לטבול ביום ותחטא חטא קל למען שלא תבוא לחטוא חטא כרת החמור, או אף חוב מוטל על הב"ד להתיר לה לטבול ביום, כיון שידוע מחזקת טומאתה שבאם לא תטבול ביום לא תטבול כלל ותתנהג באיסור, ואף את בעלה תטמא ותכרות ימיו, והוא הוה קלא כאנוס (ע' תוס' שבת ד"ד א') ואם תטבול ביום ותטהר מטומאתה אז בעלה יהיה נקי מפשע ולא תשא היא עליו ועליה חטא כרת החמור, אך עלה רביע איסור דרבנן שעברה על גזרתן:

והנה אנכי קטן השכל בתחלה אשא מדברותי לאסור להסרה מדרך ה' לפרוץ גדר שגדרו חז"ל בעלת חכמתם הקדושה, וכה דברי. ידוע שהעמידו חז"ל דבריהם וגזרתם אף במקום מ"ע דכתיבא בתורה (עיין ר"ה כ"ט ב' וסוכה מ"ב ב' ויעיין תר"י רפ"ק דברכות) ואף במקום מ"ע דכרת כמ"ש ביבמות צ' ערל הזאה ואיזמל, והרי אמרז"ל בסנהדרין (פ"ח ב') חומר בדברי סופרים מבדברי תורה, וכן בירושלמי ברכות (פ"א ה"ד) [אך שם מיירי בד"ס המפרשים דברי תורה] והרי מצינו דלא חששו חז"ל לתקנת הפושעים יעיין ב"ק (דס"ט א') אבל בשאר שני שבוע הלעיטהו לרשע וימות, וכל מי שעובר בשאט נפש על איזה דבר מצוה ה"ז בכלל ארור אשר לא יקים, יעיין ברמב"ן עה"ת שם, (ובבכורות ל' ב' הבא לקבל דברי חברות חוץ מד"א אין מקבלין אותו כו' אפילו דקדוק אחד מד"ס ופי' חומרא מדרבנן), וגם מצאנו בכזה מפורש ברמ"א יו"ד (סי' של"ד ס"א) בהגה ומנדין למי שהוא חייב נדוי ואפילו יש לחוש שעי"ז יצא לתרבות רעה אין לחוש בכך, והרי ק"ו הוא מה לענוש העבר כבר, כ"ש שלא להתיר לכתחלה עבור על איסור דרבנן, וכמ"ש הרדב"ז (סי' קפ"ז) בפירוש, וביו"ד (סי' רל"ט ס"ו) אבל אם נשבע לעבור מל"ת אפילו היא דרבנן לא חלה עליו שבועה, ויעוין בתשובת ר"י אבן מיגאש (סי' קמ"ח) ויעוין במשל"מ הל' מלוה ולוה (פ"ד ה"ב) שהביא דאף לדעת האומרים שחלה השבועה מ"מ לא יעבור על איסור דרבנן אף שעי"ז יקיים השבועה דמן התורה היא וכ"ש הכא שאפשר לקיים המ"ע דאורייתא ולא תעבור על שום איסור דרבנן, אך זדון לבה השיאה לעבור עליו, וגם שיש לחוש שנשים אחרות תדמינה לטבול ביום, אם נתיר לה, ובזה לא שייך לומר אחזוקי איגשי ברשיעי לא מחזקינן כמ"ש המ"מ הל' אישות (פ"א ה"ד) בפרט בדור הזה, וגם שאינך נשי יטעו לחשוב שבהיתר יצא הדבר, ובעקדה שער כ' פ' וירא האריך בזה, וכתב וכבר נתחבטתי ה"פ ע"ז אודות נשים הקדשות שהיה איסורן רופף כו' אלא שכבר יאותו כו' כי אמרו כיון שמצילות הרווקים או הבעלים מחטא איסור א"א החמור או מסכנת הנכריות

מוטב שיעברו על לאו זה משיבואו לידי איסור סקילה כו' ואני דנתי כו' והסברתי להם שהחטא הגדול אשר יעבור עליו איש איש מבית ישראל בסתר ושלא לדעת הרבים, וברשות ב"ד חטאת יחיד הוא כו' אמנם חטא הקטן כשיסכימו עליו דעת הרבים והדעת נתנה בבתי דיניהם שלא למחות בו הנה הוא זמה ועון פלילי וחטאת הקהל כולו כו' ישרפו או יסקלו חטאים האלה בנפשותם משתעקר אות אחת מהתורה בהסכמת הרבים כו' עיי"ש:

אך עתה אנסה לדבר דבר דבור על אופן אשר ע"י ישוב היתר לזה להציל ע"י איסור קל בדרבנן אשה ובעלה מאיסור כרת החמור, בכל פעם זקיקתם ונוציא אסירים בכשרות, וזהו דכל מה שהבאנו לא נאמר רק באיסור לאו, או שאר איסור דאורייתא במקום איסור תורה שבכרת ובמיתה [וכמ"ש המשל"מ הל' תרומות (פ"ג ה"ז) מובא בנוב"ת יאה"ע סל"ז] או אף באיסור וגזרה דרבנן במקום מ"ע דאורייתא, ואך בשב ואל תעשה, משא"כ כאן שבאם לא יתירו לה לעשות רצונה, תעבור בקום ועשה על ל"ת שבכרת היא ובעלה, יעוין תוס' שבועות (ל' ב') תוס' ד"ה אבל שכ' ועי"ל דכשעושין איסור על ידו לא מיקרי שוא"ת ה"נ כאן שהיא רוצה לטבול רק ביום [מגאותה ובושתה לטבול בין שאר נשים] ולא תעבור על שום איסור מה"ת ואף דרבנן בגופה של מצוה, רק תחטא כאשר לא תשמע גזרת חז"ל שלא לטבול ביום, ואם הב"ד לא יתירו לה אזי תעבור היא והוא בכל עת זקיקתה לבעלה בקום ועשה על ל"ת שבכרת, א"כ הדבר דומה שע"י ב"ד תחטא באיסור החמור הזה, אף שבאמת יכולה לעשות כדת וכשר מ"מ בכזאת שיצרה גבר עליה וידעינן מחזקתה עד כה שבודאי תעבור על איסור כרת, י"ל שחוב על ב"ד לחוש לתקנתה להצילה מאיסור החמור שבכרת ע"י איסור קל [עיין פיה"מ להרמב"ם מע"ש (פ"ה מ"א) בד"א בשני שביעית ואין לנו לעשות תקנה לגזלן שלא יבוא לידי מכשול לפי שעון הגזלנות יותר גדול וכל זה דבר אמת, הרי דוקא שם לפי שעון הגזלנות יותר גדול אבל בשוין וכש"כ אם רוצה לעבור על איסור קטן חוששין אנו לתקנתו להצילו מגדול ממנו], וכמ"ש הרמ"א באה"ע סי"ג סי"א, ויש להקל במופקרת לזנות כדי שיהא בעלה משמרה, ויעוין בנוב"ת סל"ד באה"ע, ואף לפמ"ש בנוב"ת שם (סי' ל"ז) לפרש דעת הרמ"א מ"מ כאן יש טפי להקל, דלא דמי הא לגזרת מינקת ומעוברת חבירו דהתם אסמכוהו אקרא (ויעוין יבמות מ"ב) משא"כ כאן ובזה"ז דסופרת ז' נקיים אחר ה' ימים שראתה, ואף אם תטבול ביום ז' אין בזה איסור דאורייתא, והוי גזרה לגזרה, ודאי יש להתיר [ועוד יש לחלק מהתם להכא ולוסיף טעמא דהיתרא כמ"ש להלן] ואף כאן ברוצה לשוב בדרך טובים, יש לתת יד לפושעים ולפשוט ימין לקבל שבים, כמדת הבוי"ת, וכמו שאחז"ל (סוטה דמ"ז וסנהדרין ק"ז) לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת לא כאלישע, ומצאנו שתקנו חז"ל תקנה להקל לשוב כמו בב"ק צ"ד ע"ב, וה"נ כאן אפשר שבאם תטבול ביום ותרחיץ את גיעולה להטהר מטומאתה, יתעורר רוח טהרה נקי כי תטבול אחר זמן פעם אחרת בלילה כנכון, כיון שאין אנו יכולין עתה שיקוים הדבר כתקונו וכהלכתו, וכמ"ש בסוטה (מ"ח ע"א) א"ר יוסף זמרי גברי ועני נשי פריצותא זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת למנ"מ לבטולי הא מקמי הא (ופרש"י אם אין שומעין לבטל שניהם כו' דשם אין לומר דפי' אם זמרי נשי ועני גברי יתקנו שיזמרו גברי ויענו נשי דכזאת לא יעשה כיון דחדא מין עבירה היא, רק זאת חמורה מאחרת והוי כמו איסור לאו ואיסור כרת] וכמ"ש לעיל) ובע"ז (דע"ז א') של בית ר' היו מקריבין שור של פטם ביום אידם חסר ד' רבנן שאין מקריבין כו' ר' מיעקר בעי וסבר יעקר ואתי פורתא פורתא, ה"נ פורתא פורתא נבטל אותה ובעלה מאיסור כרת עכ"פ, ואולי אחר זמן תבוא לטבול בלילה כדת היושר, ולא דמי כלל למ"ש (בסי' של"ד) שהרמ"א (שפסק בסי' שכ"ח סי' כדעת הרשב"א) פסק ואפילו יש לחוש שעי"ז יצא לתרבות רעה אין לחוש בכך, דשם לא איתחזק לזה וספק הוא אם יצא חלילה, או לא, דחשוד לדרבנן אינו חשוד לדאורייתא וכמ"ש יש לחוש, משא"כ כאן דנתחזקה לעבור על האיסור החמור הלז וכן בעלה, בזה י"ל דמודה דמצילין אותן באיסור קל דרבנן אפילו בעוברים בפשיעה (יעוין בפמ"ג במ"ז סק"ה בשם א"ר) ואף בלא

חלוק

חלוק זה, ל"ד כלל, דנדוי מצות ב"ד היא ונוגע לכלל ישראל, שבאם לא יענשו החוטאים יפתחו וינתקו רסן התורה גם אחרים ויתרבה החמס והניאוף חלילה, ובכזה ב"ד מכין ועונשין לצורך שעה אף שלא עפ"י התורה (כמ"ש הרמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ד ופ"ג ה"ז ובסי' שנ"ד ס"ו ובש"ך סקי"ט) ובאמת הט"ז חולק גם שם, ואף הרדב"ז (בסי' קפ"ז) כ' שצריך להיות מתון בדברים כאלה, ואין כל האנשים, ואין כל העבירות שוים כו' יעו"ש, ועוד כ' שם לסבור, שבשה שאומר שיצא לתרבות רעה אם יענשהו, כיון שהוציא מפיו, סופו לעשות כן, אף אם לא ניסרהו יעו"ש היטב, משא"כ כאן ובענינים כאלה ודאי מצילין מן החמור ע"י הקל, ולבד מכל אלה יש להתבונן ולחלק דל"ד כלל לסי' שנ"ד וסי' ש"ו ושכ"ה וסי' י"ג דכאן שפיר יש לומר חטא חטא קל בשביל שתזכה ולא תחטא בעצמך חטא חמור [לבד שלא יחטא ע"י חברך כלל הוא בעלה] ולה בעצמה, ודאי מותר לכ"ע לחטוא חטא קל להמלט ולעמוד על נפשה שלא תכרת אם זה נפלה ברשת יצרה (וכמו שכ' באה"ע סי' כ"ג בשם ס"ח יעוין ב"ש שם) ואף הרשב"א (שבסימן ש"ו) הנ"ל מודה בזה, יעוין בהגהות הרי"ף פי"ד דשבת (מובא במ"א שם ס"ק כ"ט) שכ' ואולי נחלק דשאני התם דגם הוא זוכה בעצמו במצוה ההיא של רבים וכמ"ש במנחות (דמ"ח א') וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה, עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אמרינן, ובחדא מילתא, חטא בשבת כדי שתזכה בשבת אמרינן, הרי לפנינו דסתמא דגמ' שקלא וטריא וסברה דחטא בעצמך בשביל שתזכה בעצמך קאמרינן, שוב מצאתי דבר חדש בתוספתא דחלה פ"א מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה יעשנה קבין ואל יעשנה בטומאה, ר"ע אומר יעשנה בטומאה ואל יעשנה קבין שכשם שקורא על הטהורה כך קורא על הטמאה ע"ז קורא חלה לשם, וע"ז קורא חלה לשם אבל קבין אין בהם חלק לשם, אמרו לפני ר"ע אין אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה [ונראה דעל פומא דין רגיל ר' יוחנן למותיב דין בש"ס בפשיטותא] והלכה זו במשנה (פ"ב דחלה מ"ג) ויעו"ש בפיה"מ שפסק דאין הלכה כר"ע, וכן הרע"ב פסק כן, אך הרמב"ם בספרו יד החזקה שכל ידיו וכתב בה' ביכורים (פ"ח הי"א) היה בינו ובין המים יתר על ד' מילין יעשנה בטומאה ויפרוש חלה טמאה, והיא כדעת ר"ע [וכן מצינו לו במכות (פ"ג מט"ו), דבפיה"מ כתב ואין הלכה כר' חנינא, ובפי"ז ה"ז ה' סנהדרין פסק כר"ח עי' תוס' יו"ט שם] ויעוין בב"י יו"ד (סי' רל"ד) שכתב דעיקר והלכה כמ"ש בס' היד (אתפלא מדוע לא שם בעה"מ עין משפט עין עיונו על הלכה זו ברמב"ם והשמיט על המשנה הזאת ציון משפטו, ואתפלא על הכ"מ שלא העיר מהמשנה כלל דפסק כר"ע נגד חכמים ודלא כמ"ש בפיה"מ, וגם לא הערה מקור הלכה זו, דמ"ש לטור והרוקח לא מוכח שם, רק שיעור דאינו יכול דיותר מזה א"צ להטריח אבל אם אז יעשנה קבין או בטומאה אינו מבואר שם כלל) ונראה דטעם פסק הלכתו, הוא כיון דחזינן בתוספתא דעת פלוגתתן דהיא אי אמרינן חטא בשביל שתזכה, דר"ע סובר דאמרינן כן וחכמים פליגי עליה, א"כ לפי מה שמצא במנחות שם לפום תירוצן עמוד וחטא בעצמך בשביל שתזכה בעצמך בדבר אחד, והרמב"ם פסק באמת כברייתא דהתם בה' תמידין ומוספין (פ"א הי"ג) וכן בה' שבת (פ"ט ה"ה) שכח והדביק פת בתנור ונזכר מותר לו לרדותה והמ"מ שם כתב דכ"ש הדביק במזיד (יעוין בתוס' שבת (ד"ד ע"א) ד"ה וכי וכן בערובין ל"ב בחילוקם שם ובמ"א סי' רנ"ד ס"ק כ"א) ולכן גם בחלה פסק כדעה זו דאמרינן חטא בשביל שתזכה והוא כר"ע:

כלל הדבר שבכזאת ודאי מתירין לה לעבור על חטא קל דרבנן כדי שלא תפשע ע"י עצת יצרה המאנסה, באיסור כרת החמור בעצמה (וכמש"כ לעיל מס' חסידים לבד שתזכה את בעלה, שאם תטבול ביום, אזי יהיה נקי משום חטא, אך אחרי כ"ז אף אם נאמר דהא דחטא בשביל שתזכה היא רק אם נסובבה סבה אשר ע"כ יחטא איזה חטא (כמו הא דשבת ד') או יעשה דבר שלא כדת הנכון כמו במנחות ואם יחטא יעשה איזה מצוה המוטלת עליו, אבל בנידון דידן דאין מי שיכריחנה [על פי התורה] שתחטא שום חטא בעולם דיכולה לקיים מצות ה' כהלכתה וכתקנתה, רק היא תחפוץ לעבור על איסור דרבנן, ואם תעבור ותחטא לא תזכה בשום מצוה, ולא תנצל מחטא אשר בל"ז תפשע בו בהכרח, רק הכל ברצונה וחפץ עשותה ובכזאת לא מתירין לעבור מקודם על איסור דרבנן כדי שלא תחטא ברצונה על איסור דאורייתא (והא דסי' כ"ג י"ל דהתם בשכבר יצרו תקפו בערוה שיצרו של אדם מחמדתו וא"א להציל א"ע בל"ז וכן (בסי' י"ג) י"ל כן בצרוף מ"ש הנו"ב שהבאנו לעיל), מ"מ כאן יש להקל ולהתיר לה מטעמן דלעיל, דאף אם נחמיר בשאר איסור וגזרה דרבנן הוא דווקא בגזרה שנגזרה בב"ד הגדול במנין, ואסמכוה אלאו דלא תסור ובטהרת אשה, כגון באשה הרוצה לטבול בחלילה במעוט המקפיד עליו, או במקוה חסרה מ' סאה, שנפלו בתוכה ג' לוגין מים שאובין, ואם לאו לא תטביל כלל, בכזה אפשר באמת אין מתירין דגזרה מוסכמת היא, ואית בהו לאו דלא תסור, לבד שיש לחלק דבחלילה ובמקוה שהוא בגוף המצוה בכגון דין חמורה לן, ובזה יש לומר אינו ראוי מדרבנן אינו ראוי מן התורה (יעוין תוס' סוכה ט' ובמשל"מ ה' תרומות פ"ז ה"א וה' נערה בתולה פ"א ה"ה ובהקדמה כוללת להפמ"ג ובאחרונים) משא"כ כאן, דאינו בגוף עשיית המצוה היא רק גזרה בזמן (יעוין או"ח (סי' רס"ט במ"א סק"א) וכן משמע בכ"מ חילוקים בין זמן לגוף הדבר) וגם גזרה קילא היא דלא נגזרה במנין (יעוין רש"י שבת ג' ב' רדית הפת שבות היא ונגזרה במנין כו' לא בטלו גזרתם), ואיפלגו בה רב ור' יוחנן, ואף אחר כי הדר ביה רב מצאנו דמאיזה סיבה הקילו בה כגון אתקין רב אידי בנרש למטבל ביממא דתמניא כו' ראב"י כו' ר"י כו' רבא כו' א"ל ר"פ לרבא ולאביי מכדי אאידנא כו' יעו"ש בגמ' ותוס', הרי דלכתחלה הסכימו להתיר לטבול ביום לכל נשי העיר מפני איזה סיבה ושעת הדחק ותקנה קרו לה, והוא שלא יבטלו ממצות פו"ר וכמו שמצינו-בריש נדה (דף ג' ע"ש) עשה סייג לדבריך כו' א"ל א"כ בטלת בנות ישראל מפו"ר, וכן הקילו הפוסקים בזה דאם עברה וטבלה א"צ כלל אף טבילה פעם אחרת (יעוין יו"ד סי' קצ"ז), ולכן באשה כזאת דיצרה אלבשה ואנסה לעבור בקום ועשה על איסור כרת היא ובעלה, וכבר זה נתחזקו להתפתות לו, אין לך שעת הדחק גדול מזה ולכן ודאי יש להתיר בזה להציל אותה וכ"ש בעלה האנוס קלת מאיסור כרת [ומשום שאר נשים שתעשינה כמוה ודאי אין להחמיר כי זהו גופא גזרת חז"ל בשרשה משום סרך שאר נשים וכמ"ש הרמב"ם ה' איסורי ביאה (פ"ד ה"ז) שאם תטבול ביום יטעו ותבא נדה אחרת לטבול בשביעי, ומצינו שהקילו חכמינו בזה מפני איזה דחק, ולכן גם בזה יש להקל, ובזאת לא תאמר שהיא תחטא חטא כרת החמור ותחטיא את בעלה, כדי שלא יבואו איזו נשים לטעות באיזה פעם ותבאנה לידי חטא, בפרט לפמ"ש הרמ"א (סי' קצ"ו ס"ח) גזרה רחוקה היא, ואף כי יוודע כי רק לזאת החשודה התירו ולא לאחרת, ולכן לא תחפוץ אשה אחרת להתדמות לה] כה ישפוט רוח שכלי הקט ואת כל דברי הצגתי לפני רום כבוד תורתו ואבקש ואתחנן מלפני הוד תבונתו כי ישים עינו הבדלח עליהם אם נכונים הם ובגודל ענותנותו יתן אומר השב במכתב יד קדשו כפי אשר יעלה בים שכלו הזך והטהור לטמא או לטהר לרחק או לקרב, מרחוק לקרוב לה' ולתורתו, אשתחוה מול תמונת קדשו ובעינים מיחלות ובידים פרושות אחכה לתשובתו הרמה לשואל כענין המכבדו כערכו:

משה טראשטשאנקי ב"א הרב דקרעמענטשוג
נכד הגר"ח כהן ראפאפארט.

סימן מד

ב"ה, ג' א"ח העצרת תר"ם, וולאזין.

כבוד הרב מו"ה משה טראשטשאנקי נ"י.

הן זה ירחים עברו אשר הגיעני מכתבו בהצעה של שאלת חכם וגם חצי תשובה, בדבר אשה שלא טבלה לנדותה זמן הרבה, וגם לא פרשה עצמה מבעלה, ועתה באת לבקש להתיר לה לטבול ביום שמיני, כי בושה לטבול בלילה בתוך טבילת הרבה נשים,

ואם

ואם לא נתיר לה תנהוג כמו עד עתה, והנה מעכ"ת נ"י הרחיב בדברים ודמיונות נוטות לכל צד אם יש להקל באיזה דבר כדי שלא יבאו לידי תמורות, ואתי מרחוק לשאול דעתי הקלה, ולא אכחד ממע"כ כי מראש ראות הענין בחלה נפשי מלהשיב דבר, כי אף שמצינו באיזה מקומות שהתירו חז"ל כדי להשיב בנים שובבים, ולמדו מדעת תורה דאיתא במס' חולין (דף ה') מקבלין קרבנות מפושעי ישראל שיחזרו בתשובה, והוא טעם על הדבר דאע"ג דכתיב זבח רשעים תועבה, והעובר עבירה אחת בזדון ה"ז רשע ופסול לעדות דכתיב אל תשת רשע עד, מ"מ מקבלין מיניה קרבן כדי שיחזור בתשובה, וכ"כ הרמב"ם הטעם בה' מעה"ק פ"ג, ואפילו חטאת מקבלין על עבירה שאינו עובר עליה במזיד, מ"מ על אותה עבירה שהוא מומר בה אין מקבלין חטאת אפי' בשעה שרוצה להביא כפרה על ששגג באותה שעה, ומבקש כפרה ע"ז הפעם שהרי בל"ז אין חטאת מכפר, כדאיתא (דף ז') דאין חטאת מכפר אלא באומר יכפר עלי חטאתי, מ"מ אין מקבלין ממנו משום דבאותה עבירה שהוא דש בה הוא בחזקתו שאע"ג דבאותה שעה רוצה כפרה ע"ז החטא שבא לידו בשוגג, מ"מ לא ישוב ממנה, וה"נ בנידון דידן שנעשו האיש והאשה מומרים לאיסור נדה, שוב אין נאמנות בדבריה שתשמור נדתה בהסיר הבושה ממנה, דבל"ס מחר תאמר שלא תוכל לטבול מפני ד"א, וגם אם אפי' היא תרצה לשמור נדתה, מי יבטיח לנו שהבעל יהא יושב ומשמר עד שתטהר והיא לא תתקוטט עמו מפני זה האיסור שכבר הורגלה בזה, ע"כ אין כדאי לדבר בפשרות עמה אם לא שיבואו הוא ובעלה ויקבלו תשובה על העבר ושמירה על להבא בלי שום תנאי והוא רחום יכפר עון:

כל זאת חשבתי למשפט שלא לענות כלל על הקלקלה, אמנם המשולח הר"ר דובער נ"י הפציר בי להשיב מפני הכבוד, ונעניתי לו, והנני להשיב ולהודיע כי נהניתי מאד ממש"כ מע"כ נ"י דמש"ה פסק הרמב"ם כר"ע לענין הא דתנן בחלה (פ"ב) יעשנה בטומאה ואל יעשנה קבים משום דטעמא דרבנן דס"ל יעשנה קבים וכו' משום וכי אומרים לאדם חטוא בשביל שתזכה כדתניא בתוספתא דחלה והרי אנן קיי"ל במנחות (דף מ"ח) דאמרינן חטא בשביל שתזכה באותו דבר, ויפה כוון והנני להוסיף דעדיין לא נתבאר יפה מנלן שאין הלכה כר' יוחנן דתהי שם ובקידושין (דף כ"ה) וכי אומרים לאדם חטא בשביל שתזכה, אפילו באותו דבר, ונראה עפ"י מה שנתקשו רבותינו בעלי התוס' ביומא (דף כ"ט:) בהא דאיתא בפסחים (דף פ"ח) גבי ה' שנתערבו עורות פסחיהם כו' ופריך ליתי פסח וליתני בשלמים ולמאי קושיא ליפני דאפילו פ"ש זמנו אחר התמיד ושלמים לפני התמיד, ונראה דודאי פי' הסוגיא דלשחטו לפני התמיד כשלמים, ואע"ג דאסור לשחוט פסח לפני התמיד מ"מ אומרים חטא בשביל שתזכה בפסח, והא דמקשה מסוגיא דפסחים שם דא"א וליתני בשלמים משום דיהא שלא בהכשר שלמים, היינו משום דאין אומרים חטא בשלמים בשביל שתזכה בפסח, אבל בפסח עצמו ודאי אומרים חטא בשביל שתזכה, ודלא כר"י, וכי"ב אי' במנחות (דף מ"ה) עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אמרינן עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בעולה לא אמרינן, ומש"ה פסק הרמב"ם כר"ע וכמ"ש מע"כ נ"י, ולא אחדול להודיעו שגם בל"ז מצינו שפוסק הרמב"ם כר"ע אפילו מחביריו ע' בה' נדרים (דף פ"א) וכ"כ בשו"ת שמן רוקח ס"ד בדעת הרמב"ם וע"ע בט"ז או"ח (סי' תל"ח סק"ה), והשובה עוד מעין שאלת מעכת"ה נ"י אם היתה באה האשה מראש לשאול דילרה אנסה שלא לטבול בלילה מפני הבושה, ואם לא תטבול קרובה לבא לידי איסור נדה, אם ראוי להתיר לה לטבול ביום כדי שלא תבא לידי חמורות, והיה נראה דמחלוקת קמאי היא בפי' הא דאיתא בחגיגה (דף ט') דאר"א הזקן אם רואה אדם שילרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו ויעשה מה שלבו חפץ, ופרש"י ותוס' דיעשה עבירה בסתר כדי שלא יבא לידי חה"ש החמורה, ור"ח והכי פירש"י במו"ק בשם רה"ג דה"ו כו' אלא יעשה כך ולא יבא לידי"ע כלל, מבואר דס"ל דאם לא מצי לכייף לילרו אין מתירים לו למעבד איסור קל כדי שלא יבא לידי עבירה חמורה, ומכש"כ הב"ש בשם ס"ח באה"ע (סי' כ"ג) הוא כפרש"י ותוס', אמנם לא כל הקלות שוות, והאיסור טבילה ביום איסור קל הוא, כמ"ש מע"כ נ"י, אבל עדיין יש מקום לדחות דבשלמא אם היה איסור קל שלא מלד חשש אחרים שפיר נימא דמוטב דתעבור על איסור קל ולא תבא לידי חמורה, אבל זה האיסור קל אינו אלא משום חשש שאחרים יכשלו בה וקלקול הרבים אין לנו רשות להתיר בשביל תקנתה של אשה זו ולא דמי למה שהקילו חז"ל בשביל איזו סיבה ואונס דהתם הכל יודעים הסבה שבזה המקום וכולהו נשי דאותו מקום טבלי ביממא דתמניא ושוב אין כאן חשש, משא"כ בנ"ד דכולהו טבלי בליל ז' וכי חזיא שאשה זו טובלת ביום והתירו לה יאמרו דמותר לטבול ביום שביעי ג"כ שהרי לאו כ"ע ידעי דאשה זו משונה מחברותיה ובושה לטבול בלילה, ותו דאחר שהדבר תלוי בדעתה ורצונה יהיו שארי נשים ג"כ אומרות כן, ע"כ אין הדבר ברור אצלי, הכלל דלהתיר איסור בשביל איסור צריך להיות מתון הרבה, וכמו רפואת הגוף שאם רואה הרופא דידו של אדם כואב הרבה, פעם מחליט לחתוך אותה כדי שלא יתמשך הכאב הלאה בחלל הגוף ויסתכן, ופעם מחליט דמוטב לסבול הכאב ולא להפסיד היד, ודבר זה אינו נעשה כ"א בישוב דעת איזה רופאים יחד דשני הצדדים מסוכנים, כך רפואת הנפש המקולקל בזה האופן צריך ישוב הרבה עם איזה דעות ב"א גדולי תורה ובקרבם אלהים ישפוט שלא ליתי לידי חורבה ח"ו וה' יעמידני על קרן אורה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מה

ודשאילנא קדמוי בא' שנולד לו בן, ונדר להפרים דבר קלוב בכל שבוע עד ח"י שנים, ואחר שיתקבץ כל המופרש יקנה בזה הס"ך ס"ת, והנה כאשר עברו ב' שנים ומחלה ונתקבל בידו סך י"ז רו"כ מת הילד ובא בשאלה אם עדיין מחויב להקים נדרו, ואם רשאי לשנות על קנית ספרים אחרים, וה' יאיר עיני:

וז"ל הגהת הרמ"א יו"ד סר"כ אבל אם פירש דבריו כגון מי שנדר ואמר אם יחיה פלוני החולה כו' אז אתן כך וכך לצדקה אם מת אותו פלוני פטור מנדרו כו' וכש"כ האומר אתן סלע לצדקה כדי שיחיה בני ואם לא יחיה לא אתן אע"ג דעובד ע"מ לקבל פרס מ"מ פטור אם לא יחיה עכ"ל, ואם נפרש שלא בא הרמ"א במש"כ וכש"כ האומר כו' אלא ללמדנו שהוא כש"כ במה שפירש תנאי אם לא יחיה לא אתן, היה להרמ"א לכתוב בקצור וכש"כ אם אמר בפי' אם לא יחיה לא אתן, ויהא קאי על מש"כ תחלה אם יחיה פלוני כו' אלא שלא כפל תנאו, וע"ז הלשון עצמו היה לו לסיים וכש"כ כשכפל תנאו, אלא אגב מלמדנו באומר כדי שיחיה בני ולא בלשון יחיה בני הוא חייב באמת לשלם נדרו אפילו מת הבן, אם לא שפירש ואמר אם לא יחיה לא אתן, אבל בלא פירש אע"ג שאמר כדי שיחיה בני מסתמא אינו עובד ע"מ לק"פ היינו אם לא יחיה ולא יקבל זה הפרס, ולא יחיה זה הבן, אלא שנותן בתקותו שבזכות יחיה הבן, וכ"כ הרא"ש תענית (פ"א ס"ו) בזה"ל, ונראה דה"ה נמי אם מת החולה דכיון דקבל עליו תענית סתם ולא התנה דעתו היה אקבלה זו מתוך שקבל עליו תענית הללו תהיה מקובלת תפלתו שיתפלל על החולה ועל הצרה עכ"ל, ור"ל מש"ה אפילו לא נתקבל תפלתו, מ"מ נדרו נדר מצוה, ואינו רוצה דומה לתולה נדרו בדבר כהא דתנן בנדרים (דף ס"ה) קונם שאני נכנס לבית זה שהכלב רע בתוכו א"ל מת הכלב כו' ה"ז מותר, וקיי"ל ביו"ד (סי' רל"ב) שהוא כתולה נדרו בדבר וא"ל התרה אע"ג שלא התנה מ"מ הוי כאלו פירש שנודר ע"ז התנאי דשאני התם שאין בנדרו שום מצוה ורק בשביל אותו טעם נדר, מש"ה בטל הטעם בטל הנדר, משא"כ בנדרי מצוה, הרי גם בל"ז הטעם איכא מצוה בנדרו, אלא שלא הגיע לעשות מצוה זו כי אם בשביל הצרה אבל אחר שהגיע למצוה זו בתקותו שיהא לתועלת שוב אין לנו לחשוב שהוא עובד ע"מ לקבל פרס היינו שיהא לתועלת ואם לא אינו חפץ בנדרו, אלא מסתמא הוא עובד בכל אופן, אם לא שאמר בפי' אם לא יחיה הבן לא אתן או לא אתענה, ולשון הרמ"א אתן סלע זו לצדקה כדי שיחיה בני, מלמדני זה הדין מלשון הברייתא הידוע במס' ר"ה (דף ד') האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני ה"ז צדיק גמור, ומפרש בגמ' שם הא בישראל שאינו חוזר בו

אפילו

אפילו אם אין בנו חי, דמסתמא אינו עובד ע"מ לקבל פרס, ומפרשי עובד ע"מ לקבל פרס, היינו בתולה מעשיו בזה הפרס שמבקש, ואם לא ימלא הקב"ה מבוקשו אינו עושה זהו מיקרי עובד ע"מ לקבל פרס, אבל אם אפילו לא ימלא הקב"ה מבוקשו יעשה מיקרי שלא ע"מ לקבל פרס, ולמד הרמ"א מזה דאם לא פי' ואם לא יחיה לא אתן ה"ז חייב, ואין לדחות דהברייתא איירי באומר סלע זו לצדקה הרי כבר פירש הסלע לצדקה, מש"ה מחויב אפילו באין הבן חי, אבל אם אמר אתן סלע לצדקה ע"מ שיחיה בני ומת בנו אינו חייב לשלם נדרו, אא"כ דהרי הגמ' מקשה שם במס' ר"ה בהא דקאמר דכורש החמיץ במה שאמר להוי מתיהב להם יום ביום די לא שלו די להון מהקרבין לאלה שמיא ומצליין לחיי מלכא ובנוהי, וע"ז מקשה מהברייתא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני ומשני הא בעו"ג הא בישראל, ותיפוק לן בישראל ג"כ אם אמר להוי מתיהב יום ביום וגו' לחיי בנוהי, דמשמע הא אם ימותו לא יתן, מש"ה אינו צדיק, אלא ודאי שתם האומר אתן סלע לצדקה כדי שיחיה בני ה"ז ממש כמו שאומר סלע זו לצדקה, דאם נימא דאתן סלע לצדקה כדי שיחיה בני פטור, ה"ה סלע זו לצדקה כדי שיחיה בני ה"ז חוזר שהרי מטבעות סלע זו לצדקה עדיין לא ניתן ליד גבאי ומכש"כ לעני, אלא הרי הוא בידו כלשון הברייתא דערכין (דף ו') האומר סלע זו לצדקה עד שלא בא ליד גבאי כו', וא"כ אם משמעות בשביל שיחיה בני, דאם לא יחיה איני רוצה בנדרי, אפילו מפריש הסלע מאי הוי הרי הפריש על תנאי, אלא ודאי משמעות בשביל שיחיה בני, אינו לתנאי, אלא בזכות זה אקוה שיחיה בני, אבל מ"מ אפילו אם ימות הרי נדרו קיים, ומש"ה ה"ז צדיק גמור, וממילא ה"ה באומר אתן סלע לצדקה בשביל שיחיה בני, ומש"ה מקשה שפיר, ומשני דישראל ודאי הכי הוא דלעולם מקיים נדרו, וה"ז צדיק גמור, אבל עו"ג אינו כן הרי מבואר מסוגיא דר"ה דהנודר בשביל שיחיה הבן, מחויב לקיים תנאו אפילו מת הבן:

ולכאורה קשה לפ"ז על שיטת הראב"ד בתענית (דף י') דהא דתניא מי שהיה מתענה על הצרה ועברה, על החולה ונתרפא ה"ז מתענה ומשלים, ושיטת הראב"ד דדוקא בנתרפא שעדיין יש לו לחוש שלא יחלה, אבל במת שוב אינו מתענה, ונראה דודאי מודה הראב"ד בנדרי צדקה דאפילו מת החולה צריך להקים נדרו, ודוקא בתענית שעיקרו אינו אלא קבלת צער, כלשון הגמ' שם (דף יב:) לנטורי נפשיה קביל עליה, ובאמת אסור לאדם לצער עצמו בחנם ונקרא חוטא ג"כ, אם לא שיהא לתכלית תשובה או שיש לו צער מן השמים, ה"ז מקבל על עצמו צער אחר כדי להסיר צער שנגזר עליו, מש"ה אם מת החולה הרי הגז"ד חל עליו בשלימות ר"ל שוב לא קיבל עליו עוד צער בחנם, והרא"ש לטעמיה במס' תענית שם (סי' ע"ז) שכ' דהנודר לשם צער ה"ז מקריב קרבן חלבו ודמו וגדול הוא מן הצדקה כדאיתא בברכות (דף ל"ב) גדול תענית יותר מן הצדקה שזה בגופו וזה בממונו, וא"כ ה"ז כנדרי צדקה, אבל הראב"ד חולק שם וע' מש"כ בחיבורי העמ"ש (סי' קס"ז אות ח') ביישוב דעת הראב"ד ז"ל, הא מיהא ברור הדין בנודר לצדקה כדי שיחיה בנו, חייב להקים נדרו אפילו אם מת הבן, אם לא שפי' דאם ימות לא יתן, כ"ז ביארנו לפי המבואר בלשון הרמ"א, דמפרש עובד ע"מ לקבל פרס שתולה נדרו על תנאי שאם ימות הבן ה"ז לא יתן, אבל הרי התוס' במס' ר"ה שם ובמס' ע"ז (דף י"ט) פי' ע"מ לקבל פרס היינו בתוהה על הראשונות והכי משמע מפירש"י בר"ה דמחלק בין ישראל לעו"ג, דישראל אינו קורא תגר, אם אין מתקיים מבוקשו בשביל נדרו, ועו"ג קורא תגר, ולפ"ז י"ל דרש"י ותוס' ס"ל דודאי אם אמר כדי שיחיה בני, ומת הבן א"צ ליתן, ולא מיקרי בזה עובד ע"מ לקבל פרס, אלא ישראל אינו חוזר על נדרו, מה שאמר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני, דאע"ג שאינו צריך ליתן עוד, מ"מ מבין שראוי לעשות כן ולנדור בעת צרה אולי יחון ה' וישמע תפלתו ואם לא נשמע תפלתו עונו גורם לו, משא"כ עו"ג קורא תגר, וא"כ חוזר על שנדר כלל, אבל הא ודאי אחר שאמר ופירש בשביל שיחיה בני ה"ז תלה נדרו בתנאי שיחיה בנו, ואם מת פטור מנדרו, ואינו דומה להא שכ' הרא"ש בתענית היה מתענה על החולה ומת ה"ז מתענה ומשלים, דהתם לא פירש בשעת קבלת התענית, שאני מתענה בשביל שיחיה בני, אלא סתם קיבל תענית בשעה שבנו חולה, בזה שפיר כ' הרא"ש דכיון שקיבל עליו תענית סתם ולא התנה כו', אבל באומר בשביל שיחיה בני הרי תלה נדרו בתנאי וא"כ היה מקום לומר בנ"ד שנדר להפריש בכל שבוע ח"י שנים, דומה לאומר כדי שיחיה ועתה שמת בטל נדרו, מ"מ אין הדבר מוכרח דרש"י ותוס' פליגי לענין דין, ויש לומר דגם הם ז"ל מודו, דאפילו אמר בשביל שיחיה בני, אין מזה ראיה דכיון שאם ימות לא יתן, דאע"ג דרש"י ותוס' ס"ל דאם נימא שכוון הכי לא מיקרי בזה עובד ע"מ לקבל פרס, מ"מ אינו מוכרח לומר שכוון לתנאי כ"ז שלא פירש בפירוש שאם לא יחיה לא יתן, והא שלא מפרשי רש"י ותוס' דכאן בעו"ג כאן בישראל, דישראל האומר כן מקיים נדרו אפילו אם ימות הבן, ועו"ג אינו מקיים אם ימות, היינו משום דלשיטתייהו דאפילו פירש התנאי לא מיקרי בזה עובד ע"מ לקבל פרס, א"כ בעו"ג דמסתמא מכוין שאם ימות לא יתן, לא מיקרי החמיץ בזה, שהרי לכך הוא מכוין לנדור, ובאמת פי' הרמ"א צ"ע, דאיך אפשר לומר דאם אומר אם ימות לא יתן ה"ז כעובד ע"מ לקבל פרס, והרי בתורה מפורש אם יהיה אלהים עמדי וגו', אם נתן תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם, ובזה הלשון משמע ודאי על תנאי כמבואר ברמ"א שם, ולא היה יעקב אבינו ודור המדבר עובדים ע"מ לקבל פרס, מיהו הא לא קשיא, דהתם עיקר הנדר לא היה אפשר אלא בתנאי אם יהיה כך, שהרי נדר יעקב היה אם ישוב בשלום ושמתי את האבן הזאת לבית אלהים, וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, וזה א"א אלא באופן אם ישוב בשלום, וכן נדר ישראל והחרמתי את עריהם, א"א אלא באופן שאם תתן את העם הזה בידי, וכן היה בנדר חנה אם ראה תראה בעני אמתך וגו', משא"כ נדרי צדקה שאפשר בכל אופן י"ל דאסור לידור בזה האופן, אלא מה שנודר יתן בכל אופן, מיהו מקור שיטת הרמ"א דזה התנאי מיקרי עובד ע"מ לקבל פרס, מקורו ממש"כ הב"י יו"ד (סי' רנ"ט) בשם מ"כ בזה"ל מ"כ מי שנדר ע"מ שיחיה בני ופי' אם לא יחיה לא יתן אין לכופו ליתן כיון שכפל תנאו, נהי שעבד ע"מ לקבל פרס, והרי הוא עובד מיראת העונש ואינו בכלל צדיק אלא מז' פרושים עכ"ל, וזה פלא לכאורה שהרי בפי' איתא בסוטה (דף כ"ב) א"ל אביי ורבא לתנא לא תיתני פרוש מאהבה פרוש מיראה דאמר ר"י א"ר לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה כו', והכי איתא עוד השם דל"א אתרוייהו צדיקי גמורי אתון מר מאהבה מר מיראה, ואיך כ' שמיראת עונש אינו בכלל צדיק, וצ"ל דהמ"כ ס"ל דודאי העושה בשביל שכר ועונש לאלוטין מיקרי צדיק, אלא התולה מעשיו דאם לא יהיה שכרי כך וכך לא אעשה אינו צדיק ומיקרי עובד ע"מ לקבל פרס, ובזה מיירי הברייתא דשבעה פרושים, פרוש מאהבת שכר, פרוש מיראת עונש, היינו דאם יהיה השכר שחפץ, אם לא יגיע לו עונש שירא ממנו, כגון בנו חולה וכדומה, זה אסור, והא דא"ל אביי ורבא לא תיתני פרוש מאהבה פרוש מיראה, היינו משום דמשמע סתם אפילו אינו תולה מעשיו בתנאי אלא שעושה בשביל קווי שכר ויראת עונש, מש"ה לא תיתני, אבל ודאי מ"מ הברייתא על מקומה, וכגון שתולה מעשיו בתנאי, כך צריך לפרש דעת המ"כ, אבל רש"י ותוס' לא ס"ל הכי אלא אפילו תולה בתנאי אינו רשע, ולא מיקרי עובד ע"מ לקבל פרס אם לא בתוהה על הראשונות:

נחזור לענין דגם לרש"י ותוס' אין הכרח שחולק בדין אם אומר בשביל שיחיה בני שאם מת פטור מנדרו, ודאי אפשר לומר דכך כונתו דבשביל הכי נודר לצדקה כדי שישמע הקב"ה תפלתו ויחיה בנו, אבל אפילו לא ישמע הקב"ה תפלתו, מכ"מ נדרו נדר, ואחר שפסק רמ"א ברור שכן הדין, ולפרש"י ותוס' אין הכרח להיפך, הכי נקטינן, דאפילו הזכיר כדי שיחיה ומת צריך לקיים נדרו, מעתה בנ"ד מחויב הנודר להפריש בכל שבוע דבר שקצוב עד שיתקבץ הסך בשלימות לאחר ח"י שנים אי"ה ויקנה ס"ת בזה הסך, מיהו הוא רשאי בין כה ללוות ולפרוע כשהיא דאי' בערכין (ד"ו) האומר סלע זו לצדקה עד שלא בא ליד גבאי מותר לשנותה ובו' וקי"ל שרשאי ללוות לעצמו, וה"נ עד שלא שלמו זה הסך לקנות ס"ת רשאי

רשאי ללות לעצמו וכיב"ז כ' הרא"ש בשם הראב"ד מ' תענית (פ"א סי' מ"ז) לענין קבלת תענית ע"ש, מיהו עליו להזהר שלא יתקבץ חוב גדול עד שיהא עליו למשא לשלם אח"כ שהרי עיקר נדרו להפריש דבר קצוב בכל שבוע יהיה כדי שלא יכבד עליו לקנות ס"ת מהודרת כפי זה הסך שעולה במשך י"א שנים דבר קצוב כזה, שעולה לערך מאה ועשרים ושלשה רו"כ לפי חשבון שתי שנים ומחצה שעלה לשבעה עשר רו"כ, ואם יהיה לוה סך מסוים שיהיה עליו משא להקים נדרו, לא הועיל כלום, אלא יהא זריז להחזיר מיד, ויותר טוב שיעשה מהסך המקובץ בידו גמ"ח על משכנות מובטחין עד בוא השעה לקנות ס"ת אי"ה בזה הסך:

ולענין אם יכול לקנות שארי ספרים באלו המעות, הא פשיטא דאם לא קיים זה האיש מצות כתיבת ס"ת עדיין ודאי אסור לשנות, שהרי לדעת רוב פוסקים מצות כתיבת ס"ת לא בטל גם היום, אפילו לדעת הרא"ש שכתב שיותר מצוה לקנות שאר ספרי תלמוד, כ' הט"ז והגר"א ביו"ד (סי' ע"ר) שלא כתב אלא לענין לנדב ס"ת לבהכ"נ, ולא לעצמו, אמנם אפי' כבר יש לו ס"ת, ובזה ודאי יותר מצוה לזכות לאחרים בספרי התלמוד ואחרונים, מכ"מ זה אינו אלא אם בא לשאול מאתנו האיך יעשה מצוה בממונו, אבל אם כבר נדר לקנות ס"ת מהודרת ודאי אסור לשנות מכל היוצא מפיו, תדע שהנודר להביא שלמים והביא עולה לא יצא, אע"ג שעולה קדושה משלמים, מכ"מ עליו להקים נדרו, ולא עוד אפילו ס"ת אין לו רשות אלא לקנות ס"ת אחת מזה הסך, ותהיה מהודרת, ולא יקנה שני ס"ת ויתן לשני בתי כנסיות הצריכים לה והוא יותר ראוי, מכ"מ אם נדר לקנות ס"ת אחת אין לו רשות לשנות, ומשנה מפורשת היא במנחות הרי עלי שור במנה והביא שנים לא יצא אפילו זה במנה חסר דינר וזה במנה חסר דינר, וה"נ נדרו היה לקנות ס"ת בזה הסך, ככל היוצא מפיו יעשה הנני העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מו

ב"ה ד' י"ב בחודש הראשון תרמ"ז.

כבוד הרב וכו' מו"ה מתתיהו נ"י שו"ב ב"ק יעליסאוועט.

מכתבו מן ה' דנא הגיעני, ובא בשאלה באחד שנדר ליתן ש"ס להישיבה הק' ואין ידו משגת לזה, אכן יש לו מקור מוצא מן דבר יום ביומו על יד הרבה ויהיה לו לעזר לא מעט, אלא שאין משכין מצדקה לצדקה, ולדעתו דמע"כ אין זה שינוי מה שהוא הולך למק"א אלא יותר נראה למע"כ דתלוי בהסכמת דעתי ע"כ דבריו, ולא ביאר מע"כ על איזה צדקה הולך פרוטותיו מדי יום ביומו, שיהא שייך לומר ע"ז שהולך אל מקום אחד, ושיהא תלוי בדעתי, והנראה דיש לאותו איש קופה להחזקת הישיבה הק' אשר הוא נותן באותה קופה יום יום, ועתה רוצה להחליף על קנית ש"ס, ובזה נראה למע"כ שהכל הולך אל מקום אחד, ותלה זה בדעתי, אבל כ"ז אינו אלא באם לא היה נודר ליתן ש"ס על הישיבה, אלא היה רוצה לעשות מהקופה שנותן מדי יום יום על החזקת הישיבה לשנות ולקנות ש"ס כדי שיהא שמו נקרא על דבר מסוים, בזה האופן היה חל השאלה אם רשאי לשנות החזקת הישיבה הק' על ש"ס, אבל לפי ספור השאלה שנדר ש"ס שלם על הישיבה הק', ה"ז נדר בפ"ע מלבד נדרו הראשון ליתן מדי יום יום פרוטה להחזקת הישיבה, היאך אפשר לפטור נדרו השני בנדר הראשון, אפילו הוי שניהם להחזקת הישיבה הק', וה"ז כדאי' בנדרים (דף י"ט) אי דאמר הריני נזיר היום ה"נ למחר הא קרא בעי', והדברים ארוכים ביו"ד (סי' רל"ט סי"ד), ועי' מש"כ בהעמק שאלה (סי' ס"ד אות א'), איברא יש לנו לדעת ענין המוצא מן דבר יום ביומו אם היה בנדר או לא, ומע"כ לא ביאר השאלה אל נכון:

ועוד המתנדב נרות לביהכ"נ ועכשיו נתפשט המאור בנפט אם אפשר לצאת י"ח להאיר בנפט שהוא עוד מאיר יותר מנר, נראה דאם אמר בפירוש נרות אינו יכול להחליף על נפט, אפילו נימא דנפט מאיר יותר, הרי הוא דומה לאומר הרי עלי איל והביא שור דלא יצא, ואפילו מין א' תנן שלהי מ' מנחות דאם אמר הרי עלי שור שחור והביא לבן, לבן והביא שחור לא יצא, ואף ע"ג שהתוס' כתבו שם דחלוקים מקלת כדאי' בנזיר אוכמא למשכי' חיורא לרדיא, משמע דבלי חילוק כלל יצא, ה"נ יש מקום באיזה פרט דבר טוב יותר מנפט, אבל אם נדר סתם להאיר לבהכ"נ יצא בנפט ג"כ, ועי' ספר נר למאור כבר כתבתי למע"כ כ"י אודותיו כי יש בו איזה הערות יקרות, אך הרבה בדפוס ר"ת אשר קשה לעמוד על כונתן בנקל. ומחמת טרדת החג אין עת להאריך יותר. הנני מברכו בברכת החג לחיים ולשלום להפיק רצון מלפניו ית' ומברכותיו תבורך נפשו להגדיל תורה ולהאדירה כנפש העמוס בעבודה רבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מז

ועל דבר השאלה מי שבא לידו ת"ח מיושבי חו"ל לקבל צדקה וגם א' מיושבי אה"ק, למי ראוי להקדים אם לבן אה"ק כמבואר בה' צדקה (סי' רנ"א) ויושבי א"י קודמין ליושבי חו"ל או לת"ח כמבואר שם דכל הגדול מחברו קודם את חברו, דבר זה יש לבאר בעז"ה, הן מלשון הרמב"ם והמחבר בס"ע נראה דאפילו אביו אם אינו ת"ח, ת"ח קודם לו, אלא שהש"ך סקי"ז תמה ע"ז, והוציא מדיוק לשון המשנה דתנן היה אביו ורבו עומדים בבית השבי פודה את רבו ואח"כ פודה את אביו, ושם מיירי כשאין האב ת"ח, ומכ"מ דוקא ברבו שהביאו לחיי העוה"ב קודם לאביו ולא ת"ח אחר, ומש"ה נדחק הש"ך לפרש לשון הרמב"ם והמחבר יע"ש. והיה הדעת נותן דדוקא אב קודם לת"ח, ולא שאר קרובים, והכי יש להוכיח מדאי' בכתובות (דף פ"ה) אמר נכסי לטוביה, קרוב ות"ח ת"ח קודם, אלא שהגאון ח"ל בשו"ת דחה ראיה זו מדאי' שם דשכן וקרוב אחי ת"ם טוב שכן קרוב מאח רחוק, אלמא שאין הוכחה מצוואה לענין צדקה, שהרי בצדקה ודאי קרוב קודם לשכן, ולענ"ד הוכחה זו במקומה דת"ח קודם לקרוב לצדקה, דבשלמא לענין שכן ודאי דוקא בצוואה אמדינן דעת האדם המצוה שהיה דעתו למי שרגיל עמו יותר, ושכן קרוב טוב להיות רגיל עמו מאח רחוק, משא"כ בצדקה גזרת הכתוב הוא להקדים לקרוב, משא"כ קרוב ות"ח אמאי אמדינן דעת בעל המצוה שכוון לת"ח יותר מלקרוב, בע"כ הוא משום דמסתמא יש זכות למי שמהנה לת"ח יותר ממי שמהנה לקרוב וכפרש"י דמסתמא אדם יצדיק מעשיו לזכות בשעת מיתה כו' וא"כ למדנו דכמו כן יותר יש לזכות בצדקה לת"ח ממה שזוכין בנתינה לקרוב:

והנה ראיתי בפתחי תשובה שהביא בשם שו"ת שמש צדקה, דגם בעניי עירו קודמין לת"ח, והיה הדבר תמוה בעיני, וראיתי בגוף שו"ת שמש צדקה, והנה מיירי שם במי שרוצה לקמץ מעניי עירו ולשלוח לת"ח, בזה כתב דעניי עירו קודמין, אבל אם הת"ח לפניו בזה ודאי מודה דת"ח קודם דאפילו אי נימא דמצוה להקדים לבני עירו, מכ"מ הרי עשה דכבוד תורה עדיף כדאיתא בשבועות (ד"ל) וכתובות (דף ק"ה), והיינו משום דמ"ע לכבד את החכם בפניו שהוא כבוד תורה דעדיפא. מעתה היה מקום ליישב לשון הרמב"ם והמחבר ג"כ, דאע"ג דדיוק המשנה שפיר דאב קודם לת"ח לפדות ולהשיב אבידה דוקא בהני שאין הת"ח לפניו, וליכא בזה משום כבוד תורה רק במה שמביא תועלת לעצמו, מש"ה דוקא רבו קודם לאביו שהביאו לחיי עוה"ב משא"כ ת"ח אחר, אבל כשהת"ח לפניו ומקבל צדקה, אז מצוה דכבוד תורה עדיף לדחות אפילו כבוד אב, והנה במס' הוריות תנן להחיות ולכסות ולהוציא מבית השבי, דכהן קודם ללוי כו' אבל אם היה ממזר ת"ח וכה"ג ע"ה ממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה, ומפרש בגמרא משום דכתיב יקרה היא מפנינים, יקרה היא מכה"ג שנכנס לפני ולפנים, ובירושלמי אית סברין מימר לפדות ולהחיות ולכסות הא לישיבה לא, אמר ר' אבין אף לישיבה, מה טעם יקרה היא מפנינים אפילו מזה שנכנס לפני ולפנים, משמע דלענין להחיות ולהוציא משבי ולכסות א"ל לדרשה זו אלא לישיבה, ולא כתלמוד דילן, ויש להבין א"כ מ"ע דת"ח קודם, ונראה דהירושלמי מפרש כל הני דתנן הוא נוגע לפקו"נ, וא"כ הא דת"ח קודם הוא משום דרבים צריכים לו, משא"כ כה"ג ע"ה

ע"ת אם ימות יבא אחר במקומו, אבל ת"ח שמת אין לנו כיוצא בו כמבואר בהוריות (דף י"ג א'), אבל לישיבה שאינו אלא לכבוד, ס"ד דכה"ג קודם שהרי חובה לכבדו משום דכתיב וקדשתו, מש"ה צריכין אנו לדרשה זו דיקרה היא מפנינים, והכי מוכח דעת הירושלמי דכסות יש בו פק"נ, דאי' שם עד כדון בשניהם להחיות ולהחיות או זה לכסות וזה לכסות הרי שהיה זה להחיות וזה לכסות, נשמעינה מן הדא דמר ריב"ל בשם ר"ח ב"א כסות אשת חבר וחיי ע"ה כסות א"ח קודם לחיי ע"ה, וע"כ מיירי דיש בכסות ספק פ"נ, אבל תלמוד דילן מפרש לכסות הוא רק לכבוד, מש"ה מפרש מקרא, ולמדנו מזה דת"ח קודם משום שני טעמים, חדא דתועלתו מרובה לרבים, שנית משום דמחויבים הם להוקירו משום כבוד התורה:

סימן מח

בעזה"ת יום ה' ח' ניסן, תרמ"ג:

להרב וכו' מ' אליהו ליבאן נ"י מו"צ בקאלאניע ואטישאק.

מכתב מע"כ מיום ב' תזריע הגיע במועדו, ומחמת טרדות הימים נתאחר תשובתו, ועתה באתי בעזרו ית"ש.

ע"ד אשר שאל באחד שהיה נוהג לתת מעשר כספים והיה מחלק חציו לרמב"כ וחציו לעו"ש על פתח ביתו, ועתה מת אחיו והניח יתומים קטנים, והוא צריך לשכור מלמד לתורה ולתפלה, אם יכול ליקח כל מעשרותיו ע"ז ביחוד כי מחלים לא יספיק לו, והוסיף לשאול כי זה האיש אינו זוכר אם נדר בפירוש לתת חציו לרמב"כ או נהג כן בלי"נ, ובא השאלה אם צריך התרה או לא, והנה בשו"ע או"ח (סי' תקס"ח) איתא מי שנוהג להתענות בעשי"ת ואירע ברית מילה מצוה לאכול וא"צ התרה כי לא נהגו להתענות בכה"ג, משמע דוקא מצוה שמצוי להיות בעשי"ת והנוהגים להתענות רגילים לאכול בסעודת מצוה זו, משו"ה סתם הנוהג להתענות ע"ד כן הוא נוהג ג"כ, ולפי זה אם אירע איזה דבר מצוה שלא שייך ע"ז לומר שכך נהגו המתענים כגון אם אירע איזו חולי שמצוה לאכול צריך התרה, והכי מבואר ביו"ד (סי' רי"ד ס"א) וכ"כ הש"ך שם, אבל המג"א (סי' תקפ"א סקי"ב) כ' דה"ה דיש להקל למי שנוהג להתענות בעשי"ת ואירע לו מקצת חולי א"צ התרה, והיה נראה דאשתמיטתי' להמג"א מש"כ המחבר ביו"ד, אבל הגאון בעל דגול מרבבה ביו"ד יישב וכתב דדוקא אם רוצה לחזור מעיקר מנהגו צריך התרה, אבל אם אירע לו חולי במקרה ונצרך לאכול בזה הפעם א"צ התרה, כמש"כ המג"א, ולפי הדברים האלה היה נראה במי שנוהג במצוה והגיע לו ענין שנצרך לשנות מנהגו הטוב למצוה אחרת צריך התרה, ולא מיבעיא לדעת הש"ך דדוקא בנוהג במצוה דרבים נהגי הכי ועל דעתם הוא נוהג והרבים נוהגים לשנות מנהגם למצוה אחרת אז לא בעי התרה אפילו לדעת המג"א ודגול מרבבה, ג"כ בנ"ד דרוצה לשנות מנהגו כ"ז שיהיה נצרך להיתומים, ואח"כ תחזר מנהגו ליתן לרמב"כ צריך שאלה והתרה, ולא עוד אלא אפילו היה נצרך רק בזו השנה לצורך איזה מצוה שהגיעו במקרה, ג"כ נראה מדעת המג"א דרק משום דמנהג המתענים להקל בזה התענית, משו"ה יש להקל ג"כ באירע לו מקצת חולי, דמסתמא דומה מצוה זו למצוה דברית מילה, משא"כ במנהג שאינו שייך לרבים כלל בזה מודה המג"א שאם רוצה לשנות למצוה אחרת בעי התרה, שהרי סיים המג"א בזה"ל אם לא מי שמתענה יותר ממה שנהגו הציבור, פי' וא"כ אינו נגרר לדעת רבים משו"ה צריך התרה, וא"כ בנ"ד שמנהגו ליתן מחצית מעשרו לאה"ק ולא שייך בזה מנהג רבים, ועתה כשנצרך לשנות לדבר מצוה אחרת אפילו במקרה צריך התרה כ"ז היה נראה לכאורה. אבל לענ"ד אינו כן אלא כל שלא נדר בביטוי שפתיו ורק שנהג כן במצוה, אע"ג שמחויב לשמור מנהגו מדכתיב לא יחל דברו כמ"ש הראשונים במס' נדרים (דף פ"א) מכ"מ במקום מצוה רשאי לשנות בלי התרה, כדמוכח בפסחים (דף נ"א ב') רבא אמר לעולם אסיפא, וה"ק אין בזה משום שינוי המחלוקת כו' וכ' הרא"ש משמע הא לא אפשר בלא מחלוקת היה לו לעשות מלאכה עמהם דגדול השלום ויש לו לעבור על מנהג מקומו כיון דלית בו איסורא דאורייתא אלא שנהגו בו איסור, ועיקר מנהג יחיד שאסור לשנות ממנהג

רבים הוא דנפ"ל בנדרים שם, והנני להוסיף ממאמר מפורש בברכות (ד"ו ב') אמר רבין בר"א אר"י כל מי שרגיל לבוא לביהכ"נ ולא בא יום א' הקב"ה משאיל בו שנאמר מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו, אשר הלך חשכים ואין נוגה לו, אם לדבר מצוה הלך נוגה לו כו', והרי אין חיוב לכל אדם לילך להתפלל דוקא לביהכ"נ, אלא מי שרגיל במצוה זו נעשה עליה כנדר, משו"ה אם שינה יום א' הקב"ה דורש ממנו, מכ"מ אם לדבר מצוה הלך נוגה לו, ולא כמג"א הנ"ל, ולפי דברינו יש ליישב דעת המחבר ביו"ד הנ"ל דמשו"ה צריך התרה דכיון שרוצה לשנות מנהגו לחלוטין כמ"ש בדגול מרבבה, ויכול להיות שלא יהיה נצרך לשנות מפני חסרון בריאות, ומכ"מ לא יהיה נוהג להתענות עוד משום שכבר עקר מנהגו משו"ה צריך התרה, אבל אם לעולם יהא מצוה אחרת גורם שנוי מנהגו א"צ התרה, ולפ"ז בנ"ד אפילו רוצה לעקור מנהגו לגמרי מלשלוח לרמב"כ משום היתומים שהגיעו לפניו א"צ התרה, דכאן א"א לומר שמא לא ישמור מנהגו אפילו כשלא יהיה לו מצוה אחרת דזה ודאי אין לחוש בנ"ד, שהרי נוהג להפרים מעשרותיו כמו שהיה ובע"כ יתן אותם לאיזה מצוה ויהיה נוגה לו, וא"כ צריך לפרש הא דאי' בא"ח (סי' תקס"ח) דמשו"ה מי שנהג להתענות בעשי"ת ואירע ברית מילה א"צ להתענות משום שלא נהגו להתענות בכה"ג, היינו שאם נהגו להתענות אפילו בדבר מצוה א"א לשנות גם בזה האופן, אבל סתם מי שנוהג בדבר מצוה, ואירע לו מצוה אחרת שנצרך לשנות מנהגו א"צ התרה, מיהו בנ"ד שנסתפק אותו האיש אולי נדר בפירוש, בעי התרה, ואע"ג דשיטת הר"ן בנדרים (ד"ז) דספק בצדקה הוי כשאר ד"מ דספק ממונא לקולא, מכ"מ הרי דעת הרשב"א והרמב"ן אינו כן, וגם אחרי שאפשר בשאלה ה"נ ספיקו אסור כדאי' במס' ביצה (ד"ד א') ע"ש בפירש"י בד"ה רב אשי אמר וכו', והר"ן לטעמיה בנדרים (דף כ"ב) דפי' טעם דדבר שיל"מ לא בטיל מטעם דלא שייך להחמיר בספק, והדברים עתיקים, הא מיהא ראוי לשאול על מנהגו שאם נדר בפירוש יתירו לו, ואע"ג שאין להתיר נדרי מצוה, מכ"מ שאני הכא דמתירין ג"כ בשביל מצוה:

עוד שאל מע"כ הבדלה בביהכ"נ וקידוש לבנה איזה קודם אם שייך לומר בזה אפוקי שבתא יש לאחר וכמו בספירה והבדלה, נראה ברור דכל החקירה בקדימה ואיחור אינו אלא באופן שאפשר לעשות בזו השעה שתי המצות משא"כ בהבדלה בביהכ"נ, דשם א"א לקדש הלבנה, כי אם לצאת ולקדש, והבדלה הגיע החובה בשעה שעומדים בביהכ"נ ודאי שהוי מצוה לא משהינן ומבדילין תחלה ואין מחמיצין את המצוה, וכדאי' בזבחים (דף נ"א) איבעיא להו תדיר ושאינו תדיר וקדש ושחט לשא"ת ברישא מי אמרינן כיון דשחטי' מקריב ליה או דלמא יהיב לאחר וממרס בדמו עד דמקריב לתדיר כו', ומסקינן דגמרי לשאינו תדיר שמחויב ברגע זו בזריקה משא"כ התדיר שלא נתחייב עדיין, וה"נ קידוש לבנה לא נתחייבו עד שילאו מביהכ"נ ויראו את הלבנה פשיטא דמבדילין תחלה. ומה שהקשה מע"כ על הגאון רע"א ז"ל במש"כ דהבדלה דאורייתא משו"ה ראוי להקדימו לספירה דרבנן, וכ' מע"כ דהבדלה בביהכ"נ לכ"ע דרבנן, לא נהיר כלל שהרי משו"ה מבדילין בביהכ"נ כדי להוציא למי שאין לו יין כדאי' בשו"ע (סי' רנ"ה), ושוב לא יבדיל בביתו, וא"כ הוי דאורייתא, אך עיקר קושיית הגאון ז"ל דיש להקדים דאורייתא לדרבנן, אינו מוכרח כלל וכמבואר בשו"ת ש"א (סי' כ"ב) ודבריו מוכרחין:

עוד שאל מע"כ כ"י בשמחת תורה שמרבים לקרות את כל הנמצאים בביהכ"נ, וקורין כ"פ כהן, ואם אין שם לוי שלא עלה לתורה אם יותר טוב לקרות עוד הפעם אותו לוי, או לקרות הכהן במקום לוי, זה הדין מבואר בא"ח (סי' קל"ה ס"י) נהגי לקרות כהן אחר כהן בהפסק ישראל ביניהם, והקשה הב"י הרי יש לחוש לפגם השני, ויישב דקורא עוד הפעם ללוי בין הכהן וישראל, והקשו האחרונים אם אין שם לוי מה יעשו, ויישב המג"א דקורא הכהן פעמים, וסיים ואפשר לומר דכולי האי לא שריכן לקרות כהן באמצע ושיקרא פעמים, והט"ז יישב בא"א. הא כו"ע מודו שא"א לקרות את הלוי שקרא בראשונה עוד הפעם, והכי מוכח בטור שם שכתב בשם רב עמרם ובתר דקרי כהן לוי וישראל קרי מאן דבעי אי בעי כהן למיתני ומיקרי שפיר דמי, וכשאין שם כהן וקורא לישראל במקומו אומר במקום כהן כדי כו', אבל העולה במקום לוי א"צ

א"ל לומר במקום לוי כו'. ולכאורה אינו מובן היאך אפשר לעלות במקום לוי הלא הכהן קורא פעמים, אלא נ"ל דמיירי בפעם השני אחר שקרא ישראל שקורין כהן ואח"כ ישראל במקום לוי, כיון שאין שם לוי שלא קרא עדיין, וכך המנהג אצלנו בש"ת. הגהת מע"כ נ"י בפירש"י חולין נכונה היא ומרוב טרדא הנני בחותמי שים שלום וברכה יאושר חילו ·ויושבי בצלו ישאו ברכה לרגלו כנפשו ומשאלו וכנפש העמוס בעבודה :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מט

ב"ה ב' פ' סיון תרמ"א וולאזין.

כבוד הרב וכו' כש"ת מוהר"ר נתן נ"י.

מכתבו הגיעני א"כ, ואני הייתי בדרך ובאתי שלום ערב חג העצרת ולא נפניתי להשיב עד היום, והנה עיקר השאלה של מעכ"ה נ"י אם יכול איש לקבל לעצמו מעות מעשר עבור חוב שמגיע לו מכמה שנים על עניים שלקחו ממנו בהקפה בחנות, כבר הובא שאלה זו בנוב"ת כמש"כ מעכ"ת נ"י ובפ"ת, והנני לשנות פרק זה בס"ד :

והנה זה ברור שגם לר' זעירא בירושלמי דס"ל דאפילו לא הלוהו עמ"כ, יכול להפרים עליהן, מכ"מ אינו דומה להא דתנן המלוה מעות את הכהן וכו' דבמתניתין מיירי בלא שאלת הכהן והלוי והעני, וכמבואר במשנה ואינו ·חושש שמא מת כהן כו' וזהו עיקר המשנה בזה הפרק, משא"כ לא הלוהו עמ"כ א"א להפרים בלי רשות הכהן וכמ"ש הנו"ב ז"ל וכמבואר באמת בתוספתא שהביא הירושלמי שם אמר לו הפרש עליהן מחלקי כו' ובזה האופן מדייק ר"ז דמשלו מפרים וא"ל לכל הדחוקים שכ' בזה הגאון נו"ב ליישב לר"ז דיוק לשון המשנה, ואחר שכן יש להבין מ"ט דר' אמי שאסר אפילו בנותן רשות, ונראה דבאמת אין בזה האופן מצות נתינה כראוי, וכדמקשי בגמ' דילן, ואע"ג דלא אתי לידי', ופירש"י והיאך יצא ידי נתינה, וע"ז יישבו בש"ס דילן כידוע, אבל בירושלמי דחו הא דמוקי הש"ס דילן כר' יוסי, וגם הא דמיישב במכירי כהונה ולויה, והא דתנינן עני ויש ·מכיר לעני, וע"כ אינו אלא תק"ח לטובת כהן ולוי ועני שישיגו הלואה ע"ז, וא"כ פליגי אי לא תקנו אלא בזה האופן, שלוו ע"ז ביחוד משא"כ בלוו סתם, או דמהני תקנה זו אפילו בזה האופן אלא שצריך לשאול רשות, וכ"ז הוא לשיטת הירושלמי, אבל לש"ס דילן דמיירי במכירי כהונה ולויה, ומסתמא מוקי הכי גם במעשר עני, או שזכה לו ע"י אחר פשיטא דאפילו חייב בלא לוה עמ"כ, מהני אם נותן רשות, וממילא יש עוד נ"מ דלפי הירושלמי לר"ז אינו אלא בחייב ע"פ מלוה ולא בקבלה בחנות שעשה המלוה לטובת מסחרו, ודאי לא תקנו שיהא מהני הפרשה עבורו בלי זכוי ונתינה, אבל לדעת תלמודנו פשיטא דמהני בכל אופן אם אך נותן לו רשות, ואפילו ·נתייאש מלוה מן החוב לפי דקיי"ל בחו"מ דמכ"מ אם יש ללוה חייב לשלם א"כ מהני להפרים אם נותן רשות, ולא דמי למשנתנו דמיירי במלוה רק על תרומה ומעשר, ואם לא יהיה תרומה ומעשר בשנה זו אינו חייב כלל כמבואר בסוגיין כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה, ואינו יכול לתובעו עוד מש"ה א"א להפרים ע"ז עוד, משא"כ בלוה סתם, דאפילו העני ונתייאש המלוה, מכ"מ הלוה חייב ואם ימצא ידו לשלם מחויב לשלם מהיכא תיתי שלא יהנה רשות להפרים ע"ז החוב. אמנם עדיין היה מקום לומר דלדעת הרמב"ם שפוסק דדוקא במכירי כהונה ולויה או במזכה ע"י אחר ה"נ במעשר כספים דוקא בזה האופן מהני רשות, אבל הרי הרמ"א ביו"ד הביא זה הדין ולא פירש דדוקא באלו האופנים שרי, וכבר עמד ע"ז בש"ך וביאורי הגר"א, אבל לענ"ד דוקא בהני דכתיב נתינה דבעינן מתנה ממש ופרעון חוב לא קיים מצות נתינה, אבל במעשר כספים דלא נזכר בתורה אלא ברמז או כדאי' בירושלמי פאה כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך, מהונך כמראשית או מדכתיב עשר תעשר, עשר בשביל שתתעשר כמו שהביאו התוס' במס' תענית מדרש תנחומא פ' ראה, הא מיהא לא כתיבא בלשון מתנה, וא"ל אלא להנות לעניים מעשר כספו, שהרי עשר תעשר עיקרו במע"ש שאין שם נתינה כלל, וגם כבד את ה' מהונך, אינו דוקא במתן לעני והרי גם בנר לביהכ"נ מיקרי כבוד כדכתיב באורים כבדו ה', ולפי זה כל שמהנה לעני אפילו שלא במתן ממש ה"ז בכלל כבוד ה' כדכתיב ומכבדו חונן אביון, מאחר שכן לכו"ע א"ל זכוי ע"י אחר, רק שני תנאים היינו שיהא הלוה עני הראוי לקבל לדקה עתה, וגם שיהא מוותר משלו שלא יקבל לצרכי עצמו אלא לפרעון חוב המוטל עליו למשא או יכול לנכות :

סימן נ

נראה דהא דאי' ביו"ד (סי' ר"מ סכ"ה) וכן אם האב מוחה בבן לישא איזה אשה שיחפוץ בה, א"ל הבן לשמוע אל האב, זה אינו אלא באופן שאין באשה שחפץ בה בזיון ולער לאב אבל ביש בזיון אסור לישאנה :

והנה נאמר ע"ז הדין שאר טעמים במהרי"ק (שורש קס"ו א') דכבוד אב אינו אלא במה שנוגע לו להאכילו וכדומה, אבל במה שאינו נוגע לו אין חיוב, וזה הטעם הביא בביאור הגר"א ז"ל בשם חי' רמב"ן ורשב"א יבמות פ"א שאין עיקר מצות כ"א אלא במה שיש לו הנאה כו', ולפי זה הטעם אם היה נוגע נשיאת אשה זו להנאתו היה מחויב לישאנה ולא אחרת, וכש"כ שאסור לישא אשה שהיא בזיון אב דגרע טובא דקאי בארור מקלה אביו ואמו, ואפילו מחילת אב דקיי"ל דאב יכול למחול ע"כ, מכ"מ על בזיונו א"א למחול כמש"כ השאלתות דר"א (סי' ס') והכי פסיק בשו"ת הריב"ש והובא בבד"ה יו"ד (סי' של"ד), עוד נאמר טעם ע"ז הדין במהרי"ק שם משום דמצוה לישא אשה שנושאת חן בעיניו, וא"כ יש בדבר נדנוד עבירה למחות על הבן שלא ישאנה, ובזה אין מצות כ"א, ובאמת כ"כ התוס' בכורות (דף כ"ט א') דהא דאי' דמותר לילך לבה"פ לישא אשה אפילו באפשר לישא גם בל"ז, אלא מכ"מ רוצה באשה זו, ונחשב למצוה והיינו כמו ללמוד תורה אמרינן אף ע"ג שאפשר ללמוד במק"א משום שלא מכל אדם זוכה ללמוד, וה"ה לא מכל אשה אדם זוכה להבנות :

איברא כ"ז דוחה מצות כ"א מהא דאי' ביבמות (ד"ו) איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה', כלכם חייבים בכבודי, וכ"ז אינו אלא מ"ע דמורא וכבוד אבל בזיון דקאי בארור לא מצינו :

סימן נא

ב"ה ה' ל"ז בעומר תרמ"ב וולאזין.

אל כבוד הרב כ"ש מו"ה יצחק פינקעלשטיין נ"י.

מכתב מעכ"ה נ"י הגיעני בשבוע העבר וצירף למכתבו קונטרס חקירה בהלכה מה דשקיל וטרי עם הה"ג מו"ל ד"ק קאבעלאק נ"י ובקשה נפשו היקרה לדעת חוות דעתי הדלה, והנה לא יכולתי בשום אופן לפנות איזו שעה להשיב מרוב העבודה העמוסה עלי וכהיום השקפתי בענין, וזה אשר העליתי בעזרו ית"ש :

בדבר רב אחד אשר שכרו הוא מענין נשואין ולא קצבו לו מן הקהל, כי אם לפי דעתו יכול לבקש עבור הרשיון שיתן לסדר קידושין וחופה, ואירע אשר בא אחד מעיר אחרת לישא שם אשה, והיה כבר טבחו טבוח והכל מוכן לסעודה, ולא נתן הרב רשיון לסדר קידושין עד שיתנו לו סכום יותר מן הראוי, ולא היה עצה כי אם לתת להרב כמבוקשו, אך בפירוש אמר שאינו נותן כי אם מההכרח, ועתה הגיע לשאול אם יכול לתבוע את הרב ולהוציא ממנו בדיינין אחר שעל כיב"ז כ' הרע"ב במס' בכורות בזה"ל ואין זה הרב בעיני אלא גזלן ואנס כו', א"כ אפשר להוציא גזלו מידו :

והנה מעכ"ה ושכנגדו הה"ג נ"י שקלו וטרו אם בהיתר ביקש הרב מה שלבו חפץ או לא אבל מדעת שניהם נשמע שאם היה באיסור ומכונה בפי הרע"ב גזלן ואנס ראוי להוציא ממנו ואע"ג שכמו דתנן בבכורות דאסור לקבל שכר משום מצוה, הוא הדין בברייתא

בב"ק

בב"ק (דף קט"ז א') היה בורח מבית האסורין וא"ל טול דינר והעבירני אין לו אלא שכרו, ובהא נמי אסור לקבל שכר יותר משום מצות דהשבת אבידת גופו דכתיב והשבתו לו, ומכ"מ מבואר בחו"מ (סי' רס"ד ס"ח) דזה אינו אלא אם עדיין לא נתן, אבל אם כבר נתן לו אינו יכול להוציא מידו, בכל זה היה מקום עדיין לומר דזה אינו אלא נתן לו בשתיקה, בזה אומרים אנו שנתן לו במתנה, משא"כ בפירש לו שאך מההכרח נותן ה"ז גזל ולא כמעות שכירות שהוא כמכירה ואם ביקש ממנו עבור מצוה איזה חפץ דוקא מחויב להחזיר אותו חפץ כמו בגזילה, וכמו דס"ל לרמי ב"ח ריש פ' הגוזל בתרא דאם קיבל ברבית איזו חפץ ה"ז גזל ממש, ויכול להוציא ממנו החפץ והוכיח מזה דהא דאין היירשים מחזירין הוא משום דהוי שינוי רשות, וה"נ לדידן דלא קיי"ל כרמי ב"ח באיסור רבית, מכ"מ בזה האיסור לקבל שכר עבור מצוה הוי גזל, והיה עוד מקום ללמוד ולדייק הכי מהגהת הרמ"א ביו"ד (סי' של"ו) הכי שכ' אבל אם התנה בשכר הרופא הרבה חייב ליתן לו שחכמתו מכר לו ואין לו דמים ואע"פ שיש עליו מצוה לרפאותו כו' אין מוציאין הממון מידו כו', משמע דוקא בזה האופן שמבקש שכר הרופא שמחוייב אפילו ליתן כפי שהתנה אז אין מוציאין הממון מידו, אבל במבקש מחיר הרפואות יותר מן הראוי שבזה אפילו הבטיח לשלם כמבוקשו אין לו אלא שכרו כמו במעבורת בזה האופן אפילו כבר נתן לו שלא ברצון מוציאין הממון מידו. אבל באמת כל זה אינו ובכל אופן אין מוציאין הממון מידו, והן הן הדברים שכ' הטור שם ומקור מקומו טהור בדברי תורת האדם להרמב"ן בס' תה"א וסיים הרמב"ן והטור בזה"ל שאין זה כדין רבית שיוצא בדיינין דרחמנא אמר וחי אחיך אהדר ליה כי היכי דניחי עכ"ל, והנה אפילו ברבית דכתיב וחי אחיך ומוציאין בדיינין, מכ"מ אין לו דין גזל ואם קיבל איזה חפץ ברבית א"צ להחזיר החפץ מה"ת כמבואר בפ' הרבית (דף ס"ה א'), וא"צ אלא להחזיר דמי החפץ ומזה למדנו דבשארי איסור שקיבל ע"פ מה שהתנה עם חברו א"צ להחזיר אפילו מחיר החפץ, שהרי לא כתיב בזה וחי אחיך אהדר ליה כמ"ש הרמב"ן, והא שכתב אין מוציאין הממון מידו ע"כ לא איירי באופן שצריך גם ליתן לו, אלא ה"ק דאפילו א"צ ליתן לו ויכול לומר משטה אני בך, מכ"מ אם כבר הוציא השכר מידו, אין מוציאין מידו, ובאמת האיסור לקבל שכר שוה בין בשכר הרופא בין במחיר הרפואות כמבואר בשו"ע שם, דבכל אופן יש מ"ע והשבתו לו, ואם היה הדין ברפואות אם קיבל בהכרח יותר מן הראוי שמוציאין מידו ה"נ היה הדין בשכר הרופא, וממילא בהבטיח א"צ ליתן שהרי אינו אלא גזל, אבל אחר שהעלה הרמב"ן דבאיסור לקיחת שכר מצות אין מוציאין ממנו ממילא בשכר הרופא מחויב אפילו לקיים תנאו, הן אמת שיש מקום להקשות ברבית גופא מנלן לדייק מדכתיב וחי אחיך עמך לדידי' אזהר רחמנא לבריה לא אזהר להחזיר, שאין זה גזל לעולם, אפילו קיבל הרבית בהכרח וא"צ להחזיר גוף החפץ ומזה נלמד בשארי איסורין שקיבל ע"פ תנאי, אפילו קיבל בהכרח א"צ להחזיר כלל כמ"ש, דלמא לא כתיב וחי אחיך עמך אלא בנתן לו רבית ברצון כסתם רבית כמש"כ הרא"ש פ' הרבית ס"ב, בהא א"צ להחזיר אלא משום מ"ע וחי אחיך עמך, אבל אם קיבל בהכרח באמת נימא דגזל הוא וכדעת רמי ב"ח וה"נ בשארי איסורין שקיבל ע"פ תנאי, אבל נראה דרבא לטעמיה בב"ק (ד"ע) דאמר אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו, ולמד רבא מזה דאפילו אינו מחויב ליתן אי תבע בדין, מכ"מ אם נתן אינו מתנה אלא מכירה, מזה למד דבכל המתקבל באיסור וא"צ ליתן בדין משום דקים ליה בדרבה מיניה, מכ"מ אם קיבל אינו מתנה אלא מכירה, ה"ה משום אם עביד נגד התורה ולא מהני, מכ"מ אם כבר נתן אינו מתנה אלא מכירה, וממילא אפילו קיבל בע"כ אינו גזל אלא מכירה, ורמי ב"ח דלא ס"ל הכי מש"ה שפיר אקשו ליה בב"ק שם, אבל רבא יישב כרמי ב"ח וכטעמיה, ומזה יובן מש"כ הרא"ש בפ' הרבית סוף סי' ו' דהך דרשה דר"ע שמעינן מעמך וכו', מבואר הלשון דדוקא הך דרשה למדנו מיתורא דעמך, ולא הא דאמרינן לבריה לא אזהר רחמנא, ולא כמש"כ בפלפלא חריפתא שם, ולכאורה קשה באמת מנלן מן הסברא דלברי' לא אזהר רחמנא אלא כמ"ש דגם בלא דרשא דחי אחיך ג"כ היינו יודעין שאין מוציאין ממנו, מהא דאתנן אסרה תורה וכו', ובא הכתוב וחי אחיך, שמ"ע עליה להחזיר הרבית אבל רק לדידי' אזהר רחמנא ולא לברי', וא"ל לכתוב עמך אלא לדרשה דמ"ע, הא מיהא ברור שבכל קבלת שכר בדבר איסור אין לו דין גזל אלא מכירה:

והנה הרע"ב כתב ואין זה בעיני אלא גזלן ואנס והוסיף רבינו לשון אנס, ללמדנו שאין לו דין גזלן אלא דין אנס שהוא חמס כפרש"י ב"ק (דף ס"ז) חמסן דיהיב דמי ובדף קי"ד פי' יותר אנס דקתני גבי גזלן הוא חמסן דיהיב דמי. והיינו כדאיתא שם (דס"ב), והתוס' כתבו שם דבלשון תורה חמס וגזל שוה, והכי היה במשמע מהא דאיתא בסנהדרין (דק"ח א') בדור המבול שלא נחתם גז"ד עד שפשטו ידיהם בגזל שנאמר כי מלאה הארץ חמס, אבל בירושלמי ב"מ (פ"ד) והכי איתא בב"ר פל"א איזהו חמס איזהו גזל א"ר"ח חמס אינו ש"פ וגזל שוה פרוטה, למדנו דפירוש חמס אפילו דלכתחלה הוא גזל מכ"מ אין מוציאין ממנו בדיינין, וזהו שדקדק הרע"ב ז"ל שהוא גזלן ואנס:

אבל עיקר מש"כ הרע"ב שהוא גזל ואחריו מלאו גאוני בתראי בנוטל שכר קבלה וכדומה שהוא גזל, אינו לפי דעת הרמב"ן והטור והגהת הרמ"א הנ"ל, שהרי הרופא אסור ליטול שכרו יותר מהראוי משום מ"ע והשבתו לו, וא"כ האיך פסקו דמכ"מ אם הבטיח ליתן להרופא הרבה אין מפקיעין מידו חיוב שלו, אחר שהוא גדול היאך הוא מחויב ליתן כהבטחתו, תדע שהרי באיסור אבק רבית שאין מוציאין מידו בדיינין והיינו משום דלא אמרינן בזה וחי אחיך אהדר ליה מכ"מ מבואר בב"מ (דס"ז א') דא"צ לקיים הבטחתו, ולא עוד אלא שהלכה פסוקה ביו"ד (סי' קס"א ס"ד), דאם הוציא המלוה אבק רבית בע"כ מוציאין מידו אלא ודאי פשיט להרמב"ן והטור והשו"ע שאין מדמינן איסור רבית לזה האיסור ליטול שכר מצוה, דאיסור רבית כשם שיש איסור לפסוק רבית בשעת הלואה משום לא תשימון עליו נשך ה"נ יש איסור בפ"ע על לקיחת רבית, מש"ה אפילו אבק רבית שאין בו דרשה וחי אחיך אסור ליקח, מש"ה א"צ לקיים הבטחתו, ואם קיבל בע"כ ה"ז גזל, משא"כ איסור ליטול שכר מצוה אינו אלא בשעת פסיקת שכר כדי לעשות מצוה, אלא חובה לעשות בחנם שנאמר כאשר צוני וגומר מה אני בחנם כו' אבל אחר שכבר פסק שכר שוב אין איסור לקבל שכר, מש"ה חובה גם לקיים הבטחתו במקום שאין שם הטעם של משטה אני בך, ונמצא דאחר שעבר על פסיקת שכר בשביל עשית מצוה דומה לאחר שעבר על לקיחת רבית דבשניהם מה שעבר עבר, ושוב אין מוציאין זכותו ממנו, רק ברבית דאורייתא כתיב וחי אחיך אהדר ליה, זהו דעת הרמב"ן והשו"ע ולא כהרע"ב, ומזה יש ללמוד דבכוונה לא הביא המחבר באה"ע (סי' קנ"ד) לשון הרע"ב רק כתב כי הרע"ב קרא תגר כו' ולא כתב הלשון שהמה גזלנים, והוא משום דבזה פשיט דלא קיי"ל כהרע"ב כמו שפסק ביו"ד לענין הרופא, ורק מכ"מ איסור יש בזה לבקש שכר לעשות מצוה, ואפשר מזה יש לחוש על הכשר הגט כמו בהא דדינא בטלים, וע"ז השיב הרמ"א בהגהתו יפה, והרע"ב ס"ל דפי' הדרשה מה אני בחנם כו' הוא שאסור ליטול שכר, ולפי דעתו ז"ל הרופא שהתנה הרבה מן הראוי א"צ ליתן לו, וכבר הביא הרמב"ן בעצמו דעת החולקים עליו בזה וס"ל דטעם שיכול לומר משטה אני בך, הוא משום שהוא מצוה לעשות בלי שכר, ובאמת הוא דעת רש"י ג"כ ביבמות (דק"ו) בד"ה אמר ליה כיון דחליצה כשרה היא משום דינא נמי לית ליה כיון דעליה רמיא למעבד, והרמב"ן הקשה ע"ז דהא חליצה אינו חובה עליו למיחלץ אם הוא רוצה לייבם, ורש"י לטעמיה שם (בדל"ט ב') דאי אמרה דברים ניכרים כו' כייפינן ליה וחליץ כו' והתוס' הרבו להקשות ע"ז, וכבר זכינו ליישב פרש"י בחיבורי העמק שאלה (סי' קנ"ד אות א'), הא מיהא דעת רש"י וסיעתו דלא כהרמב"ן ושו"ע, ולכאורה אינו מובן סברא זו וכי בשביל שהיה מחויב לעשות המצוה בלא פיסוק שכר והוא עבר על מ"ע זו וביקש שכרו אינו חייב לשלם לו וכי העושה מלאכה לחבירו בשבת א"צ לשלם שכרו משום שעושה עבירה, אלא ודאי ס"ל לרש"י וסיעתו דפי' הדרשה מה אני בחנם כו' היינו שאסור לקבל שכר, וכהרע"ב, אבל אנן לא קיי"ל כרש"י לענין חליצה כמבואר באה"ע (סי' קס"ה), מש"ה לא קיי"ל כרש"י והרע"ב ביו"ד (סי' של"ו) לענין רופא, ואין בלקיחת מעות עבור מצוה שמץ גזל, אלא איסור בקשת שכר, אבל אחר שכבר לא רצה לעשות מצוה בלא שכר, אין בלקיחת המעות משום גזל ולא כהרע"ב ז"ל:

כ"ז דברנו דרך כלל במקום שאסור ליטול שכר, ועתה נדבר בפרטות בנ"ד, מדברי מעכ"ה נ"י ודברי שכנגדו הה"ג נ"י שמענו, דענין רח"ש הנהוג במדינה שהרבנים מקבלים מנשואי אשה, הוא בשביל סידור קידושין שהוא דבר מצוה ואסור באמת לקבל שכר ע"ז כמו שכר הוראה וסידור גט לדעת הרע"ב ונתינת קבלה לשו"ב שהוא הוראה, והא שנוטלים דבר קצוב הוא כמו שהתירו לאילא לקבל שכר על ראית בכור, מטעמים הידועים ומבוארים בהלכות הרמב"ן שם וברא"ש וע' מש"כ האורים בחו"מ (סי' א') לענין דיינים, אבל א"כ אינו רשאי אלא בדבר קצוב כמנהג המדינה, ונהי דכל קהלה שתקנה לעצמה ליתן לרבם יותר או אפילו בלא קצבה כי אם לפי ראות עיניו, מהני שפיר על כל בני הקהלה, ובכל זה הוקשו דברי הה"ג מקאבעלאק מדבר מעכ"ה נ"ו והולק מן בדבריו, ואין בזה שום דמיון למוכס שאין לו קצבה, ממעט שכתב הוא ועוד טעמים, אבל כ"ז על בני עירם משא"כ אם בא אחד מעיר אחרת לשם וסידר לו הרב קידושין, לא מהני קבלת אותו קהלה לחייבהו יותר ממנהג המדינה:

אבל בעיקר הדבר לבבי לא כן יחשוב, אלא ענין רח"ש הנהוג אינו עבור סידור קידושין שהרי אפילו אם הרב אינו מסדר בעצמו ולא בשליחותו מכ"מ מחויב ליתן רח"ש, אלא הוא בשביל שקני החופה והכיפה וגם מקום החופה בחצר ביהכ"נ קנין הקהל המה, וגם השמשים שעוסקים בכבוד הנשואין הכל שכירי הקהל המה, והמה אינם מרשים את שלהם כי אם לשלם את העובד העיר בכל מילי דמתא דעליה רמיא כך וכך, וא"כ יש להם כח על בן עיר אחרת לעכב דברים אלו יותר מעל בן עירם שיש לו ג"כ איזה זכות בהם, ואותו זכות שיש להם מסרו להרב שיבקש שכרם והיינו רשיון הנשואין בקהל כפי דעתו, ואין בזה שמץ איסור, רק חוסר ד"א להעמים על אורח הרבה, והוא מקלה רגלי אורחים מעירם, וגם בזה עלינו לשפוט את הרב בצדק מסתמא ידע לב. חכמתו עת ומשפט זה האדם, ובחנם הרעיש מעכ"ת שי' את העולם במח"כ, וה' ישמור אותנו מלכד בהוראה, ויעמידנו על קרן האמת כנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נב

ב"ה ד' כ"ח תמוז תר"ל.

כבוד הרב וכו' מו"ה מיכאל ירמי' נ"י.

מכתבו הגיעני ועד היום לא הגלתי בענין דשאילתא כי לא עמדה לי השעה והיום האללתי שעה לעיין בדבר הבר איגש דמהלך באחרון דתקון שראה בבשרו, והנה לין דק רחבו כמלא קש נמשך מעור הגיד עד העטרה ומכסה החריץ אשר בין הגיד והעטרה, אלא שבמקום החריץ נראה נקב וחלול בין הלין ובין הגיד אשר מזה מוכח שהיה חתוך וקרוע וחזר ועלה ונדבק למעלה לבשר העטרה וגם נראה שהלין הוא מעור הפריעה ועתה הגיע לשאול אם כן הוא עור הפריעה, אם יש בעה"פ דין ציצין המעכבין אה"מ כמו בעור החיתוך. והנה כבר הראה מע"כ שי' מפורש יוצא מפי רבינו בעל א"ז הגדול דתליא במחלוקת ר"ת ור"י ושיטת רש"י כהר"י אמנם מע"כ הגיע לחיבור השאלתות ואחריו לדברינו בהעמ"ש, והוציא מהם דהשאלתות בשיטת ר"ת דציצין המעכבין את הפריעה מעכב, ועוד הוציא דלפי דברי בהעמ"ש אין בזה מחלוקת, ולכ"ע הכי הוא דלרש"י ור"י הפריעה היינו גוף המילה, וממילא ציצין מעכבין בפריעה כמו בחיתוך אבל לא כוון מעלת כבודו יפה כאשר יבואר, ומתחלה יקשה לי שיטת ר"ת דמפרש אף סוף מילה הוא ציצין המעכבין אה"פ, מנלן דקאי על ציצין ולא על גוף הפריעה שמעכבת בשלמא לפירש"י ור"י ע"כ מיירי בציצין, אבל לפיר"ת דמיירי בפריעה מנלן דבציצין מיירי וע"כ צ"ל דגם הוא ס"ל כפירש"י והר"י במש"כ דגוף הפריעה ידענו שמעכבת מדכתיב ושוב מול הרי דקרי לפריעה מילה, ומזה ידענו שהיא מעכבת אלא שאכתי לא ידענו דציצין של הפריעה אי הן בכלל מילה, וע"ז אתי קרא בפ"ע, מעתה למדנו מזה דגם לפירש"י ור"י שכתבנו בהעמ"ש דידענו דפריעה דוחה שבת מדכתיב ושוב מול אינו אלא גוף הפריעה אבל ציצין בפריעה לא שמענו כלל, אחר שכן נבוא להשאלתות שכתב ומנלן דפריעת מילה דוחה שבת, למדנו דמפרש סוף מילה על גוף הפריעה שמעכבת וממילא דוחה שבת, והא דאיתא התם בגמרא דתנן אלו הן ציצין כו' וכל הענין היינו ביאור על מה תחלת מילה מעכבת שלא שייך לומר על גוף החיתוך שהיא המצוה עצמה, ולא שייך לשון מעכבת, מש"ה מפרש דקאי על הציצין, מה תחלת מילה היינו ציצין של החיתוך מעכב את החיתוך אף סוף מילה היינו פריעה עצמה מעכבין את מצות המילה, ומפרש ה"ג הוא תחלת מילה אבל ציצין המעכבין את הפריעה לא שמענו כלל ובאמת לפי לשון רבינו ובה"ג מה תחלת מילה דוחה את השבת לא נצרכנו לפרש דקאי על ציצין של החיתוך אלא על החיתוך עצמה, ואולי באמת כך הוא גיר' רבינו ובה"ג בגמ' מה תחלת מילה דוחה את השבת כו' ולא גרסי כלל כל הענין של ציצין, איך שהוא לדעת השאלתות ובה"ג לא שמענו דין ציצין בפריעה כלל, איברא אלה למדנו שלא כמ"ש בהעמ"ש דלר"ת יש לברך על פריעת מילה, שהוא דבר בפ"ע, אבל לדברינו אלה אינו כך אלא ר"ת בזה כרש"י ור"י ס"ל דפריעה עצמה למדנו מדכתיב ושוב מול שהיא מילה עצמה, ורק לשיטת השאלתות ובה"ג אינו כן, נמצא דעת כל הפוסקים ז"ל זולת ר"ת ז"ל שאין לפריעה ציצין כלל, והנה מע"כ חקר עוד גם לשיטת ר"ת ז"ל אם יש לסמוך על החזקה ורוב מצויין אצל מילה מומחין הן כמו שאנו אומרים בשחיטה או אפשר דבאיסור כרת שאני, והביא דברי הראב"ד ז"ל מסוגיא דחולין (די"ב), ודחה מע"כ נ"י דהראב"ד לטעמיה דס"ל דק"ש מעכב א"כ יש מקום לחוש שמא לא קרא שם, ונכנס לחקירה בדעת הראב"ד דלכו"ע אין בזה עיכובא, ובאמת אפילו אי נימא דק"ש אינו מעכב, מכ"מ יש לחוש לכמה דברים שיש בהן עיכוב, והרי משום זה נהגו אפילו ע"ה להפריש תרומה וחלה ע"י חברים כדאיתא בגיטין (ד"ס) [ובעיקר הענין דקריאה שם יש לדחות דמש"כ הראב"ד ולא קרא שם היינו שלא ברך ג"כ, ועדיין יש בזה דברים אך אכ"מ, ואין העת נותן לזה] וא"כ שפיר מבואר שאין נ"מ בין שחיטה דאיסור לאו לטבל דהוי במיתה, וגם בל"ז לא נצרכנו להכלל דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן אלא במנהג שהיה בימי הגמ' דכל הבא לשחוט שוחט, וכן היה בתרומה. אבל שוחט בזה"ז דהוא בדוק לרבים, וכן אומן לרבים, דאם לא מל שפיר מעבירין ליה בב"ד פשיטא שאם מל הרי הוא מוחזק למוהל אומן. עוד חקר בפירוש גובה של עטרה ואין בפי מלה וגם אין עתי בידי לבא במערכת דבריו רק בני הה"ג שי' הראה לי בספר יד הקטנה ח"ב ד"ה מילה חוקר בזה כ"ל וחזקה ע"ז המחבר שלא הוציא מת"י דבר שאינו מתוקן. עוד יש לחקור אי הוי בכלל שאינן מעכבין אה"מ, אם נימא דמכ"מ מצוה למול משום זה אלי ואנוהו, וידוע מחלוקת הרמב"ם והטור בזה, וכבר ביארתי לפני מע"כ שי' דהע"ג דמשמע מסוגיא דיבמות (דמ"ז ב') נשתיירו בו ציצין המעכבין אה"מ חוזרין ומלין וכו', אבל שאינן מעכבין אין חוזרין ומלין, מכ"מ י"ל דדוקא גבי גר הכי הוא דתניא נתרפא מטבילין אותו מיד, אלמא שאין משהין בין מילה לטבילה משו"ה אין משהין בשביל ציצין שאינם מעכבין אבל בל"ז מצוה למול אפילו שא"מ, או אפשר שאני מילה דאיכא לערא טובא ליכא בזה משום זה אלי ואנוהו, ושמעתי לפרש הא דאיתא בשבת (דף קל"ג ב') דתניא זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במ"ע, עשה לפניו סוכה נאה כו', אבא שאול אומר ואנוהו הוי דומה לו מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום, שבא א"ש כלפי הדרש של ת"ק מצות נאות, בא לדרוש דמ"מ במקום צערא יש לדרוש מהאי קרא להיפך, כ"ז נצרכנו באופן שלא היה מתוקן כ"ל מתחלת המילה, משא"כ אם נימא שאחר המילה נתקלקל בודאי אין להצטער בחנם. והנה באמת הוכחה גדולה היא מדנראה נקב במקום החריץ ש"מ שהיה קרוע אז. היוצא מכ"ז, אם הוא עור הפריעה ודאי אין מקום לחוש, אבל אם הוא עור החיתוך, אולי בקל יש לעשות מספרים דקים מאד, ולהניח באותו נקב שבחריץ ולחתוך שם וממילא יתגלה העטרה, ובזה האופן כמדומה שלא יהיה הכאב

גדול

גדול כ"כ, וכבר אמרתי לידידי שלגמר ההוראה יש לראות בענין איך הוא ועתה שלום והנני ידידו מוקירו ושארו:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נג

ב"ה ב' ב' סיון תרל"ו.

לכבוד הרב וכו' מו"ה נתן רובין האבד"ק **חאלוי**.

הגיעני מכתבו, ואשר שאל חוות דעתי על עלת איזה מורה הוראה, להמתין ולדחות מילת תינוק שחש אביו למולו מחמת מיתת בניו הראשונים ר"ל שלשים יום ואמר שהוא סגולה, אינני מסכים להוראה זו כל עיקר, ואם יש באמת איזה חשש שבניו של אותו אב מתו מחמת מילה, היינו שמתגוונים ותשו אחר המילה זמן מרובה עד שמתו, אסור למול גם לאחר ל"י ואין לסמוך ח"ו על סגולה זו, ואם אין מקום לחשש מילה היינו שהיו התינוקות בריאים ממש ואח"כ מתו מאיזה חולי, ח"ו להמתין ולדחות מ"ע דשמיני משום סגולה שאין בו ממש, וכמו שאסור לדחות עיקר מצות מילה מחמת סגולה כך אסור לדחות מ"ע דשמיני, וראיה לדבר, מדכתבו התוס' חולין (דמ"ז ב') דר"נ שאמר המתינו, הוא משום דס"ל דבתרי זימני הוי חזקה, ואי כרשב"ג לא הוי אומר המתינו, הרי מבואר דכ"ז שלא נתחזק שמתים מ"מ אין לדחות מ"ע דשמיני ג"כ, ואין להקשות על התוס', הרי אפילו בלא חזקה כלל יש להמתין ברואין ינוקא אדום וירוק כדאיתא בשבת (דקל"ד) אמר אביי אמרה לי אם האי ינוקא דסומק כו', דתניא אר"נ כו', איברא היה קשה לרבותינו, אמאי נצרך אביי ללמוד האי דינא מאמיה תיפוק ליה דר"נ אמרה, אלא ע"כ מעובדא דר"נ אין הוכחה אי ס"ל דאין לחוש על סומק וירוק כלל, ורק משום דשנים מתו היה מקום לחוש, ואלו לא ראה אותו אדום, לא היה מניח למול כלל אבל השתא כשראה אדום היה סומך ע"ע לומר דאדמימותו גרס, או להיפך דאדום לבדו ג"כ אין למול עד שיפול בו דמו. והא דמספר ר"נ שראה שני ולדות שמתו היינו לאשמועינן דאפ"ה היה סומך ע"ע לומר דרק האדמימות גורם, ואחר דאמרה ליה אם, הבין אביי דר"נ ג"כ הכי ס"ל, זה ברור בפירוש הסוגיא, מעתה הכריחו התוס' דע"כ ר"נ כרבי ס"ל דאי כרשב"ג היאך ס"ד דאביי דלר"נ אפשר לומר דאדום וירוק לבדו אין לחוש, ורק משום שמתו כבר שני ולדות הא כמו שאין לחוש לרשב"ג לדחות מילה לגמרי בשביל שני ולדות שמתו ה"נ אין לומר המתינו ולדחות מ"ע דשמיני, אלא ודאי כרבי ס"ל וא"כ שפיר י"ל הכי והכי, וזהו פי' דברי התוס', מעתה מבואר דהתוס' ס"ל שא"א לומר המתינו לרשב"ג בתרי זימני. ואין לדחות דבאמת אפילו לרשב"ג אסור לומר המתינו משום תרי זימני ומ"מ הוכיחו התוס' דר"נ כרבי ס"ל דאי כרשב"ג האיך מתיישב לפי האמת דסומק וירוק לבדו אסור למול, והא דסיפר ר"נ שמתו שני ולדות הוא לאשמועינן דאפ"ה סמך ע"ע שהאדמימות גרס, ולרשב"ג מאי רבותא הרי בתרי זימני אין דוחין המילה לגמרי, אבל אי הוי כוונת התוס' הכי הוי להו להוכיח מדסיפר שראה ראשון ומת שני ומת שלישי וכו', אבל מדכתבו התוס' ההוכחה מדאמר לה המתיני מבואר דלרשב"ג לא היה לר"נ להמתין אי לא הוי אדמימות לחוד סכנה למול והדעת נותן דאין לדחות מ"ע דשמיני, אם לא עפ"י חזקה שראוי מחמת זה לדחות כל המילה אם יוצרך ולא משום סגולה בעלמא שאין לה עיקר, ומה שעמדתי על לשון הרמב"ם הל' אישות (פט"ו ה"ב) דמש"ה ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה משום שהעוסק במצוה פטור מה"מ וכש"כ בת"ת והקשיתי וכי העוסק בת"ת פטור מכל המצות ויישב מע"כ נ"י דהרמב"ם כוון למש"כ באופן שאפשר לקיים המצוה בזמן אחר או ע"י אחר, לא כן ידידי סובל לשון העוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא שפטור אפילו שלא יעשה מצוה אחרת לגמרי כמו בהא דברכות דחתן פטור מק"ש, ומקור הדין בזבחים (ד"ק) דעוסק במתו פטור מק"פ, וע"ע סוכה (דכ"ה ב') אבל בעוסק בת"ת אינו פטור מן המצוה אלא ת"ת קודם אם אפשר שתעשה אותה מצוה לאח"ז, או ע"י אחר, וא"כ האיך למד רבינו זה הדין מהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה וכש"כ בת"ת, הרי דאינו כש"כ כלל, דת"ת אף דהיא מ"ע יקרה מכל המצות מכ"מ אין בה כח בעוסק בה לפטור מן המצוה דע"מ כן נתנה התורה כדי לעשות המצות ע"כ עודני נבוך בהבנת דברי רבינו אשר בכ"מ המה מאירים וה' ירד לי בגבורים להבין ולהשכיל כלשון רבותינו הראשונים המלמדים ומורים, נפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נד

ב"ה ה' י"ג אדר תרמ"ו.

לכבוד הרב וכו' מו"ה **מרדכי אריה** מ"ץ ב"ק **זווניהאראדקע**.

הן הגיעני בקיץ העבר קונט' מעכ"ה בפלפול התלמידים במס' פסחים ולא נפניתי לעיין ולהשיב מפני הכבוד, כי עבודתי תמה וטרדתי עצומה, עתה הגיעני מכתבו בדבר הוראה, והנני להשיב בעזרו ית"ש, בדבר תינוק שנולד אחר השקיעה בי"ש, באופן שיש ספק אם הגיע לבה"ש כידוע מחלוקת גאוני קדמאי ובתראי בשיעור ביה"ש, והורה מעכ"ה למול את התינוק בעש"ק, משום שקשה למע"כ על הא דתניא בתוספתא דמגילה נולד בה"ש מאחרין ולא מקדימין דאחר שמונה מצוה ובתוך שמונה אין בו מצוה, מה מועיל הא דאחר ח' מצוה עכ"פ עבר במה שאינו מל בח' על עשה שיש בו כרת, ובמל תוך ח' נהי דלא עשה מצוה עכ"פ יצא כמש"כ הרמ"א (בסי' רס"ב) ואף שהש"ך חולק אבל מתוספתא משמע כרמ"א דתוך ח' ליכא מצוה משמע דיצא רק דליכא מצוה וא"כ קשה, והאריך בישוב הענין עד שהגיע להוראה זו, במח"כ מע"כ נ"י לא טוב הורה, דברור הדין דבתוך שמונה אין זה מילה כלל, וכמ"ש הרשב"א בתשובה שהביא הב"י (בסי' רס"ד) דמי שצריך למול הילד לפני זמנו משום סכנה, אין נ"מ אם ימול ישראל או עו"ג, שאין זו מילה אלא חתיכת בשר בעלמא, והכי פסק הרמ"א שם, ומגוף התוספתא משמע הכי דפי' אין זה מצוה משמעו שאין בו מצוה כלל כמש"כ הב"י יו"ד (סי' רפ"ט) דלשון אין בו מצוה כמשמעו כדתנן העושה תפלתו עגולה אין בו מצוה, וע' מש"כ בהעמ"ש (סי' קמ"ה אות ג'), וגם הדעת נותן שכך הוא, שהרי קיי"ל כהירושלמי יבמות פ' הערל, דלפני שמונה לא נקרא ערל כלל ומותר לסוכו בשמן של תרומה, והכי פסק הרמב"ם (פי"א מה' תרומות), וא"כ היאך אפשר לומר דאם מל בתוך שמונה יצא ידי המצוה, וה"ז כנוטל חלה לפני עריסה שאינו חלה כלל, והכי פירש"י קידושין (דס"ב א') דלהכי תרם בנמחובר אינו תרומה כלל משום דכתיב ראשית דגנך דוקא מידי דמידגן, הרי דעושה המצוה קודם שנתחייב באותה מצוה אינו יוצא בה כלל, ואפילו התוס' שהקשו על פרש"י והביאו מהא דמעשר לפני מירוח הוי מעשר, ומש"ה הוצרכו להביא ראיה אחרת שאינו תרומה, היינו משום דלפני מירוח איכא דרשה דקרא בבילה (די"ג) דמע"ר שהקדימו בשבולין פטור מתר"ג שנאמר והרמתם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר, ולא תרומה גדולה מן המעשר, הרי דמעשר מיהא הוי, מש"ה הקשו שפיר א"כ לימא דבמחובר ג"כ הוי תרומה, אבל מצד הסברא ודאי לפני זמנו אינו מצוה כלל, והמל לפני זמנו, לבד שמברך לבטלה, עוד ביטל מ"ע לעולם, שהרי לא ימול עוד לאחר זמנו, ובאמת אם היה אפשר למשוך הערלה עד שיהא אפשר לקיים מצוה מילה היה נראה שמצוה לעשות כן כמו מי שיש לו מכה בקיבורת וא"י להניח תפילין, דודאי מצוה לרפא המכה כדי שיקיים המצוה, וע' מש"כ בחיבורי העמ"ש (סי' י' אות א'), עוד הכרח דלפני זמנו אינו מצוה כלל מקושיית הר"ש שהביא הרא"ש פר"א דמילה הא מיהא ברור דלפני זמנו אינו מילה כלל, וכמ"ש הרמ"א (בסימן רס"ב) דהמל בתוך שמונה א"צ להטיף ד"ב משום שכבר יצא, ביארתי בהעמ"ש דה"ק שכבר אין לו ערלה, ודומה לנולד מהול שא"צ להטיף דם ברית אלא משום ספק ערלה כבושה, משא"כ המל בלילה ולאחר זמנו שכבר חל עליו שם ערל, וחילוק זה הוא דעת הר"י יעו"ש, איברא לפי זה שאנו מדמין המל בתוך זמנו לנולד מהול

שלא

שלא חל עליו מעולם מצות מילה, שוב אין מצוה למשוך ערלתו כדי לקיים בו מצות מילה:

גם מה שכתב מע"כ, דהמאחר מבטל מ"ע שיש בו לד כרת, דייק מע"כ לד כרת, ולא כתב מ"ע שיש בו כרת היינו משום דעל מצות שמיני ליכא כרת, מש"ה כתב לד כרת אם לא ימול כלל, אבל באמת גם לד כרת ליכא על האב, ואינו חייב כרת אלא הערל עצמו אם אינו מל עצמו בגדלותו, הא מיהא בנולד אחר שקיעה פשיטא שנימול בתשיעי ואם הוא שבת בעשירי, ומשנה מפורשת היא:

איברא בעובדא דמר שהיה גם בזה ספק אם נולד לאחר השקיעה או לפני השקיעה היה מקום לומר דמלין בספק שביעי, ספק שמיני משום דהוי ס"ס שמא לפני שקיעה ושמא בה"ש הוי יום, מכ"מ אי בא לפני השאלה הייתי מורה לאחר המילה (משום דזה הספק אי לפני שקה"ח או לאחר שקה"ח הוי ספק שאפשר שיתברר ע"י אנשים שהיה אז בשעת לידה, וכל ספק שאפשר שיתברר הולכין לחומרא), ומנא אמינא לה דהנה ידוע בהגיע לשני גדלות ובדקו ולא מצאו שערות חוששין שמא נשרו, והטעם דחוששין מספק, משום חזקה דרבא כידוע פ' יוצא דופן, וא"כ אם היה ספק בשנים ג"כ ובדקו ולא מצאו שערות היה הדעת נותן שלא לחוש שמא נשרו, ואין לחוש לקידושין, ובאמת נסתפק בזה הרשב"א בתשובה (סי' אלף רע"ז), ומכ"מ אנן קיי"ל דחוששין לקידושין כמ"ש בב"ש אה"ע (סי' קנ"ה סקכ"ב), וכתב הטעם משום דהכל ספק אחד הוא, וה"נ בנ"ד הכל ספק אחד אי הוי יום או לילה, ובחיבורי הע"ש (שאילתא קט"ז אות ז') הארכתי הרבה וביארתי דעיקר הטעם הוא משום שהוא ספק דאפשר שיתברר אזלינן להחמיר והראיתי לדעת שזהו טעם משנתנו ביבמות פרק אלמנה ספק בן תשע שנים ויום א' ספק שאינו כו' פוסל מן הספק, ורבותינו התוס' נתקשו בזה, אבל לפי הפשט הטעם משום שהוא ספק שאפשר שיתברר ע"י אחרים שנותיו, וה"נ בנ"ד הוי ספק שאפשר שיתברר דנולד אחר שקה"ח וא"כ יש לך לילך לחומרא, וכעין ראיה הוא ממשנה ר"פ ר"א דמילה, דתנן קטן נימול לשמונה ולתשעה כו'. נולד בה"ש נימול לט', וע"כ פי' לתשיעי דאפשר הוא בתשיעי וא"כ ליתני קטן נימול לשבעה היינו אם נולד ספק אם לפני שקה"ח או לאחר שקה"ח נימול לספק שביעי, אלא ודאי דזה אי אפשר בשום אופן לאקדומי לפני שמיני בבירור:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נה

ב"ה ג' ל"ג בעומר תרל"ח.

לכבוד הרב וכו' כקש"ת מו"ה **ראובן יצחק** מו"ץ דק"ק **ריגא**.

מכתב מע"כ נ"י וכו', ואשר הוסיף מעכ"ת נ"י להליץ דבריו היקרים בענין מצילה בשבת, אשר התחזק בכל עוז שימלון הפורע ומהטעם שכתבתי בהע"ש, דפק"נ דחויה וטוב למעט בדיחוים, והפורע כ"ז שאין מסלק ידו אין כאן דחוי אחר, יאושר חיליה דמר שכוון הוא ואני לדעת אחת, ובכ"ז לא אכחד ממע"כ נ"י שאיכני יכול למחות בעיר, באשר נעשה הרגל לעשות מצילה כיבוד ולא כמו שארי פקו"נ, ע"כ הנני מלדד לחשוב דזה הפקו"נ הוא כמו הותרה, מטעם שכבר נתנה שבת לדחות מפני מילה, וה"ז כמו אברים ופדרים שאין זמנם קבוע ודוחה שבת בשביל חביבה מצוה בשעתה, ומ"מ עיקר ההיתר הוא משום שכבר ניתן שבת לדחות אצל שחיטה כדאיתא בפסחים (דס"ט) ה"נ פקו"נ דמצילה, ועוד יש מקום לומר דאחר שא"א להיות מילה בלי מצילה, א"כ פקו"נ זו הותרה, כמו כל דבר שדוחה שבת בע"כ כמ"ש בהע"ש שם והרי ע"כ זהו הנ"מ בין מצילה להא דאי אבדיר סמנין לפני המילה דקיי"ל כהרז"ה שאין מוהלין בשבת כדי שלא נבא לדחות שבת בשחיקת סממנין ואמאי מותר למול ואין אנו חוששין לדחות שבת של מצילה אע"כ שאני סמנין דאפשר לעשות מע"ש משו"ה היא דחויה אם נתפזרו אחר המילה, מש"ה אם נתפזרו לפני המילה אסור למול כדי שלא נבא לדחות שבת, משא"כ מצילה עצמה דא"א לעשות לפני המילה, ה"ז הותרה וה"ז כמו כל מצות שמכבדין בם את המכובדין, ולא דמי לפקו"נ שטוב טוב שלא להגיע לפקו"נ ולא לדחות אה"ש, ולא לידי סכנה בחול, משא"כ מצילה היא פקו"נ שמצוה להגיע לזה, ומש"ה הוי מצוה בעשיתה כמו מילה עצמה ומיקרי הותרה, אחר כ"ז הנני אומר הכלל הידוע הנח לישראל כו' ידידו העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נו

לכבוד הרב וכו' אבד"ק **טווער**.

מכתבו מן מ"ד למב"י הגיעני, ואני עמוס בעבודה רבה והגיעני ימי זקנה ושיבה, וככד עלי משא הכתיבה, ע"כ נמשך תשובתי עד היום, והנה נסתפק מע"ל אם לסמוך על הוראת הט"ז ביו"ד (סי' קט"ו) שהתיר לקצוץ אילנות שיש בהם פירות כדי לבנות במקומם בית, ובעניי הנני מסכים למע"כ נ"י שיש להזהר מזה, בלא לקוץ משום איזה שווי יותר משווי האילן, דבל"ז שיש הנאה בהשחתה יותר מקיומו כל דבר אסור משום בל תשחית כדמוכח בגמ' (דקכ"ט א') דלולי בל תשחית דגופא עדיף היה אסור לשבור כלי משום הנאת הגוף, אלמא דהשחתת האילן דחמיר שהרי יש בזה סכנה וגם התורה החמירה בו שאין מלקות על כל בל תשחית אלא על הקוצץ אילנות כמבואר ברמב"ם הל' מלכים פ"י והכי מוכח במכות (דכ"ב) ולימא משום קוצץ אילנות שלוקה משום ואותו לא תכרות, ולא קאמר משום בל תשחית [וטעמא דמילתא כתבתי בחיבורי העמק דבר במקומו] והיינו שהביא הגמ' להוכיח שיש בקילת אילנות חומר מדא' רב האי דיקלא דטענו קבא אסור למקציה פי' דבאמת קב תמרים בכל השנה ה"ז כאינו, וכל הנאה וצורך הרי שוה יותר ומכ"מ אסור לא משום שווי האילן אלא משום חומר האיסור, וכל הטעון קב מיקרי עושה פירות, ויש להזהר בו לבטל כל הנאה אשר יש בהשחתת האילן, ורק המפורש בגמ' שרי דהיינו מה שפי' הרמב"ם שם שמזיק אילנות אחרים מהא דשמואל משום דגם הניזוקין המה אילנות ולאו אולמא דזה האילן המזיק מהם, או שמזיק שדות אחרים, שאינו שדות בעל האילן, וזה למדנו ממשנה דב"ב ובתרוב ובשקמה מוכח הא אין במקום האילנות שדות אחרים רק של בעל האילן אסור לקוץ, ומחויב לסבול ההיזק ולא להשחית האילן שיש בזה לאו ולוקה, אבל היזק הבריות דוחה האיסור שבזה, כמו שנדחה האיסור לעולם בהם תעבודו שאסור לשחרר משום מצוה לקיים דברי המת כמ"ש התוס' גיטין (דל"ח א') וכן הרבה, או מפני שדמיו יקרים, והוא מימרא דרבינא, והיינו משום שאם העץ יקר מן הפירות הרי העץ הן המה הפירות ותכלית האילן, אבל הנאות אחרות של השחתת האילן מיקרי השחתה אסור, כך היה נראה דעת הרמב"ם ז"ל, איברא רבינו הרא"ש כתב בפי' ואם היה צריך למקומו מותר, ועדיין יש מקום לחלק בין הנאות של השחתת האילן ולומר דוקא דהתועלת בא לבעלים עם ההשחתה, משא"כ אם רוצה לבנות שם, ומי יודע דלמא לא מסתייע מילתא, וכהא דמגילה (דכ"ו) לא ליסתר איניש בי כנישתא כו' משום פשיעותא, וכל דבר שאין התירו רק מה שיתקן אח"כ אסור כדתנן במסכת כלאים (פ"ב) לא יאמר אזרע ואח"כ איפך כו' ה"נ אסור להשחית את האילן ואח"כ יבנה בית שמא לא יבנה ונמצא עובר על ל"ת כך דעתי הקלה נוטה:

ב"ה, ה' לסדר והשביעית וגו' תרל"ח.

קונטרס דבר השמטה

[זה השם נאה לענין, אע"ג דאלל שמיטת כספים נאמר זה הלשון וזה דבר השמטה, ולא בעבודת הארץ מכ"מ לא מיבעיא לפרש"י בברייתא דרבי בשתי שמיטות הכתוב מדבר, וזה דבר השמטה שמוט

שמוט בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, דבעבודת הארץ בשביעית קרי משמט קרקע, ודאי שפיר מיקרי דבר השמטה, אפילו לפי' ר"ת דפי' אתה משמט קרקע היינו יובל שמשמטין השדה מן הקונה והכי פי' הרמב"ם בריש פ"ט מה' שמיטה ויובל, אבל איסור עבודת הארץ לא נקרא שמיטה, מכ"מ שמיטת פירות היינו להפקיר גידולי שדה ואילן בלי עבודה ודאי מיקרי שמיטה כמש"כ הרמב"ם (פרק רביעי ה' כ"ז) מ"ע להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה, וע"ז כתיב בפ' ראה כי קרא שמיטה לה' וכתיב קרבה שנת השבע שנת השמטה] :

ראיתי דעות איזה רבנים מיושבי ירושלים תוב"ב ואחריהם מלאו גם גאוני הדור יצ"ו לחוות דעת והחליטו דהא פשיטא דלרבי דס"ל בשתי שמיטות הכ"מ אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים. בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים, הרי מבואר דאין איסור לעבודת קרקע בזה"ז, לא מיבעיא לפירש"י בזמן שאתה משמט קרקע היינו עבודת הארץ, הרי מבואר דיש זמן שאי אתה משמט קרקע והיינו בזה"ז [ולטעמיה קאי כפירש"י בחומש בפ' משפטים והשביעית תשמטנה מעבודה, הרי קרי העדר עבודת הארץ שמטה] והטעם שאי אתה משמט קרקע בזה"ז פרש"י בסנהדרין (דף כ"ו) בד"ה פוקו זרעו בשביעית, שביעית בזה"ז דרבנן דבטלה קדושת הארץ, פי' דס"ל כרבנן דר' יוסי ביבמות (דף פ"ב) דקדושה שניה נמי בטלה, וזה הטעם הביא רש"י גם בגיטין (דף ל"ו א') בד"ה בזמן שאי אתה משמט קרקע כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ, וזה דלא כטעם שכ' רש"י שם בד"ה בשביעית בזה"ז משום דסמיך על הא דאי' בירושלמי גיטין שם דתליא בשמיטה דיובל, ובאמת שני ברייתות הן בירושלמי שם מתחלה אי' דקשה על הלל למ"ד מעשרות מה"ת משום דלא בטלה קדושת הארץ, משא"כ למ"ד מעשרות בזה"ז דרבנן דבטלה קדה"א ניחא, דאע"ג דשמיטת כספים לא שייך לקדושת הארץ מכ"מ הא תניא בשני שמיטות הכ"מ בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים אלא דשם הפי' מחלוקת אי בטלה קדושת הארץ בראשונה, ומאליהם קבלו עליהם את המעשרות בימי עזרא וא"כ גם בזמן בית שני מעשרות ושביעית מדרבנן, ובזה תלוי שמיטת כספים, אבל למ"ד מעשרות מה"ת, א"כ שביעית ג"כ מה"ת קשה ומשני דמכ"מ מודה בשמיטה שהוא מדבריהם משום דתליא ביובל, ויובל לא היה בזמן בית שני, הא מיהא לשון הברייתא שהובא בגמ' דילן הוא כלשון הברייתא ראשונה בירושלמי דגיטין, דשם ודאי הפי' אי אתה משמט קרקע היינו עבודת הארץ וכפירש"י, אלא משום דבגמ' דילן לא נמצא מחלוקת אם בזמן הבית היה קדושת הארץ שלא בחיוב שנימא בזה דעבודת הארץ בשביעית היה מדרבנן מזה הטעם דאע"ג דלענין מעשרות סובר ר"ל ביבמות שם דאפילו לר' יוסי דס"ל דקדושה שניה לא בטלה מכ"מ תו"מ היה מדרבנן בבית שני, מכ"מ שביעית לא היה הדין נותן שיהא דרבנן דרק במעשרות משום דדמי לחלה דכתיב בבואכם בביאת כולכם, כמ"ש הרמב"ם ספ"א מה' תרומות, אבל בשביעית לא היה הדין נותן וא"כ מש"ה הביא רש"י דאביי סמך על הברייתא השניה דירושלמי, אבל כ"ז לאביי דמס' גיטין, שמיישב היתר פרוזבול בזמן הלל, אבל במו"ק דלא מיירי בזמן הבית מש"ה פירש"י הטעם שבטלה קדה"א, והכי פירש"י בקידושין (דף ל"ח) בזמן שאי אתה משמט קרקע במדבר ולאחר שגלו, מבואר דבזמן בית שני הוי מה"ת, ומיושב בזה קושיית התוס' שם אמאי לא הביא במו"ק ברייתא זו דתליא ביובל, ולדברינו ניחא, דבמו"ק אין אנו נצרכין לזה דירושלמי], אפילו לשיטת ר"ת והכי פי' הרמב"ם דאי אתה משמט קרקע היינו יובלות [והרמב"ם לטעמיה דפי' בפ"ד והשביעית תשמטנה הוא מצוה להפקיר פירות הגדלים מאליהם] וא"כ לא נזכר בברייתא עבודת הארץ כלל, מכ"מ הרי אביי במו"ק למד מברייתא זו דרבי דחרישה וזריעה בזה"ז דרבנן, וע"כ משום דאביי ס"ל דחו"ז דומה לשמיטת כספים, ואין חולק על אביי ואנן קיי"ל כרבי לדעת רוב הפוסקים זולת הרמב"ן ז"ל, א"כ נראה ברור דאיסור עבודת השדה בזה"ז הוא איסור דרבנן כ"ז דעת גאוני בתראי, וגם הביאו הרבה מאמרים בירושלמי ויבואר לפנינו ובספ"ע דשביעית מפורש דשביעית ר"ג וב"ד תקנו :

אבל לאחר העיון בפסקי ראשונים, לא נמצא בשום פוסק דאיסור עבודת אדמה בזה"ז דרבנן, הן בדעת הרמב"ם לא נתיישב דעת מרן הכ"מ בה' שמיטה ויובל, אבל בה' תרומות (פ"א הכ"ו) כ' בפשיטות דקדושת עזרא נתקדשו לע"ל לשביעית מה"ת ולתרומה מדרבנן, ובאמת כל עין רואה דבפ"ט כיון שהגיע לשמיטת כספים כ' הרמב"ם הא דאביי בגיטין, דכיון שאינו ביובל אין שמיטת כספים מה"ת, ובריש ה' שביעית לא כתב מאומה הא דאביי במו"ק, מבואר דהוא מה"ת [ונראה לדעת שהוא שכ' בתרומות שהוא דרבנן משום דכתיב כי תבאו הוא עה"ד ונ"ל בבואכם היינו בחלה] וס"ל דאע"ג דנתקדשה הארץ לעולם כר' יוסי ביבמות, מכ"מ סתמא דגמרא בכ"מ תרומה בזה"ז דרבנן וע"כ משום דלמדין מחלה, ולזה הסכים הגר"א ביו"ד (ה' תרומות סק"ו) שדעת הרמב"ם מוכרח ודלא כשה"ת, אבל שביעית דכתיב כי תבאו, אפילו בביאת מקצת הוי ביאה, ואין ראיה גדולה מזה שלא הביא הרמב"ם שהוא דרבנן כדרכו ז"ל, אלא פשוט שהוא מה"ת, [וכ"כ בקונטרס עבודת קרקע להש"א החדשות סי' ע"ו] ומש"כ בפ"י ה"ט ובזמן שאין היובל נוהג אינו נוהג אחד מכל אלו אלא שביעית בארץ, והשמטות כספים בכ"מ מדבריהם, האי מדבריהם לא קאי אלא על השמטת כספים, כמש"כ מרן בפ' ד', ולהלן יבואר דהכי דעת רש"י, וגם על ר"ת הבינו מדלא כתב במס' גיטין דה"ה זריעה וחרישה, ש"מ דוקא שמיטת כספים דומה ליובל, ולא עבודת הארץ, ואע"ג דבקידושין (דף ל"ח) כתבו דה"ה חו"ז, לא בא בזה אלא לפרש הא דאביי במו"ק אבל אין הלכה הכי, ונהי שאין הכרח בדעת ר"ת כ"כ, אבל מכ"מ לא מצינו מי מהראשונים שיאמר הכי בפירוש, וגם הרז"ה שהביא בבה"ת שהיקל הרבה לענין שמיטת כספים לרבי דתלוי ביובל ובזמן שאין מקדשין אין שמיטת כספים אפילו מדרבנן, כ"ז רק בשמיטת כספים, ולא עבודת הארץ, אלא בסוף העלה הרז"ה עוד טעם שאין נוהג כלל שביעית בזה"ז ויבואר לפנינו, ובאמת הכי מוכח סוגיית הש"ס במו"ק דלא כאביי, מדשקיל וטרי בהא דר"ג וב"ד בטלו שני פרקים שלפני שביעית היכי אתו ר"ג וב"ד ומבטלי קראי לר"ע או הלכתא כר"י, ואי נימא שהוא דרבנן מאי קושיא הרי אפילו בתולדות לאביי דס"ל שהמה בלאו, מכ"מ ייטב דבשביל שהוא דרבנן, לא אסרו אלא אבות ולא תולדות משום פסידא מכש"כ די"ל דבשביל שאינו אלא דרבנן לא גזרו אלא על עצם שביעית דבלאו ולא על תוס' שאינו אלא הל"מ, אלא פשיטא להגמ' דעבודה בשביעית אסור מה"ת ודלא כאביי, וטעמא דמלתא בהא דפליגי על אביי, תליא בפירוש ברייתא דרבי דלפרש"י מחולק הגמ' בפי' לשון רבי בשעה שאי אתה משמט קרקע, דלא כוון רבי כלל על בזה"ז, והיינו תרי לישני בפרש"י קידושין (דף ל"ח) דלפנינו אי' בפירש"י על בזמן שאי אתה משמט קרקע, במדבר ולאחר שגלו, והתוס' הביאו לשון פירש"י במדבר דליכא חרישה חריעה, מבואר דבזה"ז אסור מה"ת, אחר דקיי"ל כר' יוסי דקדושה שניה לא בטלה, ותדע עוד דהכי פשיט בגמרא שהרי במו"ק שם (ד"ב) רבא א' לעולם רבנן וכו' מגלי' לרבא דרבנן דרבי פליגי על חו"ז הלא מחלוקת רבנן אינו אלא בהקישא דהשמיטה שמוט, אבל במה שאמר בזמן שאי אתה משמט קרקע, לא מצינו שחולקים כלל, ואין לומר משום דגם זה תלוי בהקישא דהשמיטה שמוט, בזמן שאי אתה משמט ביובל כפירש"י גיטין (דף ל"ו) הא ליתא, שהרי בכל מקום פירש"י בטעמא דרבי משום דבטלה קדושת הארץ, כמבואר בפרש"י דקידושין לפנינו שכ' לאחר שגלו, ובסנהדרין (דף כ"ו) פי' בדר' ינאי משום דבטלה קדושת הארץ, ולא פי' משום דתליא ביובל, ובגיטין ג"כ שם פי' זה הטעם, ורק בהא דאביי שם דמיירי בזמן הלל מוכרח לפרש דסמיך על הקישא דירושלמי, אבל כאן במו"ק לא נצרכנו אלא על בזה"ז, וא"כ מגלן דרבנן פליגי על רבי בהא, אלא הדבר פשוט דכמו בזמן הבית היה אסור מה"ת ה"נ בזה"ז לרבנן, ורק לרבי דקיי"ל כוותיה סובר אביי דמכלל דאיכא זמן שאי אתה אוסר עבודת קרקע והיינו לאחר שגלו דלא מסתבר ליה לפרש דמיירי במדבר דליכא חו"ז, אבל סתמא דגמ' ס"ל דרבי מכוין על זמן המדבר, אבל בזה"ז אפילו לרבי אסור מה"ת כ"ז לפירש"י, אבל לדעת הרמב"ם ור"ת בפי' שני שמיטות דרבי לא דפליגי בהא גופא, אי חו"ז בכלל שם שמיטה ותלוי ביובל, או כפי' הרמב"ם תשמטנה קאי על פירות שביעית, ולא על עבודת שביעית,
אבל

אבל הא פשיטא דסתמא דגמ' בד"ד דשקיל וטרי בהא דשני פרקים מבואר דזה פשוט שאסור מה"ת ויש להוכיח דקיי"ל שהוא מה"ת מדאי' ס"פ מקום שנהגו דרב יוסף איקפיד על ר"א שקיים דברי המיקל ואי דרבנן ואמאי לא נימא דהלכה כהמיקל, איברא לשיטת ר"ת דס"ל דבזמן הבית נהג יובל מה"ת משום דהיה מיקרי כל יושביה עליה, משום דירמיה החזירם, והיה כמו כן בשוב ה' שבות עמו מבבל, א"כ גם לאחר החרבן עד חרבן ביתר היו רבבות ישראל בא"י ונהג יובל מה"ת, ור"ג וב"ד אי נימא דהוא ר"ג דיבנה סתם ר"ג, א"כ היה לפני חרבן ביתר והיה עוד המזבח קיים והקריבו פסחים כדאי' בסנהדרין (דף י"א) מש"ה שפיר מקשה הגמ' על ר"ג וב"ד האיך התירו שני פרקים ומסיק רב אשי משום שלא היה ניסוך מים דאע"ג שהיה המזבח קיים, מכ"מ לא הקריבו שום קרבן משום דכתיב בקללה והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחחכם, וא"כ א"א להקריב קרבן דכתיב לריח ניחוח, מש"כ פסח דלא כתיב ביה ריח ניחוח, וכבר כתבתי זה בחי' הע"ד בפ' ראה על שמור את חדש האביב וגו', וא"כ אין ראיה מכאן דגם דבזה"ז הוא מה"ת, אבל כ"ז לר"ת דס"ל דיובל נהג מה"ת בבית שני ולא כדאי' בערכין (דף ל"ב) מנו יובלות לקדש שמיטין, אבל לפרש"י והרמב"ם בפ"י מה' שמיטה ויובל דכ' כדאי' בערכין דרק מנו יובלות משום שמיטין א"כ ודאי מבואר מסוגיית הגמ' דפשיטא דעבודת הארץ אסור בזה"ז מה"ת. ובעיקר פי' ר"ת דיובל נהג בבית שני מה"ת, משום שהקשה על פרש"י מהא דאיתא בכריתות דהביאו אשם על ש"ח וא"י דמאורסת לע"ע ומשעה שבטל יובל בטל ע"ע כדאי' בערכין (דף כ"ז), לק"מ לפרש"י גיטין (דף מ"ד א') ד"ה ואם לאסך, דל"ד מאורסת לע"ע וה"ה לכל ישראל, ומה שהקשה מדתנן בערכין שנהג דין בתי ע"ח, מיושב שפיר בפירש"י ערכין (דף ל"ב ב') בזה"ל ודאי לא היה יובל נוהג שיהיו עבדים נפטרים משום יובל ולא שדות חוזרות עכ"ל, הרי דייק דוקא הני מילי, אבל איסור עבודת הארץ ביובל וכן בתי ע"ח ודאי נהגו ורק הני תרי מילי לא היה נוהג משום דאם תקנו חזרת ע"ע היה עבד עברי נוהג בכ"ד (דכל הטעם שאין דין ע"ע משום דכתיב עד שנת היובל יעבוד עמך, ולכאורה קשה א"כ נימא דאין דין מכירת שדות כלל משום שאין חוזרות ביובל, אלא ה"פ דכתיב אחר האי קרא טעם כי עבדי הם וגו' לא ימכרו ממכרת עבד, ופשטא דקרא הוא טעם על חזרתו ביובל שלא ימכרו מ"ע לעולם, וא"כ בזמן שאינו חוזר ביובל, ה"ז ממכרת עבד וכתיב לא ימכרו, מש"ה אין דין ע"ע כלל, ואם היו מתקנים חזרה ביובל מדרבנן) והיה נוהג ע"ע היה מותר בשפחה, ומה"ת אינו נוהג ואסור בשפחה, מש"ה הניחו בזה על ד"ת, וממילא גם שדות אינן חוזרות דהני תרי כתיבי בהדדי אבל שאר מילי ודאי נהגו ולא כתום' גיטין (דף ל"ו ב'), ואחר שיישבנו א"כ פרש"י והרמב"ם שכתבו דאין יובל נוהג בבית שני, נראה פי' ר"ת בדוחק גדול לומר דהלל תיקן במה שיהא החרבן לאחר מאה שנים, והרי לא מקדים איניש פורענותיה לנפשיה מכש"כ לעשות תקנה על מה שיהיה אחר שיחרב הבית, וגם לשון לדרי' תיקן אינו במשמע דור שאחר החורבן, וגם התום' בגיטין נשארו בקושיא, ועוד תמוה לי מאי מהני במה שחזרו מבבל כל השבטים, הרי בעינן דוקא שישבו כל השבטים על מכונם ולא מעורבבין, ובבית שני לא היה כך, שהרי כמה מקומות לא כבשו כלל:

אחר שנתברר דלאחר שגלו בבית שני לא נהג יובל א"כ הדק"ל מאי מקשה הגמ' במו"ק על ר"ג וב"ד בענין שני פרקים, אלא פשיטא להגמ' דלא קיי"ל כאביי, אלא שביעית נוהג בזה"ז מה"ת משום דעבודת השדה אינו בכלל שמיטה, והא דכתיב והשביעית תשמטנה הוא כפי' הרמב"ם מ"ע להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית שנאמר והשביעית תשמטנה וזהו דכתיב קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון, פי' משום דבשנת השמטה כל הגנות מלאים אביוני אדם מש"ה רעה עינך, ובהא באמת אפשר לומר שלרבי אינו נוהג מה"ת בזה"ז, כלומר מה שנכלל בהאי קרא והשביעית תשמטנה וגו', והייט דאי' בירושלמי שביעית (ספ"ט) דאיסור פירות שביעית תיקן ר"ג, וכן אי' בכ"מ בירושלמי היינו בשביעית (פ"ח ה"ד) ועוד היינו בפירות שביעית, וכן בכ"מ דמיירי בב"ם דילן חשודים על השביעית מיירי בקדושת פירות. ובאסור בסחורה, ובאיסור אכילה לאחר הביעור ועוד הרבה אבל מעולם לא נחשדו על עבודה בשביעית, תדע דבסנהדרין (דף כ"ו) בשעה שראה ר"ל אחד חורש בשביעית אמר כהן ותורש, ופירש"י שכהן מיקל בקדושה ולא היה חושד א' מישראל שיעבוד עבודת השדה בשביעית רק כהן, וכיב"ז חשידי כהנים על הטלת מום בבכורים והוכחתי בחיבורי הע"ש פ' בא דעת התום' דכהנים חשידי על דברים שבקדושה ולא כדעת הטור הא מיהא פשוט היה איסור עבודה לכל ישראל, וגם הרז"ה לא הקיל אלא בשמיטת כספים, אלא הר"ן בגיטין פ"ד כתב בין בעבודת קרקע בין בשמיטת כספים ויש לנו לפרש בין בעבודת קרקע להביי בין בשמיטת כספים לכו"ע, אלא לבסוף העלה הרז"ה סברא להקל גם בעבודת הארץ משום דבעינן שיקדשו את השנה כדכתיב וקדשתם את שנת החמשים שנה ועכשיו שאין מקדשין היובל א"א להיות שביעית. ובמח"כ דבריו תמוהים מסוגיא דערכין (דף ל"ב) מנו יובלות לקדש שמיטין ומקשה הא תינח לרבנן דס"ל שנת היובל היא שנת חמשים שאינו עולה למנין אלא לר"י דס"ל דשנת חמשים עולה לכאן ולכאן למאי מנו יובל, ונשאר בקושיא, ולדברי הרז"ה מוכרחים היו לקדש יובל דבל"ז א"א לנהוג שמיטין, אלא ודאי לא קדושת יובל נוגע לשביעית אלא מנין יובל ובשני שביעית עצמם לא כתיב הקדש כלל אלא בשנת היובל, ובעיקר דברי הרז"ה לענין שמיטת כספים שאינו נוהג בזה"ז אפילו מדרבנן משום דאין מקדשין את היובל אפילו מדרבנן, ומפרש הא דאי' בערכין מנו יובלות לקדש שמיטין אבל יובלות לא קידשו, אינו אלא לרבנן דרבי דלא תלי שמיטה ביובל, אבל לרבי ע"כ נהוג יובל לכ"ד, דבלא זה לא היה אפשר לנהוג שמיטין, זהו דברי הרז"ה והביאו הר"ן. ג"כ קשה טובא מסוגיא זו דערכין דא"כ למאי אוקי ברייתא זו כרבנן ובקושיא לר"י לוקמי כרבי, ותו אחר דלרבי צ"ל דנהג יובל בכ"ד מדרבנן א"כ מנלן דלרבנן לא היה הכי, אלא ע"כ צ"ל דא"א לנהוג יובל מדרבנן לכ"ד, היינו לענין חזרת עבד ביובל, א"כ עבד יהא מותר בשפחה, ומכ"מ שביעית נהגו מדרבנן לענין שמיטת כספים:

נחזור לענין דאיסור עבודת האדמה בזה"ז אסור מה"ת וא"א להקל בזה, וגם כבר התאספו בימי נחמיה הפחה וקבלו את השנה השביעית כמבואר בס' נחמיה מקרא ל"ב ונטל את השנה השביעית וגו', והא שכתבו שאינו אלא ספק באותן השנים, גם זה ליתא. שהרי כ' הרמב"ם בפ"י מהשו"י שכבר נהגו כהגאונים, וביטל רבינו דעתו מפני קבלת הגאונים, וכמו שכתב דהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות, וא"כ ה"ז כדאיתא בקידושין (ד"פ) מלקין על החזקות סוקלין ושורפין מה"ת, וכן בהא שהחזקנו בזה המנין, וביחוד אמרו חז"ל בפי' המקרא אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי דקאי על קביעת השנים שמסכימים מן השמים כמו שאנו קובעים ואפילו למכור לעו"ג דאפשר לומר דלית בהו משום לא תחנם משום דערביים אינם עוע"ז מכ"מ הא לישראל אסור לחרוש אפילו בשל עו"ג, וא"א לגבב יקולות אלא אי נימא שאסור מדרבנן, ולא לפי דרכנו שאסור מה"ת, אך באיסור פירות שביעית יש לגבב קולות וכבר הביא הכ"מ בפ"ד מהשו"י המכילתא דאע"ג שע"פ ד"ת פורץ בה פרצות בשדותיו ובגנותיו מכ"מ מפני תיקון העולם גזרו חכמים שלא יפרוץ, ובאמת יש מקום לומר דהתורה לא אסרה להפקיר גידולי אילן אלא כדי שיאכלו אביוני עמך, וחית השדה, משא"כ השתא דנכרים יאכלו, וכן יש מקום לומר להקל ולשמור את האילן שלא יתקלקל, אבל לעבוד עבודת השדה חלילה להתיר ויהיה חה"ש בדבר, והא דר' ינאי דאמר פוקו זרעו בשביעית משום ארנונא. כבר נאמרו בזה בראשונים ז"ל וממש"כ הרמב"ם דמותר לזרוע מעט בשביל מס המלך, משמע לי דס"ל דלא אסרה תורה אלא כדי אסיפה לגורן דהיינו לאכילה משא"כ בשביל ארנונא. והנה בזמן שישבו בנ"י על אדמתם היה מצוה זו קשה הרבה מאשר עתה דאז לא הוי מקום לקנות מעו"ג באותה שנה, וגם מחז"ל לא היו מנדבים, ומכ"מ ברבה ובתנחומא ר"פ ויקרא דקרי לשומרי שביעית גבורי כח עשי דברו, מפרש מהו הגבורה חזי שדהו בורי כרמי בורי ויהיב ארנונא ושתיק, ובתנחומא אי' רואה שדהו מופקרת אילנותיו מופקרין והסייגין מפורצין פירותיו נאכלין וכובש יצרו ושותק וזהו גבורה, ולא חשיב מניעת חו"ז לגבורה, משום דמלוי בא"י העדר

גשמי

גשמי השנה ואין ליושביה אפילו מים לשתיה, ומי גרע אפקעתא דמלכא במה שהיא מוגע ע"פ מצותיה ממה שמוגע ע"פ עונש ומכש"כ במצות שביעית שתלה הכתוב שכרה ועונשה בלדה בשכרה כתיב ונתתי גשמיכם בעתם, ובארץ הגהלאה הזאת אשר אין בה הרבה מים הוא עיקר קיום הישוב, ועוד הרבה ברכות שם פ' בחקותי מה שיהיה אחר שנת שביעית אם ישמרו מעבודת השדה בשביעית, וגם בשנת השביעית עצמה כתיב ונתנה הארץ פריה ואכלתם לשבע וישבתם לבטח עליה, ואין זו ברכה שבפ' בחוקותי דשם כתיב ונתנה הארץ יבולה דמשמעו הובלה ממקום אחר, משום שיש תחבולות לאומנים כו' כמבואר בהעמק דבר ע"ז המקרא, זהו הברכה בשני תבואות, אבל הברכה בשנת שביעית דכתיב בפ' בהר שיהיו האילנות נותנים פירותיהן גם בלי עבודה, וכן יש ירקות הגדלים מאליהן, ואכלתם לשבע כמבואר בהע"ד, והיה ניכר מזה השגחת ה' ביחוד לשומרי שביעית, וראינו שני פרשיות במצות עליה לירושלים בשלש רגלים בפ' משפטים ובפ' תשא ומשונים בלשון, כמבואר בהע"ד, כ"ז ביארנו בשעה שכל ישראל ישבו בארץ והיה באמת הדבר לפלא איך נתפרנסו בלי עבודת השדה וכתיב עוד וכי תאמרו מה נאכל וגו' וצויתי את ברכתי וגו':

אבן עתה בהיות יושביה הגוים עובדים את אדמתם ומעט היושבים בקאלאניות אין זה דבר קשה כלל לקנות תבואה מהגוים יושבי הארץ, וגם היום רבו המתנדבים ומשתדלים בישוב הארץ, מכש"כ בהגיע שנה שביעית אפקעתא דמלכא מלך ה' צבאות אלהי הארץ, ועם ה' יושבי חו"ל שמחים לשמוע כי הגיעו לקיים קדושת הארץ ובשמחת לבבם יודו את ה' ואת עמו יושבי הקאלאניות אשר יצאו להיות חלוצים במלחמת החיים תחת השגחת ה' הפרטית בארצו, וכבר שמענו אשר אחר שנתברך בתבואות השדה בשנה זו הששית מה שלא היה כן זה עשר שנים, ואין זה אלא השגחת ה' כדי שימצאו רצון לשמור משמרת התורה וישוב הארץ וכן ירבה נדבות מיראי ה' ושומרי תורה, ובזה יקוים ישוב הארץ בשלימות ברצון ה', וכן יהיו מאמינים שאם לא ישמרו מצות שביעית הרבה עונשים יש למקום ית' כמו עצירת גשמים וארבה וכדומה ח"ו, הכלל יש לנו לדעת ולשום אל לבבנו, דכמו קיום האומה הישראלית תחת זרועות עולם ואין קיומם ע"פ שכל אנושי הטבעי בהליכות עולם, אשר לפי הנראה אין טוב לישראל כי אם להתבולל בעמים ולאפון קרבתם בכל האפשר, ואנחנו רואים את היפך, שכל מה שאנחנו רוצים להתקרב למעשי אוה"ע ולהתקרב להם יותר מהמדה הדרושה לצרכי פרנסה, המה שונאים אותנו ביותר. וכאשר אנחנו מאבדים צורת ישראל היינו בעיניהם כקוף בפני אדם, וכמאמר הושע הנביא נבלע ישראל ע"כ היו בגוים ככלי אין חפץ בו פי' כשצורת ישראל נבלע בתוך הלב ואינו ניכר בחוץ ע"כ היו בגוים לבוז ולדבר שאין בו חפץ, וכך היא משוגה א"י מכל הארצות דעיקר קיומה אין ע"פ טבע הליכות כל ארצות הגוים, ואינה תלויה אלא בהשגחת ה' ע"פ מצותיו, היינו הפרשת תו"מ וכמו שאמר מלאכי ובחנוני נא בזאת וגו', וכן בקיום מצות שביעית כמבואר בתורה, אכן יותר מאשר עלינו לחוש לבטול הישוב ע"י העדר עבודת הארץ בשנה אחת, עלינו לחוש לקלקול יושבי הארץ אשר יהיו הולכי בטל מכל עבודה בשדה שנה שלמה, ובטלה מביאה לידי שעמום הדעת ולידי עבירה ח"ו וע"כ כתוב בתורה פ' בהר באמצע פרשיות שביעית ויובל, ועשיתם את חקותי ואת משפטי תשמרו ועשיתם אותם וישבתם על הארץ לבטח, והפי' ע"ז דחוקותי המה המדרשות, ומשפטי אלו הדינים, כדתניא בספרי ובקידושין (דף ל"ז) והמדרשות היינו הכללים שהתורה נדרשת בהם, והמשפטים אלו הדינים היוצאים מן הדרשות, ואמרה תורה אשר בשני השביעית ויובל שאין עבודה בשדה והולכים בטל וגם אין לנו גרנות דגן הנדרשים למלחמה, וא"כ יש סכנת מלחמה או ע"כ התעסקו בתלמוד שהן המה המדרשים והדינים היוצאים מהם, ובזה תהיו בטוחים מן המלחמה ותשבו על הארץ לבטח ככה בזה"ז עלינו לשית עצות שלא ילכו אנשי הקאלאניות בטל, ולהעמיד לכל קאלאניע אנשי תורה ומוסר שימיפו לפני האנשים כפי ערכם בהלכות ואגדות ומוסרים טובים ואמונה בה', ומה מאושר הנדיב הידוע בכשרון מעשיו וחסדיו כהררי אל עם יושבי הקאלניות שזכהו ה' להושיב גשמוק הארץ, עתה בשנה זו יוסיף להשגיח ע"י אנשים המאושרים שייטיבו בשם הנדיב גם במילי דגופא למלאות מחסורם כיד ה' הטובה עליו גם במילי דשמיא, כמו שידענו רצונו שיהיו האנשים התלויים בחייהם עליו בא"י הולכים בדרך התורה והמצוה בשלימות, עתה בשנת השביתה מעבודת הגנן ישגיח להעמיד בכל קאלאניע איש מיוחד וללמד את האנשים כפי ערכם, המצות אשר יעשה האדם מישראל וחי בהם, וכמו כן מוטל חובה רבה על העוסקים בישוב הקאלאניות שאינם תחת הנדיב שליט"א כ"א ע"י נתינות נדבות מאחינו ב"י בכל תפוצותיהם שיעשו בשום לב שיהיו האנשים היושבים בארץ שומרים מצות שנת השביעית כאשר יגידו להם ת"ח שיהיו מיוחדים בכל קאלאניע ולהורות הדרך מה שמותר לעשות על פי הוראות גאוני ירושלים תוב"ב ומה שאסור, וכן יהיו מחויבים כל היושבים לשמוע מת"ח מוסר ותורה כפי ערכם, וידעו ויבינו וישכילו כי לא להושיב ארץ פלשתים אנחנו מנדבים כי אם להושיב נשמות ארץ הקדושה לה' ולישראל עמו ובאופן זה שיהיה נשמר בקרב יושביה התורה והמצוה, ואם יהי נשמע במרחקים כי שבתו בשביעית יתרבו המתנדבים כדכתיב בנחמיה כי שמחת יהודה על הכהנים וגו' ולהיפך אם יהי נשמע כי לא שבתו מעבודת השדה חלילה אזי ירפו ידי המתנדבים, ולא יוסיפו להיות גורמים מצות הישוב הבאה בעבירה, ויחדלו לשלוח עוד, ורעה זאת להיושבים הרבה מאשר ישבתו מעבודת השדה. ואנחנו בשם ה' נדגול ואל אלהי ישראל ואלהי הארץ נשים בטחונו. הנני העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

והנה הרבה מרבני הזמן יוצאים במחול לבקש עצה ותושיה עבור אחינו האכרים והכורמים באה"ק בשנת השמטה וראיתי מהם הרבה דברים אשר לא כד"ת אמרתי לזרות ולהבר את התבן מן הבר ויתבררו ויתלבנו והמשכילים יבינו:

רב אחד כי יחם לבבו על מאות נפש אחב"י בארץ והפריז על המדה וכתב שאפילו אם היה שביעית בזה"ז מדאורייתא היה מקום להקל על פי דברי התוס' סנהדרין (דף כ"ו) וז"ל א"נ י"ל דפק"נ הוא ששואל להם המלך מס ואין להם במה לפרוע ומתים בתפיסת המלך וכונת התוס' בתירוץ הב' אפילו את"ל שביעית בזה"ז מדאורייתא אבל משום חשש פק"נ שרי, וסיים, וכיון שכן לא ולמד אם התירו איסור שביעית מחשש שהמלך ישאל את המס ועי"ז יוכל למות בתפיסה על אחת כמה וכמה יש להתיר איסור זה מחשש הודאי שבני ביתם ישאלו מאתם את המס הטבעי הבו לנו לחם וכו' עי"ש:

נשתוממתי לראות, אשר רב יתיר בפומבי איסור דאורייתא בשביל מזון האשה והבנים באמרו שהוא פק"נ הלא התוס' כתבו ומתים בתפיסת המלך היינו משום דעבור מס הארנונא כשאין לו לשלם יאסר בתפיסה עד שישלם או עד זמן הקבוע מטעם המלך, ואף שכתב הרא"ש במס' ב"ב (סי' כ"ב) שכל מה שמתחדשין פורעניות על ישראל אפי' מענין אותם ביסורים ומניעת מאכל ומשתה גובין הכל לפי ממון דעיקר כוונתם על הממון וכן כתבו תר"י בשם רב האי גאון בפרק בתרא דברכות גבי ג' צריכין להודות וז"ל וחבוש רוב פעמים הוא חבוש עבור ממון ואין סכנתו כ"כ מ"מ מקרי ספק פק"נ שדוחה את המצוה והרמב"ם בהלכות מתנות עניים כתב המעלים עין מפדיון שבוים עובר על לא תעמוד על דם רעך והגל לקוחים למות וכדאיתא בש"ס ב"ב (דף ח') כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו כו' שבי קשה מכולם דכולהו איתנהו ביה ועי' רש"י שם וכן איתא בשו"ע יו"ד (סי' רנ"ב סעיף ג') כל רגע שמאחר לפדות היכי דאפשר להקדים הוי כאילו שופך דמים, אבל פרנסת אשה ובנים לא מקרי פק"נ ואפי' פרנסת עצמו כפסקה הלכה שם (סי' רנ"ג סעיף י') עשיר המרעיב עצמו כו' אין משגיחין בו ואלו בפדיון שבוים (סי' רנ"ב סעיף י"א) מי שנשבה ויש לו נכסים ואין רוצה לפדות עצמו פודים אותו ע"כ, הרי דזה הוא פק"נ ממש דדוחה את כל התורה אבל פרנסת אשה ובנים לא מקרי פק"נ להתיר ע"ז איסור דאורייתא, ואדרבה עד

שאתה אומר לו שיעבור על איסור דאורייתא לפרנס את אשתו ובניו, אמור לשכניו וכי ימוך אחיך ומטה ידו והחזקת בו, ואפילו גבי אבילות דרבנן דקיל דאמרינן בכל דוכתי הלכה כדברי המיקל באבל חזינן במו"ק (דף כ"א) לאחר ג' ימים אם הוא עני ואין לו מה יאכל עושה בצנעה תוך ביתו, ואמרינן בירושלמי אבל אמרו חכמים תבוא מארה לשכניו שהצריכוהו לכך, ע"כ אם שביעית בזה"ז דאורייתא, ח"ו להתיר משום חסרון פרנסת אשה ובנים, ועי' תוס' חגיגה (דף י"ח) ורא"ש מו"ק (סי' א') שהקשו על מ"ד מלאכת חוה"מ מה"ת איך התירו חז"ל דבר האבד וכן אם אין לו מה יאכל והיכן מצינו איסור דאורייתא מקצתו אסור ומקצתו מותר וכן אם שביעית בזה"ז דאורייתא איך נתיר משום פרנסת אשה ובנים לעבור על עשה ול"ת, והיכן מצינו איסור דאורייתא מקצתו אסור ומקצתו מותר וכל האריכות בזה אך למותר כי כן מפורש ברשב"א ור"ן בפרק לולב הגזול שכתבו מהא דאמרינן אילו מתרמי ליה תלתא מצוה יהיב לכולי ביתיה משמע דאפילו מצוה עוברת כלולב וסוכה אינו מחויב לתת אפי' שליש ממונו וזה תימא איך נתנו דמים למצוה עוברת וכתב הראב"ד כדי שלא יבוא לידי עוני ויפיל עצמו על הציבור שהעוני כמיתה, ומ"מ זה דוקא במ"ע בשב ואל תעשה אבל במל"ת את כל הון ביתו יתן קודם שיעבור וכן הלכה פסוקה באו"ח (סי' תרנ"ו) וביו"ד (סי' קנ"ז) וז"ל ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו צריך ליתן הכל ולא יעבור על ל"ת וא"כ מאי דהוי צריך ליתן לכתחלה את כל אשר לו לפרנסתו ופרנסת אשתו ובניו מה דלא הוי לא כ"ש שאין רשאי לעבור בל"ת ועשה להרויח מזה לפרנס את אשתו ובניו:

ואפילו נימא דהלכה דשביעית בזה"ז דרבנן, צריכה ראיה רבה שיהא מותר לעבור על איסור דרבנן משום פרנסת אשה ובנים וכל סמיכותם של הרבנים אשר התירו עד עתה יסוד ראיתם הוא רק מהא דר' ינאי הכריז פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא והקשו בתוס' איך התיר איסור תורה משום ממון ותירצו דשביעית בזה"ז דרבנן וכתבו הרבנים הנ"ל הרי לנו היתר מפורש שלא לנהוג דיני שמיטה משום הפסד ממון ואם משום ארנונא התיר ר' ינאי עבודת קרקע בשביעית מכש"כ משום פרנסת האכרים שאין להם מקום אחר למחיתם הכי צדיקים אנחנו יותר מר' ינאי עכ"ל, אמינא במטותא מינייכו רבנן אם כה תאמרו שמקרי הפסד ממון מה שהשדות נשארין בורים בשעת השמטה ואין להם מוצא לחיות נפשם וככר אמרתם שביעית בזה"ז דרבנן מותר משום הפסד ממון וא"כ נפל איסור דרבנן בשביעית בבירא, ואדרבא חזינן בריש מו"ק דתנן משקין בית השלחין בשביעית ומקשים שם בין למ"ד משום חורש בין למ"ד משום זורע בשביעית מי שרי ומתרץ בזה"ז דרבנן ומכ"מ רק משקין בית השלחין אבל חרישה וזריעה אסור, וע"כ דזה לא מקרי פסידא רק אעבורי רווחא וזה לא שרי רבנן וכמו דמצינו בפרקמטיא בחוה"מ במו"ק (דף י') דאמר רבא פרקמטיא כל שהוא אסור ואמרינן בירושלמי אין ידע דלא מזבין והוא פחות מן קרנא יזבין ואי לא לא מזבין דאעבורי רווחא לא מקרי פסידא כמו כן הכא אבל משקין בית השלחין וכן שדה האילנות דשרי הטעם כמש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' שמיטה ויובל ה"י) וז"ל ומפני מה התירו כל אלה שאם לא ישקה תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה והואיל שאיסור הדברים האלה מדבריהם לא גזרו על אילן וכן בארנונא דר' ינאי זה מקרי פסידא ממש שצריך לשלם את המס כמה שעתיד השדה הזה להוציא וא"כ ע"י זה הפסיד מכיסו ולא אעבורי רווחי וע"כ שרי אבל כאן דהוא חסרון פרנסה מקרי רק אין לו מה יאכל וזה ההיתר דאין לו מה יאכל לא מצינו רק בחוה"מ ובאבל לאחר ג' ימים אבל בשביעית לא מצינו בתלמוד שהתירו מלאכה האסורה באין לו מה יאכל ומן הסברא דוקא במועד התירו שאין לו מה יאכל כמש"כ רש"י במו"ק (דף י"ג) ד"ה אלא אמר ר"א דאם אין לו מה יאכל אין לך צורך יו"ט גדול מזה ובאבילות לאחר ג' דשרי אין לו מה יאכל י"ל משום דעיקר הטעם שאסור אבל במלאכה נפקי לן מקרא והפכתי חגיכם לאבל מה חג אסור אף אבל אסור במלאכה וכדאיתא במו"ק (דף ט"ו) א"כ מסתייע לדמות לחול המועד אבל שביעית כל שהוא משום מלאכה אסור כמו דאמרינן במס' ע"ז (דף נ:) מי דמי שביעית מלאכה אסר רחמנא טרחא שרי

וא"כ אפילו אין לו מה יאכל מחויב להתפרנס מן הצדקה ואסור לעשות מלאכה:

וראיה לזה דאין לו פרנסתו לא דמי למקום דאיכא פסידא מהא דפסק הראב"ד הובא ברא"ש רפ"ב דמו"ק דלית הלכתא כרשב"ג דאמר גבי אבל זיתין הפוכין ואין שם אלא הוא עושה בצנעה, והביא ראיה מהא דאמרינן אבל כל ג' ימים הראשונים אסור לעשות מלאכה ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה ואין לך אבדה גדולה מאבדת גופו וע"כ דלא מהני באבל פסידא והרא"ש דחה ראיתו וכתב ועני המתפרנס מן הצדקה אין כאן אבדת גופו שהוא ניזון מקופה של צדקה הרי לך ברור דזה לא מקרי פסידא דאבל לדעת הרא"ש היכא דאיכא פסידא מותר לעשות ואם אין לו מה יאכל אסור לעשות לעצמו ואדרבה מחויב להטיל עצמו על הציבור וא"כ גם גבי שביעית דלא מצינו שהתירו חז"ל אין לו מה יאכל אין בו כח להתיר אפילו אם נימא דבזה"ז דרבנן, ומחויב להטיל עצמו על הציבור:

ואפילו אם אמינא כדעת הרב דלמד מק"ו ממה דהתיר ר' ינאי משום ארנונא דהוי פסידא מכש"כ פרנסת האיכרים שאין להם מקום אחר לפרנסתם ג"כ אין שום היתר מזה דבאמת כל מילי דאסרו רבנן אפילו במקום פסידא לא שרינן כמו דאמרינן ביצה (דף כ"ב) בעי אביי מרבה מהו לכבות הדליקה ביו"ט היכי דאיכא סכנת נפשות לא תיבעי לך דאפילו בשבת שרי כי תבעי לך משום איבוד ממון מהו א"ל אסור וכיבוי דליקה הוא מלאכה שאין צריכה לגופה דהוי דרבנן וכן מצינו עו"ג שבא לכבות אין אומרים לו כבה אף דלא הוי רק שבות דשבות והכי דייק הש"ס בתרי דוכתי (מו"ק דף ב' ובדי"ג) בזה הלשון מועד משום טרחא הוא ובמקום פסידא שרי רבנן הרי דמדקדק הש"ס לומר דמשום דכאן אסרו טרחא ובמקום פסידא לא אסרו טרחתו רק להרויח אסרו להטריח במועד אבל לא במקום פסידא, אבל הא דאסרו רבנן שביעית בזה"ז הוא כעין דאורייתא שהיה בזמן הבית והוי ככל איסורי דרבנן שאסור במקום פסידא וכ"כ השל"ה בשער האותיות להדיא על שביעית בזה"ז אפילו למ"ד דרבנן מ"מ כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון וע"כ לא מצינו הלשון בש"ס גבי שביעית ובמקום פסידא שרו רבנן רק הש"ס מתרץ בשביעית בזה"ז דרבנן וע"כ משקין בית השלחין ובאמת לאו משום פסידא שרו דהא אין לך פסידא גדולה מזו שמניח שדהו בור שנה אחת ואפ"ה אסרו רבנן רק הטעם של משקין בית השלחין הוא כמ"ש הנ"י שם שכל המלאכות חשובות דסגי להו פעם אחד בשנה אסרו חז"ל אבל השקאה דצריכה תמיד לא מקרי עבודה חשובה ולפיכך שרי וכן הריטב"א נדחק שם בטעמים למה אסרו ניכוש והתירו השקאה הלא תרווייהו השוו בש"ס או משום חורש או משום זורע ודחק לחלק משום דניכוש טרחתו מרובה ומשקה טרחתו מועטת, וגם דבריו תמוהים הלא בפירוש קאמר שם הש"ס בד"ב בשלמא מועד משום טרחא אלא שביעית אמאי הרי דלא אסרו בשביעית טרחא וכן בע"ז (דף כ"ד) מי דמי שביעית מלאכה אסר רחמנא טרחא שרי והרמב"ם נתן טעם משום הפסד ג"כ קשה מדוע אסרו ניכוש, וצ"ל דהשקאה הוא הפסד מרובה אבל ניכוש הוי הפסד מועט ומצינו לחז"ל באיסורי דרבנן נפקותא בין הפסד מועט להפסד מרובה כמו דאמרינן בשבת (דף קנ"ד) היתה בהמתו טעונה טבל ועששיות מתיר את החבלין והשקין נופלין אע"פ שמשתברין וקאמר הש"ס מאי אע"פ שמשתברין מהו דתימא להפסד מועט נמי חששו קמ"ל וע"כ מוכרחין לומר דהשקאה קים להו לחז"ל דהוי הפסד מרובה וחששו אבל ניכוש הוי הפסד מועט ולא חששו, וא"כ הדבר מסור לחז"ל מהו הפסד מועט ומהו הפסד מרובה ומה דלא מצינו שהתירו בפירוש אין בידינו להתיר משום הפסד דהרי בעינינו ראינו בניכוש בזה"ז אסרו והשקאה התירו ומכש"כ חרישה וזריעה דזה עיקר האיסור דשביעית דלית דינא ודיינא דאין כח ביד אדם להתירו, וכמה דחוק הש"ס על ר"ג וב"ד שביטלו תוספת שביעית היכי עקרי תקנתא דשמאי והלל ואמר אימור כך התנו ביניהן כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל וכתבו התוס' שמא יתקלקלו הקרקעות ואינן מגדלין בלא חרישה לאחר זמן והיה להם כח להתיר שחשו להפסד רבים שלא יגרמו רעה לעולם ואנן מחכמי התלמוד ניקו וניגמר חוטר דלית בהו הוי ידעי דרכי התורה

והדינים

והדינים טפי מינן, והא דמכריז ר' ינאי פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא התם לא משום פסידא דהא קתני שם במשנה משרבו האנסים וקאמר עלה בגמרא מהו ניהו ארנונא הרי דקרי להו אונס היינו שאנסו אותם שיזרעו בשביעית כדי שיהיה להם לקחת את הארנונא, ואפילו לתירוץ הראשון בתוס' שלא היה פק"נ מ"מ אנסו אותם בעונש יסורים ומניעת מאכל ומשתה או הכאת הגוף בפרט שכן היה נוי מלך אשר מחויבים לזרוע ועונש יענש מי שיעבור על זה וא"כ כיון שהוא דרבנן במקום אונס המלך לא העמידו חכמים דבריהם אף כי לא היה חשש סכנה, וראיה לזה דגבי ר' ינאי מטעם אונס התיר ולא משום פסידא הוא מירושלמי סנהדרין ובמס' שביעית דמקשי על ר' ינאי הא ברבים אפילו על מצוה קלה ימסור נפשו דס"ד דירושלמי שכוונתם היה להעבירם על הדת, ומסיק שלא היה כוונתם אלא למגבי ארנונא להנאת עצמן והקשה הר"ן ומהרי"ט בת' ח"ב (בסי' כ"ב) ויפרעו להם דמים אותם שיש סיפוק בידם לפרוע ואמאי מכריז ר' ינאי פוקו וזרעו לדרוש להו למאן דאפשר ליה לרצות בממון דאסור וכ"ת שלא היה המלכות מתרצה בממון א"כ כוונתם להעביר ובפרהסיא יהרג ואל יעבור, וי"ל שלא היו רוצים שתהיה הארץ שממה שהיו רוב השדות לישראל הרי לך להדיא שהיתה פקודת המלך שיזרעו משום הארנונא ולא יכלו לפטור אפילו בממון ולכן הכריז ר' ינאי שיעשו פקודת המלך כמצוה עליכו בכל הש"ס והאחד הוא בברכות (דף י"ט) וגזרו על שיש בהן משום אין בהם ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במק"א דכן איתא להדיא בתוס' גיטין (דף ס"ב) ד"ה אין עודרין בסופו וז"ל א"כ שביעית בזה"ז דרבנן ואע"ג דמדרבנן אסור לעו"ג אחר גבי מלך התירו ור"ל דלא גזרו חכמים גבי מלך, והרמב"ם (פ"א מה' שמיטה ויובל הי"א) כתב וז"ל משרבו והטילו מלכים על ישראל לעשות מזונות לחיילותיהן התירו לזרוע בשביעית דברים שצריכים להם עבדי המלך בלבד וכן מי שכפאו אנס לעשות בשביעית באנס כמו עבודת המלך וכיוצא בהם ה"ז עושה ומהשגת הראב"ד שם משמע דהרמב"ם אפי' בזמן שהוא מה"ת התיר ואם נימא שבמקום סכנה מיירי ומשום פק"נ שריא א"כ למה נקט וכן מי שכפאו אנס לעשות בשביעית כיון דמשום פק"נ שריא מה לי אנס מלך או אנס אחר, וע"כ הנראה דבאמת ברישא לא מיירי הרמב"ם במקום שיש סכנת נפשות רק הטילו המלכים לעשות מזונות לחיילותיהם ומי שלא ימלא את פקודתו ענוש יענש כחק הקבוב, ופסק הרמב"ם דאף שאין זה סכנת נפשות רק משום דבר מלך שלטון משום הך אונס לבד התירו לזרוע אף בעת שהיה מה"ת, והטעם י"ל כמו שפסק המג"א באו"ח (סי' תרכ"ו) שמותר לעבור על ל"ת מפני שלום מלכות והביא ראיה מהא דרצו חז"ל להקריב את הקרבן אשר הביא בר קמצא ועשה בו מום אלא שר"ז בן אבקולס מיחה שלא יאמרו בעלי מומים קרבים ע"ג המזבח שלא ידעו שהטעם היה משום שלום מלכות משמע לולא האי גזרה היו עוברים על ל"ת להקריב בע"מ ע"ג המזבח משום שלום מלכות, וע"כ פסק הרמב"ם הכא נמי שמותר וכתב עוד וכן מי שכפאו אנס לעשות הר"ז עושה והכא מטעם אונס וחשש סכנה מותר לעשות והוא שני דינים דשניין דא מן דא ודברי הרמב"ם כמין חומר. עכ"פ מהא דר' ינאי אין ראיה לנידון דידן דאין כאן אונס מן אחרים רק שאין לו פרנסת אשתו ובניו. דזה מקרי אונסא דנפשיה, ובלדק נוכל לומר כאן פרכת הש"ס בב"ב (דף מ"ז) ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחרינא אונסא דאחרינא מקרי אונס ואונסא דנפשיה לא מקרי אונס:

וראיתי לגאון א' שכתב וליתר שאת יכולים למכור לישמעאל המכירו, אלא שאסור למכור שדות לעו"ג בא"י ולפ"ז בחמץ קודם הפסח שנהגו שהמדידה אחר הפסח וא"כ האחריות חלה על המוכר צריך למכור גם החדר דשכירות לא קניא והרי אסור למכור בית בא"י וצ"ל דסומכין על מש"כ הט"ז ביו"ד (סי' קכ"ד סק"ד), דישמעאלים דינם כגר תושב, וראיה דר"י שדר קורבנא לאבידרנא ורב לבר שסך, וצ"ל דלא תחנם לא קאי רק על מאן דפלח לע"ג וה"כ לענין מכירה דנפקא לן מלא תחנם לא קאי עליהם וא"כ אפשר למכור לישמעאל המכירו ותהוי שביעית של עו"ג, ואכתי י"ל דר"י ורב משום דרך שלום הוו משדרי, ומ"מ י"ל דמשום הפסד נמי יש להקל בזה עכ"ל, ובאמת הה"ג הנ"ל ברח מהזאב ופגע בו ארי כי רוצים להמלט מאיסור שביעית בזה"ז דרבנן לרוב הפוסקים ופגע באיסור מכירת קרקע לעו"ג בא"י שהוא איסור דאורייתא לכו"ע, ומה שהביא ראיה ממכירת חמץ וע"כ דסומכין על מש"כ הט"ז דישמעאלים דינם כגר תושב וראיה דר"י שדר קורבנא לאבידרנא, נשתוממתי על המראה, כי מעולם לא אמר הט"ז דישמעאלים דינם כגר תושב, דהא גר תושב בעי לקבל עליו ז' מצות בפני ג' חברים ואין מקבלין ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג, רק הט"ז כתב הטעם על הך דינא שהביא המחבר בעו"ג שאינו עובד שאינו אוסר ברואה דהא הא דאסור בהנאה הוא רק מדרבנן שמא פלח וגר תושב לא פלח וה"ה עו"ג שאינו עובד נמי אינו אסור רק בסתים וראיתו מהא דר"י שלח קורבנא לעו"ג ביום אידו ואמר ידענא דלא פלח הרי דלדברים שחששו חז"ל דילמא פלח מהני כשידעינן דלא פלח אבל לדברים שאסור לעו"ג מה"ת מאי מהני דלא פלח סוף סוף עו"ג הוא ולא גר תושב:

והרב הנ"ל חשב דהראיה הוא האיך נתן מתנה ר"י לאבידרנא הא אסור ליתן מתנה וניחא ליה משום דלא פלח מותר ליתן מתנה ולא קאי הלאו דלא תחנם אם אין עע"ז וא"כ גם מכירת קרקע בכלל זה, וכל זה הוא טעות גמור דהלאו דלא תחנם הן במתנה הן במכירת קרקע שהוא איסור דאורייתא בעו"ג ומותר בגר תושב אף אם הוא עו"ג דלא פלח נמי אסור כמו שהוכיחו התוס' וכן כתב המל"מ בדרך מצותיך לדעת הראב"ד אף דפליג במצוה דלא ישבו בארצך וסובר דדוקא בשבע עממין מ"מ בלא תחנם מודה דאפילו בשאר עממין אסור והא דנתנו לו ר"י מתנה זה ל"ק כלל, דמסתמא לטובת עצמו נתן לו דלא הוי בבל תחנם כמש"כ התוס' בע"ג (דף כ') ד"ה ר"י, רק ראית הט"ז הוא מהא דנתן ביום אידם כדאיתא שם בש"ס (דף ס"ה) וע"ז לא מהני טובת עצמו דחיישינן דילמא אזיל ומודה ואסור מדרבנן וע"כ משום דאמר ידענא דלא פלח ולא חיישינן לזה כמו כן לאסור בהנאה נמי דהוא רק מדרבנן דילמא פלח אי ידעינן דלא פלח אינו אוסר אבל גבי איסורא דלא תחנם או למכור קרקע דהוא איסור דאורייתא אף אם לא פלח רק אם הוא גר תושב מותר וצריך גר תושב גמור שקיבל עליו בפני ג' חברים ואין מקבלין בזה"ז א"כ אין מקום לדברי הרב הנ"ל, ות"ו שימכרו את החמץ לישמעאל עם הבית אשר שם החמץ דהא יעברו איסור דאורייתא והוכחתו ממכירת חמץ איני יודע הכי חוב הוא למכור חמץ עם הבית הלא יכולים למכור לעו"ג שיקח בביתו החמץ וכן עושין בארץ הקדושה מוכר להעו"ג שיקח החמץ בבית שלו ועפ"י רוב בתיהם שכורים מן העו"ג ומשכירין את הכח אשר יש להם מהעו"ג להעו"ג הקונה החמץ, וכן איתא בגמרא (דף ס"ה) להדיא דפריך על הא. דר"י שדר קורבנא לאבידרנא ביום אידו, ואמר ידענא דלא פלח, והתניא איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני ג' חברים א"כ מאי מהני דלא פלח, ומשני כי תניא ההיא להחיותו, הרי להדיא להחיותו שזה ענין דאורייתא הנוגע לגר תושב צריך דוקא גר תושב שקבלהו וזה אינו רק בזמן שהיה היובל נוהג, וכ"כ הרמב"ם (פ"י מה' ע"ג ופי"ד מהל' איסורי ביאה) דגר תושב שמותר להושיבו בא"י אין מקבלין אלא בזמן שהיובל נוהג, והראב"ד דפליג הוא רק על ישיבת הארץ כמש"כ שם בהשגות א"א איננו משוה לו בישיבת הארץ והתם הטעם דכתיב פן יחטיאו אותך לי וכיון דקיבל עליו מצות מותר לישב אבל לא תחנם ליתן מתנה או למכור קרקע לעו"ג דאסור ורק לגר תושב שרי זה לא מהני מה שקיבל עליו מעצמו כדאמרינן בש"ס דאין מצווין להחיותו והראב"ד גופיה בהשגות (פי"ד מא"ב) כתב אבל אין אנו מצווין להחיותו א"כ מהסתם הוא בכלל דלא תחנם דכיון דאין אנו מצווין להחיותו ה"ה כעו"ג, והמשנה למלך כתב בדרך מצותיך דאפילו לדעת הראב"ד דלאו דלא ישבו בארצך רק בז' עממין אבל אליבא דכ"ע מכירה לכל עו"ג נאסרה מלא תחנם וכיון דאמרינן בש"ס להדיא דאין אנו מצווין להחיותו באם לא קיבל עליו בפני ג' חברים הוא עו"ג ואסור למכור לו בודאי מדאורייתא וזה אין כל ספק:

ומעתה נחפשה ונחקורה בעלה לאחב"י הנתונים במצוק ודפקוס שנה אחד לפי מש"כ רבינו בית יוסף בתשובת אבקת רוכל (סי' כ"ד) להכריע דבשל עו"ג אינו נוהג שביעית אף דקיי"ל

אין קנין לעו"ג להפקיע מתו"מ מכ"ת יכול להפקיע משביעית דקרא כתיב והיתה שבת הארץ לכם ולא לעו"ג והוא מספרא פ' בהר (פ"א פיסקא ו') לכם ולא לאחרים ולמד מרן הב"י דה"ה בהא דכתיב והיתה שבת הארץ דחל קדושת שביעית על הארץ היינו בקרקע שלכם ולא לאחרים דעו"ג שזרע בשדהו בא"י לא חל קדושת שביעית ולא כפירוש קרבן אהרן שם כאשר האריך בזה הגאון בעל פאת השלחן וכתב שכן המנהג בארץ ישראל שאין נוהג שביעית בשל עו"ג והתוס' במנחות (דפ"ד) כתבו בתירוץ אחד די"ל קלירך וזיכך דידך אין דהקדש לא, ואפילו להמל"מ שהביא תוספתא וירושלמי דעל הקדש חל קדושת שביעית מקרא דושבתה הארץ שבת לה' מכ"מ משמע דאי לאו קרא דלה' לא היתה נוהגת בהקדש ע"כ מוכרחים אנו לומר דהיינו ממעטין מקרא והיתה שבת הארץ לכם וכמו דממעטינן הקדש לולא הקרא דלה', ממעטינן נמי גבי עו"ג כמו גבי חמץ דכתיב לא יראה לך שלך א"א רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה ולפמש"כ התוס' בפסחים (ד"ד) ד"ה מדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלן הוי הפקר ומותר מדאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, הרי היכי דממעטי אחרים וגבוה ממעטי נמי הפקר, וכן משמע בתוס' סוכה (דל"א) ד"ה באשרה של משה שכתב כגון שהגביה על מנת שלא לקנות לולב ביו"ט שני, הרי דס"ל להתוס' דלולב של הפקר אם הגביה ע"מ שלא לזכות אינו יוצא ביו"ט ראשון דלא חשיב לכם וע' כפ"ת שם שנדחק בזה דלמא לכם רק למעוטי גזל משום דיש לו בעלים אבל הפקר דאין לו בעלים לא, הא מיהא דס"ל להתוס' דמשמעות דלכם שיהיה שלו וממעט קרא אפילו של הפקר א"כ לפ"ז הכא דכתיב נמי והיתה שבת הארץ לכם לאכלה דחל קדושת שביעית על הארץ לכם ולא לאחרים א"כ בקרקע דהפקירא אין לריך לחול קדושת שביעית דלא הוי לכם כמו לולב וחמץ לדעת התוס' והא דאמרינן בנדרים (מ"ב) ארעא נמי אפקרא הרי דבלא"ה קרקע בשביעית הפקרא התם שאני דרק לנורך אכילה אפקרא אבל גוף הקרקע אינו הפקר ושפיר נוכל לומר דבקרקע דהפקרא לא יהיה נוהג בו קדושת שביעית וכמו קרקע של עו"ג וקרקע של הקדש אי לא הוי מרבינן ליה מן לה', וא"כ הלא יכולים אחינו בעל הנחלות להפקיר את אחוזתם בפני שלשה דהוי הפקר לכ"ע כמו דמלינו בשו"ע או"ח (סי' רמ"ו) אם השכיר או השאיל בהמה לעו"ג והתנה עמו שיחזיר לו ליום השבת ושוב לא החזיר לו דיכול להפקיר ואינו עובר ולדעת הרבה פוסקים מותר להשכיר לכתחלה על דעת זה שיפקיר א"כ יפקירו את נחלתם והאדמה לא תשם, וא"כ על ידי פועלים עו"ג לפ"ז נראה לכאורה דבודאי שרי דהא עו"ג אינו מצווה על מלאכת שביעית והשדה נמי לאו דישראל הוא אלא דהפקירא ואין בה משום שביתת שדהו, וראיתי בס' מהרי"ט ח"ב (סי' כ"ב) שכתב לענין שכירות בהמות לעו"ג לחרוש בשביעית לא תיבעי לן דשרי כי תיבעי לן אם מותר להשכיר שדהו לעו"ג בלא טעמא דארנונא, ונראה דבהבלעה שרי ואעפ"י שבשנה שביעית עצמה לא שייך הבלעה מ"מ כשהשכיר לו לשבע שנים בשבע מאות זוז שרי ולא דמי למשכיר תנור וריחים שלוקח ריוח יום יום, דהכא כיון שהשכיר לו שנים מרובות אם שכיר חד שתא משלם במיטבא דאורחא דמילתא הוא שאיכה זורעה שנה אחר שנה שמא תכחיש אלא כאותה ששנינו הופך שער שתי שורות לכאן וזורע את הבור נמלא שכשהוא נוטל שכר שדהו לא שכר שביעית הוא נוטל אלא שכר שאר השנים, וכן מלאתי לאבא מארי שהתיר להשכיר שדהו ובהבלעה ע"י שנים אחרים עי"ש:

ונפלאתי עליו הפלא ופלא בתלתא חדא האיך מסכתת לה להשכיר לעו"ג בא"י, הא קיי"ל דאסור להשכיר לעו"ג מדרבנן גזירה אטו מכירה ועוד שמפקיע ממעשר והוא הלכה פסוקה ביו"ד (סי' קנ"א סעיף ח'), שנית כמו דאסור להשאיל או להשכיר בהמה לעו"ג בשבת משום דאדם מצווה על שביתת בהמתו כן אסור להשכיר שדהו לעו"ג בשביעית משום דאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית, דכן אמרינן במס' ע"ז (דט"ו) א"ר מי דמי התם אין אדם מצווה על שביתת בהמתו בשביעית הכא אדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת א"ל אביי וכל היכא דאדם מצווה אסור והרי שדה דאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית ותנן כו' חזינן דגמרא מדמי לה לשביתת בהמה בשבת ואיך מלי להשכיר לעו"ג ע"י הבלעה, שלישית, תמהני אם שרי להשכיר שדה לעו"ג מאי טעמא דלריך ע"י הבלעה, בשלמא בשבת אשכחן השוכר את הפועל לשמור את הפרה וכו' אין נותנין לו שכר שבת ואם היה שכיר חודש נותנין לו שכר שבת דבשבת אסור שכר שבת והטעם פרש"י בכתובות (דס"ד) דאסור משום מקח וממכר ושכירות אבל בשביעית אפילו הוי שכר שביעית מאי איכפת לן וכי בשביעית אסור פרקמטיא דנאסר שכר שביעית דהא דאמרינן לאכלה ולא לסחורה הוא רק בפירות שביעית אבל לא בשאר דברים ע"כ דבריו תמוהין לי להתיר ע"י שכירות בהבלעה ולאסור שכירות בלא הבלעה, אלא תרווייהו לריך לאסור משום שביתת שדה אבל אם הפקיר בפני שלשה אז גם בהמה בשבת שרי ולית ביה משום שביתת בהמתו גם בשדה לית ביה משום שביתת שדה, וכה"ג מלינו בירושלמי (פ"ט משביעית) ר' ילחק הוי ליה עובדא שהיה זמן לבער פירות שביעית אתא שאל לר' יאשיה א"ל חמי תלת רחמין ואפקר קדמיהון. הרי מלינו עלה זו לענין פירות שביעית כן לדידן גבי קרקע עלמה, ואולי ע"י הדחק יכול הישראל לבדו לעשות המלאכה בהשדה כמו דאמרינן בסנהדרין (דכ"ו) אגוסטין אני ופרש"י שכיר בשדה עו"ג הרי דאם השדה אין בה דין שביעית יכול גם הישראל עלמו לעסוק בה, ואפילו התוס' שהקשו עליו מהא דאין עודרין עם העו"ג בשביעית ראיתי הרבה מתרלין קושית התוס' משום דרב סבר בברכות (דל"ז) קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא יסבור דשביעית בזה"ז דאורייתא אבל אי שביעית בזה"ז דרבנן מותר לעשות עם עו"ג בשדהו ואולי כמ"כ בשדה הפקר, ואיני אומר כן להלכה רק לתפוש את הרע במיעוטו, וה' יזכנו למנות שמיטין ויובלות ויזכנו לראות בנחמת ליון, בשוב ה' שבות עמו:

לכבוד הרב וכו' מוהר"ר **יודל לובעצקי** מו"ץ בק"ק **פאריז**.

ע"ד שנת השביעית כבר הורו והוגו מלב דעות המחפשים קולות עפ"י ראשית דעתם שהחליטו דשביעית בזמה"ז דרבנן, ולזה היסוד הוסיפו דברים, אבל אני לא כן דעתי כי דעת הרמב"ם ברור אללי שהוא ס"ל שביעית אסור בעבודה מה"ת דלא כאביי במו"ק והכי פשוט בדברי מרן הכ"מ (ספ"א מה' תרומות) וכ"כ בפשיטות הגאון שאגת אריה החדשות בקו' עבודת קרקע (סט"ו), והוכחתי עוד דרש"י פסק הכי דלפנינו איתא בקידושין (דל"ח) בזמן שאי אתה משמט קרקע במדבר ולאחר שגלו היינו כאביי במו"ק, והתוס' הביאו פירש"י במדבר דליכא חרישה וזריעה, מבואר הא זולת זה אין זמן שאי אתה משמט קרקע ודלא כאביי, והדברים לריכים ביאור מכ"ל לרבותינו ז"ל דלא כאביי:

הן אמת בירושלמי שביעית (ספ"ט) איתא דשביעית בזה"ז דרבנן וכן בעוד איזה מקומות, אבל זה אינו אלא בפירות שביעית דמה"ת מלוה להפקיר כמש"כ הרמב"ם (בפ"ד מה' שביעית ויובל) מדכתיב והשביעית תשמטנה ונטשתה וזהו ג"כ בכלל שמיטה דבזמן שאין יובל אין שמיטה אבל עבודת השדה אינו בכלל שמיטה לדעת הרמב"ם, ומעולם לא נמלא חשודים על השביעית אלא בקדושת פירות שביעית ולא בעבודה ובסנהדרין (דכ"ו) ראה ר"ל חורש בשביעית אמר כהן וחורש, ולא עלה ע"ד לומר שהאיש היה חשוד, אלא כהן משום שהמה מקילים בקדושה, ועוד רבה בזה אללי דברים, ובעיקר הענין בשעה שהיו כל ישראל על אדמתם היה הדבר קשה יותר לקיים מאשר עתה ובכ"ז לא נקראו שומרי שביעית גבורי כח עושי דברו במדרש רבה ותנחומא ריש פ' ויקרא אלא על הפקר פירות ולא על מניעת זריעה כי לנו לדעת ולהאמין כי בזה תלוי ישוב הארץ כמבואר בתורה. ונפלא ממני על מע"ל נ"י היודע ומשכיל על רוח אנשי ליטא ואגפיה כי עיקר שהמה מנדבים על ישוב הארץ אינו בשביל להחיות איזה סך אנשים כי אם להושיב נשמות ארלנו הקדושה וגם זה לא להושיב מסת פליסתינא כי אם קדושת א"י ואם לא יקוים קדושת הארץ כרלוני יסלקו

יסלקו ידי הנותנים לגמרי ולא יוסיפו להיות גורמים מלוה זו בעבירה וגם הכל יודעים וזיל קרי בי רב הוא אפילו בקרב חכמי אוה"ע דשנה שביעית בקרב ישראל שבת לה', וכבר נודע כי הבארון הנדיב שליט"א, לא תקצר ידו להחיות את אנשים התלוים בה, ואחינו שמחים שזכו לשמוע כי נתקיימה תחלת קדושת הארץ על ידם, ויותר מאשר הנני חושש לחרבן הישוב ראוי לחוש יותר לאנשי המושבות שלא ילכו בטל כל השנה ולא יגיעו ח"ו לבטלה המביאה לידי שעמום ועבירה ח"ו. ולזה עלינו לשית לב כאשר הודעתי להגבאים המשתתפים עמדי במלוה זו אבל להתיר עבודה ח"ו אינו עולה ע"ד בשום אופן, דברי הדו"ש:

כבוד הרב הגאון וכו' אב"ד דק"ק **נויארק**.

ע"ד מסחר האתרוגים בשנה זו שהיא שנת שביעית אין דעתי נוחה כלל, ועוד בשני שביעיות שעברו בעוד לא היה פרי אילנות ביד ישראל היה לי דו"ד את הגאון מהר"ש סאלאנט נ"י איך להשתמש באתרוג מאה"ק, כי לפי דעת הרמב"ם (פ"א מהל' תרומות) דקיי"ל קדושה שניה קידשה לעתיד לבא וא"כ הא דתרומות ומעשרות כמו חלה הוי׳ דרבנן משום דבעינן ביאת כולכם אבל שביעית הוא מדאורייתא כמש"כ הכ"מ שם וא"כ קיי"ל אין קנין לעו"ג בא"י ופירות יש להן קדושת שביעית ואסור להוציאן מא"י לח"ל ואסור לסחור בהם ואסור ליתן דמי אתרוג למי שלא שמר את המצות לאכלן בקדושת שביעית כדאיתא בסוכה (דל"ט) וע"כ כאשר כבר הוליאו סוחרי אתרוגים מא"י השתדלתי שישלחו לי אתרוג באופן שאשלם דמיו אחר החג ותיכף אחר החג נויתי לטגן את האתרוג ולאכול בקדושת שביעית וא"כ שלחתי את המעות ושוב אינו חל קדושת הפירות כדאיתא בע"ז (דס"ב), כ"ז היה אז ועתה שהאתרוגים המה פירות שביד ישראל ודאי עלינו להנהיג בהם קדושה שלא להוליאם לחו"ל ואין לנו לעשות בהם סחורה ואף ע"ג שהתירו הגאונים העבודה מרוב דוחק ושלא מדעתי ורצוני כלל, מכ"מ קדושת שביעית נוהג בם, ועלינו המשתדלים להקים ישוב א"י עלינו לשמור קדושתה, וה' יהיה עמנו ויגיה חשכנו ויעמידנו על קרן אורה, ולשוב למלות קדושת הארץ ומעשרות וכל פרטי הקדושה במהרה, ונודה לה' חסדו ואמונתו לבית ישראל בגבורה:

ידידו **נפתלי צבי יהודא ברלין.**

להרב וכו' מו"ה **משה שלמה** אבד"ק **איליא** שנת תרל"ג.

ע"ד השור שנמלא נקב בבשר החופה את רוב הכרס ולא היה כשעור סלע, אלא שהיה ספק אם היה ע"י נגיחת קרן או שנגף ע"י קוץ, וא"א לבדוק אברים פנימים, והטריף מר משום דבמ"ז (סי' נ"א סק"ג) כ' דאם נשתהה זמן מה א"א לבדוק אפילו קנה רחב משום שמא קרום עלה, הנה באם היה העור של השור בשלימות פשיטא דכשר, ואין לנו לחוש כלל, אלא תולין ע"י נקב ע"י חולי, כהסכמת התב"ש והביאו השפתי דעת (סי' מ"ט), אבל אם ניכר שהיה ע"י נגיחה או קוץ, כגון שהיה העור נקרע וספק במה, ידוע בחולין (נ"ג ב') ספק קניא ספק סוכרא אימר קניא מחייה, ה"נ אימר ע"י קרן ואין לחוש לנקבים דקים ומכש"כ הכא דהוי ס"ס, דאפילו ודאי קן ג"כ אינו אלא ספק טריפה, אלא הא דחייש מר משום שנשתהה, וחוששין אפילו לקנה רחב כפסק הפ"מ, באמת יש מקום לחלוק ולומר דאע"ג דנקטינן חוששין שמא הבריא ונתרפא מ"מ לנקב גדול אין חוששין שמא נתרפא, ואח"כ ראיתי שהתב"ש (סי' נ"א) כתב כן, והוא דעת הפר"ח, אלא שמ"מ החמיר התב"ש והכל לפי ראות עיני המורה:

מה שנתקשה מע"ל שי' על הפ"מ הנ"ל ממה שכ' (בסי' מ"ח בש"ד סקי"ט) שאין חוששין שמא הבריא בהמסס כמו בוושט וכו', טעה בכוונה, דהתם בהמסס אין חוששין לנקב כלל, דלא מחזקינן איסורא, משא"כ בוושט חיישינן מטעם שביארו. וכן בקוץ שנמלא בחלל הגוף כמבואר בגמ' שיש לחוש לזה לניקב, אלא לענין אי מהני בדיקה להא העלה הפ"מ דבזמן מרובה יש לחוש שמא נתרפא, ומה שהקשה מע"ל מהא דריאה למאי נלרך מע"כ לפסק הש"ך הא דינא דגמ' הוא בריאה שבודקין בנמלא בו מחט, ומקשה לשיטת הש"ע והרמב"ם דחוששין שמא הבריא ונתרפא, וא"כ בדיקה דריאה מאי מהניא, ובאמת זו היא קושית הרשב"א והפר"ח (סי' ל"ג) על הרמב"ם ז"ל שפסק חוששין שמא נתרפא, והישוב ג"כ ידוע, דבריאה אי עלה קרום על המכה היה סירכא כידוע, ואין לחוש אלא שמא עדיין לא עלה קרום ולזה מהני בדיקה, משא"כ בשאר אברים:

מה שרלה להורות בעירה מקדירה בשר ב"י על כלי חלב ב"י, דלפי שאין מבשלין בשר כי אם לערך רבע מהקדירה וג' חלקים תבשיל, וא"כ הרי יש ירקות שבשלן אח"כ באותה קדרה ששים נגד רבע דופן הקדרה שבלע מבשר וא"כ מותר הכלי חלב, הן הוראה זו לאו חדתא היא, יכבר הורה כן בעל פתחי תשובה (סי' נ"ה) לענין כף שהגים קדירה של שעורים שיש בה חמאה א' מארבעים, ואח"כ נתחב הכף בקדרה ש"ב, שא"ל ששים אלא נגד חלק א' מארבעים של הכף, וסמך עלמו על דברי הט"ז (סי' ל"ב) והוא ממשנה בתמורה פ"א אין המדומע מדמע אלא עפ"י חשבון, ואין המחומץ מחמץ אלא עפ"י חשבון. והשיג בזה על הגאון פני אריה, ולכאורה הוראה זו מוכרחת, אבל לא שמעתי מורין כן, ומעשים בכל יום ומטרפינן, וכד דייקת לא טב הורה דהא ודאי אם נפל חתיכה של אותן שעורים שיש בה חמאה הבלולה בכל הקדרה, א"ל ששים נגד כל השעורים, אלא על א' מארבעים של אותה חתיכה, שהרי החמאה נבלל בכל הקדירה של שעורים בשוה, וא"כ אין באותה חתיכה אלא א' מארבעים של החמאה, אבל הכף הבולע מהחמאה ומהשעורים אין הבליעה בשוה דאין כל הדברים מבליעין בשוה, והרי החוש יעיד שאם יבשל חמאה לחוד, ויבשל שעורים לחוד, לא יהא דומה בלוע דקדירה של החמאה לבלוע דקדרה של השעורין, דשמנונית מפעפע ומבליע ביותר, וא"כ אין אנו יכולין לומר שהכף בלע א' מארבעים של כל הקדרה, דודאי בלע החמאה יותר משעורים, וכיון שאין ידוע כמה בלע וזה ברור, וממילא גזרו על כל שני מינים המפליטים בקדרה כמו כן, כמו שגזרו דכל דבר לריך ששים, אפילו מינים שאין נותנים טעם בפחות מששים, וע' הע"ש (סי' כ"ד אות ע'), ואינו דומה להוראת הט"ז שנפל חלב מעורב עם מים על קדרה של בשר, ודאי אין לריך ששים נגד המים אלא נגד כל החלב שיש בטיפה המעורבת ההיא, והרי ברור שהחלב נתערב במים בשוה בכל הקדרה של חלב, ויודעים אנו לשער בזה הטיפה כמה חלב היה בו, ומעתה בענין הוראת כת"ר שי' יבין ג"כ שאינו דומה בליעת הקדרה מהמים לבליעתה מן הבשר ודאי שמנונית הבשר הבליעו יותר מלפי ערך הרבע וא"כ לריך ששים כאשר היתה כולה בשר, והכי נהוג:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

הלכות בכור

ב"ה, יום ב' ט' טבת אשריך וטוב לך לפ"ק פ"ק מאהילאוו.

כרצון ה' אל יראיו כן יבורך גבר ירא ה' ב"א חביבי הרב המאוה"ג וכו' כש"ת מו"ה נצי"ב נ"י.

זימנין סגיאין נדרשתי מכבוד מע"ל ומאחי היקר מוהר"ז נ"י לעיין בהנך מילי מעלייתא דאסקו בשמעתתא דבכור. וחזינא הנך זקוקין דנור דנפקא מפומייהו להדדי והב בסופה. אפס מטרדת שעורין תמידין כסדרן במס' אחריתא לא הי' לי פנאי לנסך בשמחת ד"ת בשעשועין דאורייתא בענין זה. ואחר עד עתה ביומא דחנוכתא האלו ונתתי לב לעיין בזה ולהעלות עה"כ מה שהעליתי בענין זה לפום רהיטא בס"ד. והנני מרצין לפני מעכ"ה והרצותי הדברים גם לפני אחי שיחי' וברוב דברים הסכים עמי רק באיזה פרטים מתגלא לעמוד על דעתו. ואני הנלענ"ד כתבתי. והעלתי כל חלקי הסותר ושמעתתא ממילא רווחא. ובקשתי ממעכ"ה שישים עיונו בזה כיד ה' הטובה עליו ולהודיעני. ומיני' ומינן תסתיים שמעתתא אליבא דהלכתא. ואף כי במילתא דתלי' בסברא שער הרחוים לא ננעלו. וכל הדברים יגעים. אך בו אבטח כי ראיות לודקת עפ"י רהיטת הסוגיא יתנו עידיהן ויצדקו שוב אין לחדש רק שלומך יגדל לנלא כחפץ נפשו ונפש דודו כיוסף הגלחתו:

מאיר בא"א מוהרר"י **יודל ברלין** חופק"ק.

סימן נז

בעז"ה מאי דקא מבעי' להו. אם בכור בע"מ אסור בהנאה לגמרי אף זולת איסור גיזה ועבודה. או לא. וכ"מ לענין ליסב בגלו להגן בחמה מפה"ח. ובכור תם מפשט פשיטא להו דאסור. הנה לענין ליסב בגלו מסתברא דשרי אף בבכור תם. דהוי שלא כדרך הנאתן שהרי אינו עשוי לגלז וכדאי' בפ"ב דפסחים שאני היכל וכו'. ומשמע ודאי דאפי' לכתחילה שרי (וע' במל"מ בה' יסודי התורה פ"ה) ולענין שאר הנאות כגון לרכוב עליו או לסמוך בו. א"כ היינו עבודה דאסור אף בבע"מ מה"ת ואין להסתפק רק לענין קרניו שנשאר ממנו מחיים מהו לאנגלרות. ויש להסתפק גם בבכור תם אע"ג דאמרינן במעילה פ"ג (י"ג א) מה בכור מועלין בו ופי' התוס' שאסור להנות בכל שיש בו. והרי בכור תם קרוי איסורי הנאה בכ"ד ובנדרים (י"א ב) המתפים בבכור תם מהו והיינו בכור מחיים. (וע' בהשגות הראב"ד בפ"א מה' נדרים הט"ו ע"ש). וש"מ דאסור בהנאה כמ"ש הר"ן שם מ"מ י"ל דעיקר איסור הנאת הבכור משום שעומד לקרב ע"ג המזבח ואינו אסור בהנאה אלא בשרו ולא קרניו כמש"ת להלן בעזהי"ת לענין הגיזה. ואת"ל דבכור תם אסור אף קרניו מ"מ בע"מ הופקע קדושתו וקרי לי' חולין בכ"ד והרי מאכילין אותו לאחר שחיטתו אף לעו"ג. א"כ י"ל דמחיים אין בו שום איסור הנאה ואינו אסור מדאורייתא אלא בגיזה ועבודה שלא לזלזל בו אבל לא שארי הנאות:

לכאורה י"ל כיון דקיי"ל דבכור בע"מ שמת אסור בהנאה ואף העור אסור בהנאה והיינו מדאורייתא כדמוכח מהא דדרשינן בפ' שור שנגח דשור של פה"מ שנפל לבור דפטור משום והמת יהי' לו מי שהמת שלו. ואי עורו מותר מדאורייתא ע"כ הרי המת שלו וכמ"ש התוס' שם ובר"פ התערובות (ע"א ב) סד"ה ובטריפה ע"ש. ואי אמרת דמחיים מותר בהנאה מהיכן חל עליו איסור הנאה אח"כ. וכדאמרינן נמי בחולין (פ"ב א) דעגלה ערופה אינה משנה דאם מותר מחיים מותר לאחר שחיטה ג"כ עיי"ש. מיהו יש לדחות דהכא הרי חל עליו איסור גיזה ועבודה מחיים והרי זה איסור הנאה וכיון שחל עליו קדושה אחר שמת לא פקע קדושתו ואסור בהנאה לגמרי. ואין זה דומה לעגלה ערופה אי שרי מחיים אין עליו שום קדושה מחיים. ועוד י"ל דפט"ח לר"ש יוכיח דס"ל דפט"ח מותר בהנאה מחיים ואפ"ה אסור בהנאה לאחר מיתה כדמוכח בבכורות (ט' א) דה"ה אף אם מת מאליו ס"ל לר"ש דאסור

בהנאה. דאל"ה אדפריך התם ליתני' ומודה ר"ש בפט"ח ובכ"ח לימא ולטעמיך נמי ליתני ומודה ר"ש בפט"ח ולאחר שחיטה דבכה"ג איירי התם ולא לאחר עריפה. וע"כ דגם לאחר מיתה ושחיטה ס"ל לר"ש דאסור בהנאה. וכן שור הנסקל לדעת ר"ת ז"ל הביאו התוס' ר"פ התערובות ובקידושין (נ"ז ב) ד"ה הרי עיי"ש דמחיים מותר בהנאה ואפ"ה לאחר שחיטה ומיתה אעפ"י שלא נסקל אסור בהנאה. וא"כ י"ל ה"ה בכור בע"מ מחיים מותר בשאר הנאות וכשמת אסור בכל הנאות:

ויש מקום להוכיח להיפוך אליבי' דר"ע דס"ל בפ"ב דזבחים (ק"ג ב) עור טריפה שהופשט קודם שנמצא טריפה יאותו הכהנים בעורו. ומשמע מדברי התוס' בזבחים שם (ע"א ב) ד"ה ובטריפה שהקשה לר"ע מהא דב"ק והמת יהי' לו דלר"ע ה"ה במת ג"כ יאותו בעורו עי"ש. (וע' שבועות י"ב ב' תוס' ד"ה משום עורו עי"ש) ואי אמרת דמחיים אסור בהנאה האיך חוזר להיתרו לאח"כ. וע"כ צ"ל דגם מחיים הי' מותר להנות בעורו ודוחק לומר דבהא גופא פליג ר"ע וחכמים אי בכור בע"מ מותר בהנאה. וכן יש להוכיח מהא דס"ל לר' יוסי במתניתין דבכורות (כ"ד ב') דגיזה שנשר והניחו בחלון מותר לר"ע אפילו אם מת הבכור ע"ש והאיך חוזר להיתרו לאחר מיתה וש"מ דגם מחיים ג"כ מותר בהנאה. אלא שלקמן יתבאר בעז"ה דשאני גיזה שלא חל עלי' קדושת הבכור וכן י"ל גם העור אליבי' דר"ע אבל הבשר ודאי אסור בהנאה. והבשר אף ר"ע מודה שהבשר בקבורה כדאיתא התם ועכ"פ אין להכריע מזה מה דין בכור בע"מ מחיים לענין שאר הנאות:

ולכאורה נראה שאין מקום לחלק בין בכור בע"מ ובין בכור תם בעודו בחיים. כדאמרינן בכ"ד אין לך בו אלא היתר אכילה. וכלשון רש"י זבחים (ק"ד א') ד"ה דאפילו בגבולין שלא התירו הכתוב אלא באכילה עי"ש וכן גבי שאר פה"מ אמרינן בקידושין פ"ק (י"ג ב') מידי דהוי אפה"מ מעיקרא אית בי' מעילה ואסורה בגיזה ועבודה פרקינהו מעילה לית בי' ואסירי בגיזה וכו'. ומוכח התם מדמדמי לי' לענין איסור עשה דא"א דאינו מותר בפה"מ לאחר פדיון אלא מה שהתירה התורה בפירוש אבל מה שלא התירה התורה באיסורו הוא עומד. וכמ"ש התוס' בחולין לענין מלקות אגיזה משום דאהדרי' קרא לאיסורי' עיי"ש וכמ"ש התוס' בפ' ג"ה וכיון שפה"מ לאחר פדיון אין בו היתר אלא לאחר זביחה ממילא שמעינן דמחיים באיסורו הוא עומד כמו קודם פדיון ולא מהני לי' פדיון אלא לענין שאינו חייב מעילה. אבל מ"מ בהנאה אסור מחיים וא"כ כ"ש בכור לאחר שהומם דלא מהני לי' פדיון. וחמור משאר פה"מ כמ"ש התוס' בב"ק ובתמורה (ח' ב') עי"ש ואית בי' קדושה טפי שאינו נמכר באטלז וכה"ג והיינו מדאורייתא כמ"ש התוס' בזבחים (ע"ג ב') עי"ש א"כ כ"ש דאמרינן דקדושתו שוה בין שהוא תם ובין שהוא בע"מ כשהוא בחיים לענין איסור הנאה:

ויש להביא ראי' לזה מהא דאמרינן בפ"ק דבכורות (ט' ב') דפטר חמור אסור בהנאה מחיים משום דאצטריך בכור לאנך למעוטי שותפות נכרי. והשתא ממילא אסור פט"ח בהנאה עי"ש ופירש"י משום דילפינן מבכור עי"ש משום דלא גרע מבכור עי"ש. ואע"ג דאיכא למימר דהשתא נמי אמרינן סברא דמעיקרא מי איכא מידי דבעי לאפקועי לאיסורי' בשה וכו'. מ"מ משמע לי' לרש"י ז"ל דהשתא אדחי' תירוצי' קמא לגמרי ומשמע התם בכולהו סוגי' דאיסורי' דפטר חמור מחיים אסור בכל הנאות שבו ע"ש. והשתא אי אמרת דדוקא בכור תם דחזי להקרבה הוא דאסור בהנאה אבל בע"מ שאינו עומד להקרבה מותר בהנאה וא"כ מאי חזית דקמדמית פט"ח שהרי אינו עומד להקרבה לבכור תם שעומד להקרבה ולאוסרו בהנאה. טפי אית לן למילף מבכור בע"מ שג"כ אינו עומד להקרבה כמו פט"ח ולהתיר לפט"ח ג"כ בהנאה ולאסור רק גיזה ועבודה. ובכולי' סוגי' משמע דאסור בכל הנאה. וע"כ צ"ל דבכור בע"מ אסור ג"כ בהנאה כמו בכור תם לשיטת רש"י ז"ל דיליף פט"ח מבכור. וכן נראה שטפת לשון רש"י בבכורות (שם) גבי פה"מ דאסור בהנאה ובגיזה ועבודה. ואע"ג דאפשר לומר משום הנאת חלב קאמר דאסור בהנאה כמו שיתבאר:

וכן משמע קצת מדאמרינן התם מהו לפדות בפה"מ אליבי' דר' יודא דאמר פט"ח אסור בהנאה משום דאין איסור חל על

איסור. משמע ג"כ דאיסור הנאה דפה"מ שוה לפט"ח דאי חמור מיני' לא שייך אין איסור חל על איסור:

וכן משמע ג"כ דעת התוס' ממה שהקשו בפ' התערובות (ע' ב') ד"ה ולטריפה דמאי נ"מ ברעי' כיון דהוי טריפות דלא ידע לו א"כ אסור לאוכלו וכו'. ואי לענין להנות בו מחיים הרי אסור בגיזה ועבודה עי"ש ואי אמרת דקודם שנפדה אסור בכל הנאות ואחר שנפדה מותר בשאר הנאות א"כ אהני טובא. אלא לאו ש"מ דלענין הנאה מחיים ס"ל דאין חילוק בין קודם פדיון ובין אחר פדיון וה"ה לענין בכור אין לחלק בין תם לבע"מ:

וכן יש להוכיח מהא דקיי"ל דהחלב של פה"מ אסור בהנאה מדדרשינן בשר ולא חלב. והיינו מדאורייתא כדמוכח בבכורות פ"ק (ו' ב') מדגלי רחמנא בשר ולא חלב וכו' ודלמא התם בהנאה וכ"כ התוס' במעילה פ"ג (י"ג א') ד"ה איתשל עיי"ש. (ויש לתמוה על התוס' שלא הביאו תלמוד ערוך דבכורות הנ"ל). ואם פה"מ מותר בהנאה מהיכן חל איסור הנאה על החלב. וע"כ צ"ל דפה"מ אסור בהנאה וא"כ כ"ש בכור בע"מ:

מיהו ע"כ צ"ל שאין כל הנאות שבו אסור שהרי הגיזה עצמה הן מפה"מ והן מבכור בע"מ שרי מדאורייתא אפילו כ"ז שהוא בחיים כמ"ש התוס' בבכורות (כ"ד א') וכ"כ הר"ש ז"ל בפ"ג דערלה דהגיזה מותרת אף בבכור תמים. כדמוכח מהסוגי' דבכורות ומדברי הר"ש ע"כ מוכח דאיירי מחיים עיי"ש. וכן משמע מלשון הירושלמי שם דאיירי מחיים מדקרי לי' דבר שיל"מ עי"ש. וכן דעת התוס' נראה להתיר אף מחיים מדדחקו לתרץ תזבח ולא גיזה הוא לאו דוקא ואמאי לא תירצו דהיינו מחיים. וכן ממה שהקשו אהא דאיצטריך קרא להתיר דם פה"מ דמי גרע מגיזה ולא תירצו דאתי להתיר דם פה"מ אף קודם שנשחט רובו דהוי מחיים. דאי לאו קרא לא הייתי מתירו לדם הנ"ל אלא להמתין אחר שכבר נשחט. וכן מוכח מדברי התוס' בפ"ג דמעילה (י"ב ב') ד"ה חלב דבעי לשנוי' דמשו"ה אין מועלין. משום דהחלב מותר דומיא דגיזה והתם ע"כ מחיים איירי וע"כ צ"ל דדעת התוס' להתיר בפה"מ הגיזה גם מחיים אלא דיש מקום לומר דדוקא בפה"מ. אבל בכור בע"מ דחמור יאסור הגיזה מחיים והא דמוכח הסוגי' דלא אסור אלא משום דאתי לאשהוי' היינו אם הניחו עד אחר השחיטה אז חוזר להיתרן מדאורייתא אבל בעודו בחיים אסור. ועפי"ז הי' מתיישב ברווחא קושיית התוס' בר"פ התערובות (ע"ה ב') ד"ה בכור וד"ה הפדו. דמאי נ"מ במאי דאהני פדיון והשתא איכא נ"מ טובא להתיר הגיזה עצמה מה שנשר מאליו לענין איסור דאורייתא. ונ"מ טובא לענין אם נתערב וכה"ג (מיהו עוד יש ליישב קושיית התוס' דאהני פדיון לענין לזכות בכפל שלו. לפי מאי שחלקו התוס' בב"ק ובתמורה (ח' ב') בין בכור בע"מ ובין פה"מ לאחר שנפדו. אלא שאי אפשר לומר כן לענין איסור דאורייתא להתיר הנשר שנשר מחיים לאחר שחיטתו. והרי משו"ה פסיקא להו להתוס' דאם החלב אסור מחיים אין סברא שאחר השחיטה יחזור להתירו שכבר חל עליו איסור הנאה איך יחזור להתירו ע"י שחיטה של זה ודווקא אם מדאורייתא שרי ורק שאסור מדרבנן כל זמן שהוא בחיים והיינו כדי שלא להנות בבכור מחיים. התם הוא די"ל דלאחר שחיטה פקע איסור דרבנן דלא שייך למיגזר שמא אתיא לאתהנוי' מבכור ואינו אסור רק אליבא דחכמים ומשום שמא אתי לאשהוי'. ומחשש זה יש לאסור אף לאחר שחיטה אבל לא לענין איסור דאורייתא. והא איצטריך קרא כברכת ה' אלקיך גו' בספרי להתיר כל הנמלא לאחר שחיטה. אבל לא מה שנשר ממנו בעודו בתמותו קודם שחיטה בשעת איסור:

ותדע דאי אמרת דמחיים אסרה התורה והשחיטה מתירתו. א"כ תיקשי' לר"י אליבי' דעקבי' דמתיר אפי' במת הגיזה שנשר ממנו והרי במת ודאי אין כאן שום דבר שיתירנו והאיך חוזר להתירו ע"י המיתה ולומר דבזה גופא פליגי הוא דבר שאין הדעת סובלתו דמשמע בגמ' דלא פליגי אלא לענין איסור דרבנן אבל מדאורייתא כ"ע מודה דמותר אפילו אם מת הבכור כשהתירו מומחא:

רק שלשון הרמב"ם בפי' המשנה שם ובעדיות נראה דבכור תם אסור הגיזה מדאורייתא. וכשהומם והתירו מומחא חוזר להיתרו גם השער שנשר בעודנו בתמותו מדאורייתא רק אסור מדרבנן כ"ז שהוא בחיים עיי"ש. וכן משמע מסתימת הרמב"ם בחבורו דבבכור תם אסור הגיזה מדאורייתא ובבע"מ מותר הגיזה ולא עוד אלא שהותר גם הגיזה שנשר ממנו בתמותו והסוגי' מיושבת אליבי' ג"כ. אלא דהר"ש וודאי פליג עליו ומתיר אף גיזת בכור תם עיי"ש בפ"ג דערלה והרמב"ם לשיטתו ומחלק לענין כמ"ד בין תם ובין בע"מ כמו לענין עור טריפה דמתיר בבע"מ ואוסר בתם ע"ש בה' בכורות וכן לענין עיר הנדחת בה' יסה"ת לחלק בין תם לבע"מ דמיקרי שללה עיי"ש. ורבו החולקים עליו אבל בבע"מ וודאי לכ"ע שרי הגיזה מחיים. ואי אמרת דאיסור הנאה בבכור בע"מ שוה לשארי איסורי הנאה א"כ אמאי שרי הגיזה מדאורייתא הא קיי"ל דשער איסורי הנאה אסור. כדאיתא בעירוכין פ"ק. וע"כ צ"ל דהשער שאינו מגופו של בכור מותר בהנאה ואע"ג דאמרינן בגיטין פ' השולח (ל"ז א') דשערו כגופו ומועלין בו היינו לענין הקדש וכמו שיתבאר. וכן יש לדקדק מהא דאמרינן בקידושין (כ"ז א') לא מלינו בע"ח שנאסרים ולא מקשה מבכור בע"מ ופה"מ דחולין גמורין הן ואפ"ה אסורין בהנאה:

וכן מהא דאמרינן בפ"ב דבכורות (ט"ו ב') אי דאתעביר ואתיליד לאחר פדיון וולד נבי ואיל ניכהו. וכתבו התוס' התם (י"ז א') ד"ה תמורה דכיון שנפדית פקעה קדושתו לגמרי כצבי ואיל. ואע"ג דאסור בגיזה ועבודה אין כח לאיסור מועט כזה לחול על הוולדות אלמא משמע דשרי בהנאה שאלו הי' אסור בכל הנאות הי' חל על הוולדות ג"כ כמו שהוכיחו התוס'. והרי וולד הנמלא במעי חטאת למ"ד במעי אמן הן קדושין אסורים כדאי' בתמורה (י"א א') והכא משמע דשרי לכו"ע. וע"כ צ"ל דפה"מ לאחר פדיונן שרי בהנאה חוץ מגיזה ועבודה דאסור:

וכן יל"ד מהא דאמרינן בזבחים (שם ע"ה) דמתפיס בכור לבה"ב מהו והיינו בכור בע"מ. ומשמע התם בכולי' סוגי' דחל על הבכור קדושת בד"ה מחיים ואי אמרינן דאסור בהנאה מחיים האיך חל עליו קדושת בה"ב וכה"ג הקשו התוס' ביומא (כ"ט ב') ד"ה והרי ע"ש. וכן יל"ד מהא דקיי"ל בפ"ק דמעשרות ומקדשין בו את האשה והיינו אפילו לכתחילה ואי אמרת דאסור בהנאה האיך שרי לקדש בו לכתחילה הלא קדושין מחשב הנאה. וכמ"ש בס' הגל"ח ספ"ק דפסחים עי"ש וע' במל"מ בפ"ה מה"א וע"כ צ"ל דאין איסור הנאה דבכור שוה לשאר איסורי הנאה ואינו אסור להנות מחיים אלא מגופו של בכור. ולכן אסור להנות גם מהחלב דמחשב כגופו משום דדם נעכר ונעשה חלב. אבל הטפל לבשרו כמו שערו וגיזותי' וכן וולדות פה"מ לא חל עליו איסור הנאה דבכור. ובקדשים הוא דאסור גם הנמר משום דאקדשי' בפה מש"כ בבכור דמאליו קדוש וכה"ג אמרינן בעירוכין (ז' ב') לענין שער התם גמר דין אוסרתו וכו' ע"ש והשתא ניחא בפשיטות הא דתנן בערלה פ"ג דלמר בכור בעי מלא הסיט ובמוקדשין תנן דבעינן כ"ש משום דלמר הבכור אין בו אלא איסור דרבנן ואפילו לבתר לדעת הר"ש. משא"כ במוקדשין דאסור מדאורייתא מיהו לפי מאי דאיתא התם בירושלמי משום דבר שיל"מ ג"כ ניחא דבכור איל"מ. אלא דבירוש' הקשה שם דגם בבכור הו"ל דבר שיל"מ והיינו לעקביא דס"ל דמותר לאחר שחיטה ואפשר דמתיר אפילו בהשירו ולא חש להשיבו משום דאיכא למימר דמתניתין אתיא כרבנן:

ומיהו גם איסור הנאה דקדשים ג"כ אינו דומה לשאר איסורי הנאה מהא דס"ל לריה"ג המקדש בק"ק מקודשת דממון בעלים הוא. והא ק"ק אסור בהנאה כדאמרינן בפסחים פ"ג גבי עלי שלמים ובר"ה פ"ג לענין שופר של שלמים ובכ"ד. וכ"כ התוס' בתמורה (ג' א') ד"ה לא נהנין ע"ש ואם הוא כשאר איסור הנאה מ"ש דמקודשת משאר איסורי הנאה דא"מ. וכן אמאי קרינן בו ומעלה מעל לחייב בכפירת ממון הרי דבר האסור בהנאה אינו מחשב ממון כלל ואין לו בעלים. וכדאמרינן אידך לאו דמרי' קא טבח וכן בירושלמי אמתניתין דמכרן וקדש בדמיהן מקודשת מפני שאינו דמיהן ע"ש. שוב ראיתי בס' קצה"ח סי' מ"ו שנתעורר בזה אלא שדבר ברור שאין איסור הנאה דקדשים דומה לשארי איסורי הנאה ודבר שאין נהנה מגופו של הקדש אינו אסור בהנאה. וצ"ל דמשו"ה מותר להנות בקדשים שלא כדרה"כ אפילו לכתחילה כדמשמע בכ"ד ובשאר איסורים אסור לכתחילה מדרבנן אפילו שלא כדה"נ.

וכבר

ובכר נתעורר בזה המל"מ בה' יסה"ת ע"ש וכן למ"ש הר"י קורקס בפ"ב מה' א"מ דבהקדש נהנה פחות משו"פ אין בו איסור דאורייתא ועי"ש במל"מ וכ"כ הרשב"א בחדושי' לגיטין פ"ק (י"ב ב') בד"ה פחות משו"פ עי"ש. ובשאר איסורי' קיי"ל דח"ש אסור מה"ת וע"כ צריך לחלק בין הנאה דקדשים לשאר איסורי הנאה וא"כ כ"ש איסור הנאה דבכור אפילו תם. דמשום לאו דהקדש הוא שאינו דומה לשארי איסורי הנאה:

ואבתי איכא למידק הא דמשמע בסוגיא דבכורות דפט"ח אסור בהנאה מחיים לר' יודא כשאר איסורי הנאה. דהרי כייל להו במתניתין דקדושין לפט"ח בהדי ערלה וכה"כ ובעי לאוקמי' מחיים וכר' יודא וכיון שכל עיקר איסור הנאה דפט"ח ילפינן מבכור א"כ דיו להיות כנדון כמו איסור הנאה דבכור:

והי' אפשר לומר דהיינו דאיכא בנייהו בין הנך תרי ליסנא. בטעמא דר' יודא דאסור בהנאה דלתירולי' קמא דאסור משום סברא דמי איכא שצריך לאפקועא איסורי' בשה וכו'. וא"כ כיון שכל עיקרו של חמור אינו עומד אלא להנאה ע"כ צריך לאפקועי כל איסור הנאה שבו ומעיקרא אסור בהנאה לגמרי. משא"כ לאידך ליסנא דילפינן מבכור לשיטת רש"י ז"ל והיינו מבכור בע"מ קושטא הוא דאינו אסור בהנאה אלא בגיזה ועבודה וקרי לי' איסור הנאה כיון דאסור בעבודה והשתא איכא למימר דכי בעי הש"ס לאוקמי' מתניתין דהמקדש בפט"ח אינו מקודשת מחיים ואליבי' דר' יודא היינו להך שנוי' דילפינן מסברא אבל לאידך שנוי' דילפינן מבכור. בלא"ה לא מצי לאוקמי' אליבי' דר' יודא ומחיים אלא דע"כ איירי לאחר עריפה דאז וודאי אסור בהנאה כשאר איסורי הנאה. והיינו שדחק הר"מ והרע"ב ז"ל שם ובערלה פ"ג לאוקמי' לאחר עריפה. ואע"ג דס"ל כמי כר' יודא דפט"ח אסור בהנאה מחיים והיינו דס"ל דילפינן מבכור ודומה לאיסור הנאה דבכור ומהא דתניא הגונב פט"ח משלם תשלומי כפל מוכח ג"כ דאינו דומה לשאר איסורי הנאה דאל"ה כפל מאי עבידתי':

ועפי"ז יש מקום ליישב מה שהקשה הנוב"י על הא דקיי"ל דפט"ח דמיו אסורים כדאי' בסוגיא ממשנה ערוכה דקדושין הנ"ל מכרן וקדש בדמיהן מקודשת דבעי לאוקמי' אף מחיים וכר' יודא. ותירולי' של הנו"ב תמוה כמ"ש הגאון מוהרע"ק איגר בתשו' סי' ק"ס וגם קושיית הראב"ד חזקה וכי הוא מאיסורים שתופס דמיו. ותירוצו של הגאון הנ"ל בשו"ת שם דיש לו פדיון ע"כ תופס דמיו תמוה. דהא תנן התם נמי עגלה ערופה וע"ע יש לה פדיון כדאי' בתוספתא דפרה הביאו הר"ש שם פ"א חומר בפרה וכו' וע"ע מל"מ פ"א מה' רוצא ואם יש לה פדיון ה"ז דומה לשאר קדשים דבדיעבד אם פדה שוה מאה מנה בפרוטה מחולל. עיין בטורי אבן מגילה (כ"ג ב') אך לענ"ד ניחא בפשיטות דבירושלמי דקדושין הנ"ל קא יהיב טעמא אהא דתנן מכרן וקדש בדמיהן מקודשת. משום שאינו דמיהן וש"מ דמקדשין בגזל והביאו הר"ן ר"פ השוכר את"פ ופי' הר"ן ז"ל דאי לאו האי טעמא דלא הוי דמיהן הוי אסרינן משום דאמרינן מה לי הן ומה לי דמיהן. כדאמרינן בעלמא והי' לן לאסור בהנאה מהדמים כמו שאין נהנין מגופו ועיקר ההיתר שאין זה דמיהן של איסור הנאה שהוא כהפקר שאין לו בעלים ע"ש דמשו"ה צריך קרא בע"ז ובשביעית שתופס דמיו. משום אטפ"י שאינו דמיהן ואפ"ה אסור מגזה"כ אבל אלו הי' דמיהן לא הי' צריך קרא והשתא י"ל דהתם לפי הס"ד דמוקי מחיים וכר' יודא דמשו"ה אינה מקודשת ס"ל ע"כ דאסור כשאר איסורי הנאה ממש כמו ערלה וכה"כ ולא חשיב רווחא דביני ביני דאי בעי פריק לי' בשה דאל"ה היתה מקודשת א"כ לפי סברא זו וודאי אם מכרן וקדש בדמיהן מקודשת מפני שאין דמיהן כלל כשאר איסור הנאה משא"כ למאי דמסיק בבכורות פ"ק דמתקדשת ברווחא דביני ביני. ואפילו אי ילפינן מסברא וכ"ש לליסנא בתרא דילפינן מבכור א"כ אין זה דומה לשאר איסורי הנאה כמלא קולו חומרו הרי יש לו דמים לבעל החמור שהרי איכא רווחא דביני. שפיר אמרינן מה לי הן ומה לי דמיהן וגם דמיו אסור בהנאה כמו פט"ח עצמו ולא קשיא מידי קושיית הראב"ד דאטו הוא מאיסורי הנאה שתופס דמיו דדוקא באיסורי הנאה שאין לו מכירה כלל אינו תופס דמיו. משא"כ בפט"ח יש לו מכירה וודאי תופס דמיו ואמרינן דמה לי הן ומה לי דמיהן כמ"ש הר"ן ז"ל ודמיהן נ"כ אסור בהנאה וז"ב. ויש להטעים זה ג"כ בפי' המשנה להרמב"ם שכתב דמחיים אסור הנאת דמיו ולאח"מ הנאת גופו. ור"ל הנאת דמיו א"כ אינו כשאר איסורי הנאה שאין לו שום מכירה כלל. משא"כ לאחר עריפה הרי הוא כמו איסור הנאה ממש דקרוי הנאת גופו:

ועוד יש ליישב דעת הרמב"ם ז"ל בפשיטות די"ל אע"ג דפשוט בבכורות שם (י"ב א') כיון דקני' לי' ביני ביני לא דמי' להקדש והיינו דלא דמי' לגמרי להקדש ומחשב ממון משום דאית לי' רווחא אבל מ"מ אסור מדין הקדש וכדאמרינן התם וכי פודיהו בשווי' לא יהי' זה חמור מן ההקדש אלמא דפט"ח משום לאו דהקדש הוא וא"כ י"ל כיון דהקדש תופס דמיו ומיני' ילפינן לשביעית. א"כ ה"ה לפט"ח דאסור משום הקדש תופס דמיו. והנה בהקדש קיי"ל דאם מכר הקדש שישאר בקדושתו הדמים חולין ואינו תופס אא"כ מוליאו לחולין. ומשו"ה קיי"ל המוכר שלמיו לא עשה ולא כלום בפסחים (פ"ט ב') ע"ש. אבל אם לקח שכר מלאכה עבור בהמת הקדש וודאי הדמים אסורים שתופס דמיו. א"כ ה"ה בפט"ח משום לאו דהקדש אם מכרן הדמים מותרים אבל אם השכירו דמיו אסורים. וזה שדקדק רש"י לכתוב דמיו אסורים אם השכירו. משא"כ אם מכרו וכן כוונת הרמב"ם. (ויש מקום ליישב עוד ד' הרמב"ם דדמיו אסורים היינו למוכר עצמו וכדעת רש"י בע"ז (כ"ד ב') וע' במל"מ בפ"ה מה"א דאפ"ה מקודשת בו יע"ש). ואפשר דגם בבכור כה"ג אם עבר והשכיר דמיו אסורים אלא די"ל דאע"ג דילפינן מבכור מ"מ דון מינה ואוקי באתרא וחמיר פט"ח מבכור. משום שאין עומד אלא להנאה. כי אסרינן לי' אסור טפי:

אבל פט"ח לאחר עריפה וודאי אינו תופס דמיו וא"כ יש לעיין בדעת הרע"ב ז"ל ספ"ה דבכורות במתניתין דהשוחט את הבכור ונודע לו שלא הראהו לחכם. שפי' דברישא לא תני ומכרוהו לנכרי משום דבכור אסור בהנאה. והבין בתוי"ט שם ובחבורו על הרא"ש משום דבכור תופס דמיו והדמים אסורים בהנאה ג"כ. ולפ"ז וודאי תמוה הלא מכרן וקדש בדמיהן מקודשת אפילו בפט"ח לאחר עריפה. והסמ"ע ס"ם רל"ז כתב משום דלמוכר עצמו אסור ע"ש. ויש להטעים זה ג"כ בדברי הרע"ב וכ"ז דוחק. אלא נראה כוונת הרע"ב פשוט מה שכתב דאסור בהנאה אין ר"ל שהדמים אסורים. אלא לעולם הדמים מותרים בהנאה אלא ר"ל כיון דבכור אסור בהנאה א"כ אין זה דמיהן. אלא גזל הן בידו וכדאי' בירוש' א"כ אין לבעל הבכור שום זכות במעות שלקח הלוקח עבור איסורי הנאה שהרי הן כהפקר. משא"כ בטריפה שהן דמיהן וזה ברור. ובחכם השיג עליו התוי"ט ותלה בוקי סריקי בהרע"ב ז"ל במחכ"ה:

בהא סלקינן ובהא נחתינן דהנאה דבכור אפילו תם אינו דומה לשאר איסורי הנאה והגיזה שלו אם הוא בע"מ והתירו מומחא לכ"ע מותר מדאורייתא אפילו מחיים. אפי' מה שנשר ממנו בעודו בתמותו הותר לאחר שהתירו מומחא מדאורייתא ואינו אסור אלא מדרבנן שנראה כנהנה ממנו כל זמן שהוא בחיים. וא"כ קרניו נמי אסורים כל שהוא בחיים והכי משמע בירושלמי דמעשרות פ"ק עי"ש גבי מע"ב. מיהו קרניו לאחר שחיטתו וודאי שרי אף שנשר מחיים דגבי קרניו לא שייך החששא שמא אתי לאשהוי' דלא שייך אלא לענין הצמר שנושר מעט מעט. אבל הגיזה שנשר מהתם לדעת הרמב"ם נראה דאסור מה"ת בעודו בתמותו. ודעת הר"ש נראה דמה"ת מותר וגם בזה אינו אלא איסור דרבנן. אבל שארי הנאות מגופו של הבכור וודאי אין שום חילוק בין בכור תם לבע"מ. וקדושתן שוה בכ"ד מה דמותר בבע"מ ה"ה בתם רק לענין הגיזה. והעור טריפה לדעת הרמב"ם ז"ל. זהו מה שרליתי לבאר בזה. בס"ד ובעזרתו ית"ש אבטח כי נתני בדרך אמת אמן:

סימן נח

ב"ה במוצאי מנוחה כ"א טבת הדר"ת לפ"ק.

ר' מאיר חכם וסופר אשכול הכופר דודי ומעודדי הרב הגדול מעוז ומגדול וכו' כ"ש מ' מאיר ברלין נ"י:

הגיעני בהדרה תשובתו המאושרה מפנינים יקרה. ובמכתבו הרוני

הרוני וענותו הרבני ומר דגברא רבה הוא ידע בנפשו כי עדיין צריכה עיונא רבתא. ושמעתתא דא בעי' צילותא קימחא טחינא כנפוותא. וע"כ הרשני למשקל ומיטרי ולדון לפניו בקרקע ושלא למשוי נפשאי כעונה על רב שמועה זו כאה ושמועה זו כו'. אמינא להיות כנדון בפ"ע. ואדוני בחסדו ישים עינו עליהם ויבין להיכן עיניי מטייפין ואין מפרשין לחכם כי"ב. וטרם אענה אני תפלה מהנותן מענה להכין מערכי לבבי על אפיקי מי מנוחות ואל יליל מפי דבר אמת. ונכון לבבי בטוח על אדוני אשר יעמיק עוד בשמועה זו כמנחת קדשים הצריכה י"ג נפה דקה אחר גסה ועלובה העיסה שהנחתום מכל חמדה משוסה. ע"כ אינני בוטח על העולה על רוחי עד אשר יודיעני אדוני בחסדו אם יערב עליו שיחי. ולא אשים אזני כאפרכסת לשמוע בלימודים כדברי דודים כי זה כל ישעי וכל חפצי כל מעותי. וה' יכונן כסאו על מרומי האושר ולהיות בארץ החיים מאושר כנפשו ונפש ב"א תלמידו דו"ש וטובתו כל הימים:

נפתלי צבי יהודא ברלין:

במאי דקא הוינא אם בכור בע"מ אסור בהנאה זולת איסור גיזה ועבודה. וכ"מ להתחמם בגמרו שעליו כענין שאמרו פסחים (ל"ג א') שאם נתכוין להתחמם בגיזי כו'. ומקופיא דלא הוי עבודה כדאי' חגיגה (י"ז ב') אקופי ידייכו. ובשעה שהצמר מחובר וודאי ה"ה כמוהו דאפילו שער המת דממעטינן מקראי מטומאה מכ"מ בשעת חיבורן ה"ה כמוהו כדתנן באהלות פ"ג ובנדה פ' דם הנדה. וזה לא הוי שלא כדרך הנאתו דמותר לכתחילה לדעת התוס' ז"ל. וכענין שאמרו במנחות (ד"ע א') במחובר לא עבידי אינשי כו' דהתם משום דגחין ואכיל לאו אורחי' ובטלה דעתו אבל כה"ג ודאי דרך הנאתו הוא ועומד להתחמם. ועוד נ"מ להניח עליו מלבוש שהוא לצורך הבכור והבעה"ב נהנה מה שהוא מעביר את המלבוש ממקום למקום. דמשום עבודה שרי דהא בפרה אדומה וע"ע לא אסור לצרכו ולצרכה א.א משום דכתיב אשר לא עובד בה מ"מ כדאיתא בפסחים (כ"ו א') אבל בקדשים דכתיב לא תעבוד ולא כתיב לא יעבד דווקא לצורכו אסור. אבל משום איסור הנאה אסור דהוי לא אפשר וקא מכוין ואסור לרבא שם. וסברא פשוטה היא דלאו עבודה היא כיון שהוא להנאתה והנאה מיקרי. ובקדושין (כ"ב ב') זה נהנה וזה נהנה כו' אלמא דבהנאת עצמו לא מיקרי עבודה. הנה דלכאורה מדמי הש"ס שם איסור עבודה לאה"נ היינו לס"ד דלא ידע מזה הדרש. אבל להמסקנא מדאצטריך קרא לרבות ש"מ דלאו עבודה הוא בכ"מ. הנה שים לדחות דלרבא דאסור בכ"מ לא אילטריך קרא אלא להנאה דממילא. וכיחא לי' כהסיא דעלה עלי' זכר אבל במעשה לעולם אסור בלא קרא. מכ"מ יש להביא ראי' דרק משום רבוי הפסוק אסור לצורכו וצורכה. דאיתא בסוטה (מ"ו א') אלא מעתה לא יהא שאר עבודות פוסלות בפרה אלמא אמר ר"י אמר רב כו'. ומתרץ שאני פרה דיליף עול עול. וקשה דלהלן בסמוך מסיק דרב ע"כ לא יליף מג"ש זו. מדפסיל בפרה בהגחה ובעגלה במשיכה וע"כ יליף מאשר. ועוד תימא למה להש"ס להא דרב וכי כעורה זו ששנה רבי במשנתינו במס' פרה דעבודה בפרה פסול. לכן נראה דגוף עבודה פשיטא לי' דפסול ולא קשה מידי וידע מהברייתות דלהלן אגא מעודה של שקין דנקיט רב דהוי גם לצורכה להגין מפני החמה והזבובים. אלא שהוא גם לצורכו ופסול בע"ע מדכתיב אשר לא עובד בה. ומקשה נימא דבה עכ"פ ממעט לצורכו ולצורכה בפרה. ומתרץ דיליף מג"ש פי' אפילו לרב דיליף מאשר מכ"מ כיון דגלי לן קרא שפיר ילפינן מג"ש לפא דגילוי מילתא בעלמא הוא. וע' תוס' ב"מ (ל' א') ור"ש פרה פ"ב מ"א. ואי איתא דלפי האמת עבודה דומיא דהנאה הוא. וכדלעיל לא ממעטינן מבה אלא עבודה דנעשה ממילא וניחא לי'. ואין להקשות ליקשי הש"ס מעלה עלי' זכר דפסולה. די"ל דגם זה דרשינן מעול דכתיב עלה ולא העלה דמשמע גם ממילא אסור ושאר עבודות ילפינן מאשר. ובזה מדויק לשון התוספתא פרה והובא בר"ש פ"ב כל עבודה כו' פוסל בפרה. הכניסה לרבקה כו' פי' מוסיף על הכלל הזה שאין חייב במוקדשין ופוסל בפרה. ומזה הטעם הא שאין מרביעין בבכור כו' הוא מדרבנן (עי' מל"מ פ"א הל' מעילה):

ועוד כ"מ לענין גיזותי' וקרני' כאשר נבאר אי"ה דאף לאחר תלישה ה"ה כמוהו:

והנה פשיטא דצמר בכור בע"מ מותר מה"ת כמ"ש התו' בבכורות (כ"ה א') ובכ"מ. וזה א"א לומר דהשחיטה מתירו דכיון שנתלש מחיים לא מהני המעשה בגוף הבהמה שאח"כ. כדמוכח מזבחים (פ"ו א') בעצמות שפרשו לפני זריקה וכש"כ מחיים כמ"ש התוס' בבכורות (כ"ו א'). ואפי' למ"ד דמהני דווקא בפירשו לאחר שחיטה כמש"כ רש"י ז"ל הטעם דדמי לבשר דגם הוא נפרש מהדם בשעת זריקה. ומכ"מ הזריקה מתירו ה"נ כ"ד שאינו ראוי למזבח. אבל דם הקזה שנפרש מחיים מועלין בו לעולם. ולכן אמר ר"ז דם הקזה אסור בהנאה ומועלין בה. תרתי. לומר דלא דמי' לקדשים שיש להן היתר זריקה אלא כשאר איה"נ שאין להם היתר וכמו שלא מהני שחיטה לאבר מן החי או בשר מה"ח. הא תינח לר"י בחולין (ק"ג) דיליף מבשר בשדה טריפה הוי כטריפה שאין לה היתר אבל לר"ל מא"ל. ואפילו לר"י הא פליג על דר"ש בטריפה שם (ס"ח ב'). וכן מה שהוכיח הש"ס בכורות (ד"ו) דחלב מותר מואת עשרת חרילי חלב וכדומה לזה דילמא לא הותר אלא לאחר שחיטה ולהלן עוד אדבר בזה אי"ה:

ועוד ראי' מר' יוסי במשנה דבכורות (כ"ה ב') דע"כ סובר כן. דהמיתה איננה מתרת ולא פליגי ר"מ ור"י אלא בגזירה דרבנן. וכן משמע מהר"ש ריש פ"ג דערלה שכ' דהא דקיל בצמר הבכור דמיירי בבע"מ. ואי איתא דלא הותר בבע"מ אלא לאחר שחיטה וכי פסיקא להתנא דמיירי הכי. ועוד נבאר אי"ה דצמר תלוי בכל הנאות הגוף. ועוד ראי' מדתניא בבכורות (ע"ו ב') אבל קדם הקדשן כו' לפני פדיונן מועלין בהם כו'. ואי אסור לאחר פדיון בהנאה מה"ת ממילא לוקה על המעילה במזיד כדין מעילה באזהרה או במיתה כידוע. דהא תלמוד דלוקה על הגיזה ועבודה משום דאהדרי' לאיסורא קמא כמ"ש התוס' בכ"מ. ה"נ כיון דאין לו היתר אלא מזביחה ממש ואילך לוקה על המזיד במעילה. ולמה תני לפני פדיונן מועלין בהן לאחר פדיונן כו'. הגם דסתם מעילה בשוגג מכ"מ ליתני הגוזז והעובד והנהנה מהן שופג כו' אלא ודאי כלל התנא שוגג ומזיד במעילה שאין בהם איסור מעילה. וכן מבואר בתוס' פסחים (מ"ז) ד"ה ובמוקדשין כו' ולפ"ה ניחא כו' אלמא דאין בהנאה מלקות. וע"כ מותר לגמרי מה"ת ואין לחלק בין פה"מ שנפדו ובין בכור שהומם. דהא הפסוק תזבח ואכלת בפה"מ שנפדו כתיב ומיני' הוא דילפינן כל המיעוטים שנתמעט מגיזה ועבודה. ובבכור סתמא כתיב בשעריך תאכלנו ואי סברא לחלק נימא דלא הותר אלא אכילה דבפה"מ רבי בספרי מכברכת ה' אלקיך. והא דדרשינן אין לך בהן היתר אלא משעת זביחה ואילך. כבר פירש"י ז"ל בתמורה דלמעט חלב וגיזה אתי ולהתוס' רק חלב [אדרבה מוכח להיפך מדפירש"י ז"ל בבכורות (ע"ו ב') דזה התנא דסבר פודין את הקדשים כו' ודריש אין לך בהן היתר כו' דלא דריש בשר ולא חלב דממילא נכלל החלב בכלל איה"כ. ולא פי' דמיעט בשר ולא חלב אפילו לאח"ש ש"מ דסבר רש"י ז"ל כמ"ש דבלא פסוק ידעינן דשחיטה אינו מתיר האיסור שנתלש מגוף הקדושה. וא"כ לתנא דדריש הכי ש"מ דסבר דכל הנאות מותר מחיים. ואין לומר דמחלב ידעינן שארי הנאות א"כ מאי נדחקו התוס' שם במיעט בשר ולא דם וכתבו ז"ל אע"פ שהדרשה איננה מיושבת על הדם כו' אלמא דלא ממעטינן אלא בר אכילה כחלב ולא שארי הנאות ולפי דעתי הייתי מפרש דלא כרש"י ז"ל שנחלקו כ"כ הני תרתי ברייתות אלא לכו"ע דרשי בשר ולא חלב. ולכ"ע מותר בכל הנאות כמו אכילת כלבים דמה לי הנאה זו או זו וכי מיתה מתירו להנאה. ומה שדרש אין לך בהן אלא משעת זביחה היינו משעה שראוי לזביחה. לאפוקי קודם הפדיון ולא נימא דלא בעי פדיון אלא לשחיטה ואכילה לחוד]. ואי כדייק אנן לשון הש"ס נימא דלכן תני משעת זביחה ולא קאמר אלא מזביחה ואילך. אלא ה"פ משעה שראוי לזביחה וכ"ת מנלן למדרש הכי דילמא הפי' כפשוטו הא לק"מ דדייק הש"ס דע"כ ה"פ מדמיעט בשר ולא חלב אי קאי אחלב שלאחר שחיטה כבר הותר בספרי פ' ראה אלא אחלב שנחלב מחיים ואי לאסור לאחר שחיטה. פשיטא דלא מהני כדלעיל אלא לאסור מחיים ואי כל הנאות אסור ותזבח ממש פשיטא דחלב בכלל. אלא פשיטא דכל הנאות מותר

וחלב אסור מגזה"כ ועוד מדכתיב כלבי ואיל. כדמקשי הש"ס לגבי ולדות בבכורות (ט"ו ב') ומהא גופא ראי' דמאי פשיטא להש"ס כ"כ ומהא דכ' רש"י ז"ל בזבחים (ק"ד א') ולא התירו הכתוב אלא באכילה כדכתיב בשעריך תאכלנו ע"כ ל"ד דהא לאחר שחיטה מותר בכל הנאות. אלא משעה שראוי לאכילה קאמר לאפוקי מת. ומהא דקידושין (י"ג) מוכח להיפך מדנקיט גיזה ועבודה ולא נקיט איה"נ. והא דמקשה מבכורות (ט' ב') וליסגא דילפינן פט"ח מבכור נילף מבע"מ דלא חזי להקרבה כמוהו אנא אמינא להיפך נילף מבכור בע"מ עובר וזקן חולה ומזוהם דלא חזי לא להקרבה ולא למדינה ואסור בהנאה וה"כ פט"ח ה"ה כמוהו. והא דאיתא שם (די"ב) אין איסור חל ע"א פשיטא דלא כיון הש"ס להא דקיי"ל אין אחע"א. כדי שנדקדק שאין בזה איסור מוסיף דזה הכלל לא נאמר אלא לענין עונשין. אבל ודאי מיחל חיילא דאי פקע הדר חיילא כידוע אלא ה"ק אין איסור נתפס בקדושה. וע' רש"י ד"ה אין איסור והא שכ' התוס' בזבחים (ע' ב') שאין כ"מ בפדי' בתערובות טריפה. היינו שאין כדאי לפדות ולמה ירעו עד שיסתאבו. ומי פתי יסור הנה לפדותן לקלקלה וע"כ נ"ל הכי דהא לכו"ע למר קדשים תמימים אסור בהנאה ובע"מ מותר לדעת דודי הרב שי'. כללו ש"ד דפה"מ שנפדו וכן בכור בע"מ קבוע כיון שראוי לשחוט הרי הוא כחולין לכל הנאות לבד גיזה ועבודה וחלב דאסור מגזה"כ והגיזה מדרבנן לרש"י שמא יבא לידי גיזה ולרמב"ם ז"ל שמא ישהא עד אחר שנה. וכן הרבעה אסור מדרבנן דדמי לעבודה אבל בכור תם ודאי אסור בהנאה מה"ת ככל קדשים קלים דאסור בהנאה מה"ת כמש"כ התו' בכ"מ. וכן מבואר בסוכה (ט' א') ומכריתות (כ"ג ב') ע"ש וה"ה הצמר שלו אסור מה"ת דכיון דכתיב אם שור אם שה לה' הוא כולו בכלל כמו בכור הנסקל דכתיב סקול יסקל השור וכולו בכלל ואפי' פרש בעי מיעוטא בע"ז (ל"ד ב') מבשרו כעין בשרו. והא דפרש קדשים מותר מה"ת היינו משום דמעלמא קאתי ולא מגוף הבהמה כדאי' במעילה (י"ב ב'). אבל מה שגדל מגוף הבהמה בכלל הבהמה היא ומאי בין למר לחלב. כמו דדם נעכר ונעשה חלב ה"נ למר גדל מלחלוחית הבהמה כדאיתא בנדה פ' בא סי' שלא יהא שניהם יונקים כו' (וכלפי שנוואתא דמר קאמינא דכיון דחילק בין בכור לכל הקדשים שוב לא הוצרך לחלק בין חלב לצמר דאין חלב לבכור). ועוד דכמו בשעה שהוא מחובר ה"ה כמהו בקדושתו ובמאי פקע לאחר שנגזז. הא קדושה בכדי לא פקעה כדאי' בנדרים פ"ג ואפילו במת הוצרך הכתוב למעט שערן לאחר שנתלש. והא שכתב התוס' בבכורות (כ"ה ב') והר"ש ערלה פ"ג דאפילו עולה תמימה הגיזה מותרת. אין הכוונה שלא בעי פדי' דהא משנה מפורשת בזבחים כל שלא זכה המזבח בבשרה כו'. וכ"כ התוס' להדיא (כ"ו א') ד"ה התולש אלא כלפי דתנן חלב המוקדשין כו' ל"ג ול"מ ולא מהני פדי'. מדאסור אף בפה"מ שנפדו ושם לא שייך פדי' וממילא גם בקדשים לא מהני פדי'. והא דהא' במעילה (י"ב ב') כ"מ שאמרו חכמים קדוש ואינו קדוש דמיו יפלו ללשכה דוקא כ"מ שאמרו חכמים היינו מדרבנן. אבל מה שאסור מה"ת יש הרבה דלא מהני פדיה כחלב המוקדשין ודישון המזבח ודישון מזבח הפנימי ע' תוס' זבחים (מ"ו א'). ומורא' וגולה דאסור מה"ת ואין מועלין ולא מהני פדי' ואי היינו דורשים תזבח ולא גיזה כמשמעו הי' הגיזה לעולם אסור ולא מהני פדי' ולמדנו רבותינו ז"ל דאפילו עולה תמימה מותר פי' בפדי'. וממילא בפה"מ מותר שכבר נפדו אבל בבכור תם לא מהני פדי' וכן כוונת הר"ש ז"ל שם. דבכור בע"מ ומוקדשין תמימים שניהן דרבנן. ובזה מיירי התם לפירושו ז"ל (וסובר כתי' הג' של תוס' הנ"ל וד"ל) מכ"מ כיון שהומם הבכור הותר הצמר שנתלש כדמוכח בבכורות (כ"ו א') בכור ומעשר לא תבעי לך כו' מוכח דרק משום גזירה אסור ולא מה"ת דכמו שהעמדה והערכה של המוקדשין מהני לצמר שנתלש דלאו מעשה בגופו הוא אלא ממילא ראוי להו"ה. ה"נ המום שנעשה ממילא מועיל גם לצמר הנתלש. ועוד דזה הכלל דכל דמהני פדי' במוקדשין מהני מום לחוד בבכור. וא"כ כמו שמועיל פדיית הבהמה במוקדשין ה"נ מהני מום בבכור. והנה לא נחלקו הרמב"ם והר"ש ז"ל בזה מעולם (ומה שליין משער המת בערכין (ז' ב') התם שעת מיתה אוסר והשער כבר מת גם מחיים ונ"ל לרש"י הא דצריך מיעוטא בפ' דם הנדה לענין טומאה

(ח"ב)

משום שן ולפורן לחוד. ושער דנקט בדרך אגב אבל למר הבכור נאסר מאז שמחוברין וגם נחלקו הפוסקים על פירש"י הלא הוא בתשובת הרשב"א) והא דתנן מקדשין בו את האשה לריה"ג דקסבר ממון בעלים הן. וכן ה"כ כל קדשים קלים כי היכי דרשאי להמנות על הפסח לריה"ג כדאיתא בפסחים פ' האשה והוא יהנה במעות. כ"ז לק"מ דמלות לאו ליהנות נתנו (אם שהתוס' בע"ז (ס"ג) כתבו בע"א ע"ש) וקדושי אשה ומכירה למינוי פסח מכירה דמלוה היא. ומותר אפילו לכתחלה כדתנן מלמדו מדרש הלכות ואגדות ע"ש בר"ן (והא דקשה להר"ן ז"ל לאביי כמו שהקשה הגאון בעל טורי אבן ז"ל במס' ר"ה תירלתי יפה ואכ"מ להאריך) הגם דיש להקשות מיבמות (ק"ג) סנדל המוחלט לא יחלון כו' וע"כ משום הנאה הוא דאסור לכתחלה. אלא די"ל משום דלאו נעלו הוא ולכתחלה בעינן נעלו שלו וכן קשה מה שכ' התוס' בגיטין (כ' ב') ד"ה בכתובות. דהא דכתבו על איה"כ כשר היינו בדיעבד משום דמתהני. וע"כ ה"פ משום דעכ"פ יש בה הנאה הגם דמלוה היא ולכתחילה אסור. נ"ל דאי לאו מלות לאו להנות נתנו אף בדיעבד אסור משום כל דאמר רחמנא נ"ת ע' בטורי אבן ר"ה (כ"ח). הרי דהנאה במקום מלוה אסור לכתחלה. אבל להיפך קשה מהא דעירובין (נ"א א') מלות לאו להנות נתנו מותר לכתחלה הגם דיש שם הנאה דממילא דומיא דגט וחליצה. ולריך בזה ביאור דברים להבין פשר דבר ואכ"מ. אבל קשה הא דתנן בכור מוכרין אותו תם חי כו' ולריך לדחוק דמיירי במקום מלוה. ולא בא אלא להורות דיש לו דין מכירה דממון בעלים הן ועוד נ"ע דברי הרא"ש בבכורות פ"א סי"א שכ' אבל למשקל מיני' כו' שפיר דמי. והלא נהנה מאיה"כ ואפי' הנאה דממילא אסור שלא במקום מלוה:

אבל כ"ז לכתחלה אבל בדיעבד ודאי תופס קידושין מן הדין כקדשים קלים למ"ד ממון בעלים הן. ולא משום שיש נפקותא בין אה"כ דקדשים לשאר אה"כ אלא כל אה"כ דכוותה שיהי' להן היתר בשוה פרוטה מקידשת בהן. ויותר מזה הקשו התוס' בקידושין פ"ב דליקדשי בערלה משום שראוין שלא כדרך הנאתן אף דשם י"ל דעכ"פ אין הפרוטה שלו. דאה"כ אין להם בעלים וה"ה הפקר מכ"מ דעת התוס' דלא בעינן שיהי' הפרוטה שלו רק שיהנה אותה בש"פ. מה שלא הי' לה מקודם לכן מכש"כ כאן דקדשים קלים ממון שלו הם לאכול בשרו ועורו ולהתרלות בו. ואם יתנהו לה הרי מהנה אותה בש"פ פשיטא דמקידשת מן הדין רק לרבנן דריה"ג אינו יכול ליתנו לה דממון גבוה הוא. ומשלחן גבוה קא זכי הוא ולא אחר כיולא בדבר בגד המוסגר שאסור בהנאה כדתנן בנגעים (פי"א מי"ב) קללו כו' ומותר בהנאה הא כ"ז שהוא טמא אסור בהנאה מכ"מ אם קידש בו את האשה ה"ה מקודשת. דיש לו בעלים ויש לו ש"פ אם יטהר וזהו הכפל שמשלם בפ"ח משום שיש לו בעלים וממון. וכן למר פט"ח ודאי אסור לר"י ואסור בכל הנאות. (לא כדברי דודי הרב שי' דתלוי בשני לשונות שבש"ס וברמב"ם פסק דילפינן מבכור ולמרו מותר). וכדמוכח בכורות (י' ב') ואסור בגיזה ועבודה דר"י ומקשי הש"ס היינו רישא. ותמיה מאי תלוי איסור גיזה ועבודה לאה"כ קדשי בדק הבית יוכיחו אלא פשיטא להש"ס דאינו לוקה על גיזה ועבודה. דנתמעט מבכור לאנך ודלא כלשנא בתרא דנבאר בקושיא. וע"כ נ"ל כן לענין הלכה דפסקינן כר"י בהא ולא בשותפות עכו"ם. וע"כ ממעטינן מבכור לאנך פט"ח ומכ"מ אסור בגיזה ועבודה היינו הנאתן ע' ברא"ש שם דמבואר כן ואסור מלד הסברא. וא"כ סובר הש"ס דגם ר"י דריש כן ומפרשי הברייתא דלא פליגי אהדדי בדרשא דקראי וגם ר"י סובר דממעטינן מדכתיב שור ולאן. ולא כתב בכורך למעוטי דשותפות אלא בא למעוטי אדם ופט"ח וכן ר"ש דריש מהדיוק שורך ולאנך למעוטי עכו"ם. דלא נימא דלא אמעוט מבקרך בחולין (קל"ז) דוקא לענין קרבן דמיירי בהכי אבל לא לענין איסור. וה"ה של חו"ל לר"ע קמ"ל דאין בו קדושה כלל עכ"פ ודאי הגיזה אסור. וה"ה ככל אה"כ מ"מ יכול לקדש את האשה כיון דשוה כסף להאשה אם תפדנו. ומאי איכפת לן מה שאינה יכולה להשתמש בו עתה ולא גרע משוה פרוטה במדי ועדיף שיכולה לפדות תיכף. אבל אם לית בי' ביני וביני הינה מקודשת כר"י. והא דלא מוקמי הר"מ והרע"ב ז"ל במחיים וכר"י ובדלא שוי דסתמא קתני משמע דבל פט"ח א"מ:

אבל

אבל בהנאת דמיו דאיתא בבכורות שם צריכא עיונא דרש"י ז"ל פי' אם השכירה. ולכאורה מאי נ"מ בין מכירה לשכירות שכירות ליומא נמי ממכר הוא. והמשכיר עולתו ושלמיו ג"כ חולין הן וגזל הן בידו ודמי שכירות יפלו לנדבה כדמי מכר. אלא נראה דפי' כעין פי' הרא"ש ז"ל שפי' אם מכרו למי שא"י שהוא פט"מ ע"ש וכעין קנסא הוא שמפקיע מן המלוה. אבל רש"י ז"ל מיאן בזה דא"כ יש לקנוס לר"ש כמו לר"י. דכיון שמכרו ולא הודיע הפקיעו ממצות פדי' וטריפה לגמרי ואם ידע שהוא פט"מ לר"י נמי שרי (ע' ע"ז) לכן פי' שהשכירו למי שא"י וישתמש בו ויחזירו כמלא שלא הפקיעו ממצותו רק הכשילו באיסור הנאה לר"י וקנסו את דמיו. אבל מלשון הרמב"ם ז"ל משמע דלעולם דמיו אסורין בהנאה אפילו מכרו ויודע שהוא פט"מ ויותר מדמי שויו דטלה. וי"ל דהטעם משום דעשאוהו כאיסור משום קדושה. והמוכר עולתו ושלמיו דמיו יפלו לנדבה ה"נ אסורין בהנאה דכאן לא שייך נדבה. ובאמת כ"כ התוס' ב"ק (ס"ח ב') ד"ה הוא דמשום לאו דהקדש אסור (אלא שדבריהם צ"ע מאי אהני לן דהא גם לר"ש מוכח בבכורות דיכול לפדותו בלא דעתו. ולכן מאנו התוס' בבכורות לתרץ כן ויותר פשוט לתרץ קושייתם ז"ל דר"ה סבר דהתורם משלו על ש"מ א"צ דעת בעלים וכן פי' הרמב"ם ז"ל) והא דתנן ואם מכרן וקדש בדמיהן מקודשת. משום דאינו אלא איסור קנסא דרבנן. אף דהוי בה טובא במקדש בהא"כ דרבנן מכ"מ כאן אינו אלא איסור קנסא ודמי לחולין בעזרה למ"ד דרבנן דמקדושת. והראב"ד ז"ל פליג וסבר כפי' הרא"ש ז"ל דדוקא למאן דלא ידע קנסוהו משום דהכשילו באיסור אבל מאן דידע אינו תופס דמיו. ואם נבוא לפלפל בדבריהם ז"ל נוכל לומר דאזלי כדעת הר"ן בע"ז פ"ה דכל אה"נ אם הי' להם דמים היו נתפסין מן הדין דמה לי הן ומה לי דמיהן. וא"כ פט"מ דיש להם ממון יותר מדמי הטלה תופס את דמיו היתרין מדמי הטלה דכ"ז שלא פדאו אסור בהנאה ותופס את דמיו. והא דתנן מכרן וקדש בדמיהן מקודשת שאני התם דע"כ איירי במתניתין למאן דמוקי לה מחיים ואליבא דר"י בשאינן שוין דביני וביני כדמוקי הש"ס בבכורות (י"ט ב') וא"כ אם מכרו אין נתפסין בדמיהן. אבל הברייתא מיירי בשוין יותר מדמי שקל ושפיר דמיו אסורין. מיהו מן הדין מהני להמעות פדי' ולא מגוף הפט"מ (אם כי יש לחלק כהיא דהלוקח במ"ש) מיהו אינן נפדין אלא בשוין ולא בטלה דלא שייך טלה אלא לפט"מ. וכיון דבעי שוין שוב אין נפקותא בפדי' הלזו. אף דאין בהן איסור אלא המותר מדמי שקל. אבל דמי שקל היתר הן. וא"כ מהני פדי' מ"מ הא מסקינן במס' ע"ז פ' השוכר דאם שכרו למאה חביות ויש בהן חבית אחת של יי"נ דמי כולן אסורין. דלא הי' שוכרו בלא איסור בכלל ע"ש בר"ן ה"נ לא מהני פדי' ודמי כולה אסור אבל הראב"ד ז"ל פליג עלה התם. וסבר דכיון דפסקינן כר"א דפודין מהני פדי' לדמי האיסור. ה"נ מהני פדי' לדמי האיסור והשאר מותר. לכן כ' הראב"ד ז"ל שיתן דמי האיסור לכהן והוא יפדה לעצמו והשאר מותר זה נ"ל דרך פלפול. אבל הפשוט שסובר כדעת הרא"ש ז"ל שחולק על סברת הר"ן ז"ל. ומפרש גם הירושלמי בע"א ע' ברא"ש קידושין פ"ב. ולכן דמיו מותרין לעולם רק אם לא ידע ובתורת קנס כמש"כ:

היוצא מדברי בעז"ה דפט"מ וכן בכור בע"מ מותר בכל הנאות לבד מגיזה ועבודה. וא"כ מותר לחמם ידיו בצמרו במחובר ולצורכו ולצרכה מותר אבל הצמר שנתלש אסור מדרבנן. והרבעה ג"כ אסור דדמי לעבודה רק חלב אסור מה"ת וכ"ז בבע"מ אבל תם אסור בכל הנאתו וצמרו וקרניו הכל אסור. עד שיפול בו מום ומותר אף שנתלש בתמותו. וכן פט"מ אסור בכל הנאה שבעולם וגיזתו והנאת דמיו למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'. וה' יתמכני בימין צדקו וישכילני בדרך תמים ואמונה אמן:

סימן נט תשובה

מדודי הרב מ' מאיר ברלין שי' מ"ץ דק"ק מאהליב.

בהא דרמי לן אהא שכ' הר"ן ז"ל בנדרים (פ"ג ב') ד"ה אימא סיפא דאי אכלה מבעל היכא מותרת בלקט שו"פ דהא דהא לאו עני' היא. מהא דאמרינן בב"מ פ"ק (י"ב א') ואשתו מלקטת אחריו ע"כ. מאי דסבירא לי' למר דהר"ן יחידאי הוא חלק עלינו את השוין דנראה פשוט לענין דינא לית מאן דפליג שאם בעלה עשיר והיא נזונת משל בעל דאסורה בלקט שו"פ דמי גריעי ממי שיש לו ר' זוז ונו"נ בהם והא דנאדו שארי המפרשים מפי' הר"ן בפי' הסוגי' היינו משום דלא פסיקא להו דכל היכא שנזונת משל הבעל הוי הבעל עשיר דמי לא עסקינן שהבעל גופי' מתפרנס מלקט שו"פ והיא ג"כ נזונת משלו. וקמ"ל מתניתין דאפי' בכה"ג יש לה להנות מלקט שו"פ ממה שמלקטת בעצמה ג"כ. ולהכי נאדו בפי' הסוגי'. אבל לענין דינא מודי לדברי הר"ן ז"ל שאם יש לבעל ר' זוז או נ' ונושא ונותן בהם והיא נזונת ממנו שאסורה בלקט שו"פ. ולא מבעי לפמ"ש הרמב"ם בפי' המשנה פי"ד דנגעים מי"ג דלהכי מחייב בקרבן עשיר בשביל אשתו עני' משום דאשתו כגופי' דמיא. א"כ פשיטא דאסורה משום ה"ע בלקט שו"פ. אלא אפילו לפי מאי שפירשו שם רש"י ותוס' ושארי מפרשים משום דהבעל חייב בקרבנות אשתו מתנאי כתובה. משמע דוקא משום דחיובי' עלי' רמיא. אבל היא עצמה היתה יכולה להביא קרבן עני בהנך קרבנות דלא רמי' עלי' דבעל מתנ"כ אע"ג דהבעל עשיר היינו דווקא לענין חיובא. אבל לענין לקט שו"פ היכא מציא ללקוט ויש לה מזונות:

ומאי דקשיא לי' מהא דפ"ק דב"מ גם מעכ"ה הטיב לראות לחלק דלענין בעלים ודאי אינו נקראת בעלת השדה דלהאי אסור משום להזהיר העני על שלו. ומר שמיע לי' מסברא דנפשי' ובהדיא מתנינן לה פ"ק דקידושין (כ"ד א') גבי אשה פודה מע"ש דמקשה בפשיטות הא אמר רחמנא לפרש"י התם. דאשה אינה נקראת בעלת המעשר בשל בעל ע"ש וכאחר חשובה ואינה מוסיף חומש. ואפילו לפר"ת התם בפי' שמעתתא מ"מ לענין הדין ע"כ מוכח מברייתא דאשה נחשבת כאחר. וכן נראה לענין פשיטא בבעלים אשה לא נחשבת בעלים. אך בירושלמי פ"ק דקידושין ובמע"ש פ"ד ובעירובין פ"ז משמע דמפרשי להך ברייתא דאשה פודה מע"ש דבהא גופא פליגא אליבי' דר"מ אי אשה נחשבת בעלים עיי"ש. ויש מקום להשוות הסוגיות ואכמ"ל:

ואכתי צריך הדבר ישוב לפי הפי' שהביא הריטב"א שם בחידושיו דהא דמקשה אבוה הא עשיר הוא. משום דמשמע לי' דהשלים עולה לר' זוז וא"כ הדק"ל א"כ אמאי אשתו מלקטת אחריו. ודוחק לומר דאיירי באינה נזונת משלו וצריך לומר לדעת זו דשיעורי' דר' זוז היינו לו לבד ואם יש לו אשה צריך ת' זוז וע' בר"ש פ"ח דפאה. וא"כ י"ל דחלקו אינו עולה אלא ר' אז וקמ"ל דאשתו יש לה זכי' לנפשה מדאורייתא ולהכי מלקטת אחריו. והא דלא בעי למימר דגם לר' זוז אינו עולה דא"כ מאי קמ"ל דבנו ואשתו מלקטים אחריו פשיטא. אבל השתא קמ"ל דאשתו אית לה זכי' מדאורייתא:

במאי דאתי לפשוט ספיקו של הרא"ש ז"ל פ"ק דב"ק בכהן שקדש אשה בבכור. דלרבא דס"ל דגם מע"ב מותר מה"ת במכירה לאחר שחיטה בבכורות (ל"א א'). א"כ ע"כ כי אמרינן בתמורה (ה' א') דהוא דכתיב בחרמים למעוטי בכור דלא דמי למע"ב. א"כ ע"כ מותר בבכור גם מחיים בבע"מ אלו דבריו. ותמי' בעיני דאגב שיטפי' אשתמיט לי' דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ז מה' בכורות דפסק אליבי' דרבא. דמעשר בהמה אינו אסור במכירה מדאורייתא אלא תמים וחי. אבל בע"מ אף חי מותר במכירה מדאורייתא עיי"ש (מיהו בש"ס דזבחים פ"ק (ט' א') משמע דאף לאחר שחיטה אסור במכירה וע"ש בתוס' ד"ה למאי נ"מ). וא"כ ע"כ צ"ל ממיעוטי דהוא גבי חרמים דבכור אפילו תמים חי מותר במכירה. והא וודאי לרבנן ממון גבוה הוא וא"כ למיקם פלוגתא דת"ק ורבנן דפליגי נמי בבכור כדמוכח מסוגיא דפ"ק דב"ק (י"ב א') לא משכחת לכה"פ אלא בבכור תמים חי בזה"ז או בגבולין. דבא"י בזמן ביהמ"ק לכ"ע ממון גבוה הוא וע"כ גם רבא מודה בזה וכן רב אשי דס"ל כרבא. א"כ מוכרח דתמים חי דמותר במכירה ואפ"ה הוי ממון גבוה. וע"כ צ"ל דאליבי' דרבנן דס"ל בכור ממון גבוה הוא אף בע"מ משום דהוי ממתנות כהונה. א"כ בע"מ דבכור שוה למע"ב תמים דמעשר בהמה בעל מום לכ"ע הוי ממון בעלים שהרי אין בו שום קדושה ואכל במומו לבעלים מכ"מ. רק בכור

בע"מ

בע"מ שקדוש מרחם אף בע"מ הוי ממון גבוה בין חי ובין שחוט. והרי זה ממש בכור בע"מ למע"ב תמים וא"כ י"ל אי לאו מיעוטא דהוא הוי אמינא כשם שאסור למכור מע"ב תמים אי הכא נמי אסור למכור בכור בע"מ בין חי ובין שחוט שהרי דינם שוה. וילפינן ממיעוטי דהוא דלאחר שחיטה מותר במכירה אף דהוי ממון גבוה. אבל בע"מ חי לעולם אסור במכירה אליבי' דרבנן. ואף שנראה מדעת התוס' והרא"ש דלאחר שחיטה פשיטא לי' דממון בעלים הוא מדנאכל לנכרים היינו בתר מיעוטי דהוא דמותר במכירה. תדע שהרי מע"ב במומו דג"כ נאכל לנכרים מ"מ אסור במכירה מדרבנן. וא"כ י"ל דלרבנן אסור בכור בע"מ חי במכירה כ"ז לפי שיטתו. אבל העיקר נראה דלא תליא כלל מכירה בממון בעלים שהרי שלמים במומן הוי ממון גבוה אליבי' דרבנן וכדאי' בסנהדרין (קי"ב א') לשיטת רש"י שם דלרבנן שלמים שהוממו של שמים הוא. ומשמע שם דחמירי ממע"ב ובכור דבמומן נקראו בהמתך עי"ש. ואפ"ה איתא במכירה וכמ"ש רש"י בפ' הזהב גבי אונאה וי"ל אע"ג דקיי"ל המוכר שלמיו לא עשה ולא כלום מ"מ במומין יכול למכור. והייט ע"כ אליבי' דרבנן וכדאיתא בכ"ד עד שיסתאבו וימכרו כו'. ולר' יוסי אפילו תמים איתא במכירה כדמוכח בפסחים (ל"ג א') ועיין במל"מ בפ"ו מה' מעילה וכן משמע מל' רש"י דתמורה (ז' ב') מוכרין אותו תמים חי וכו' ע"ש ברש"י:

ע"ד מה שפי' בירושלמי ר"פ כירה בגוף הפירוש איני יודע מה אידם על דברי המפרש שגם הוא פירש עד כמה נקרא עלי'. ור"ל דלמעלה מזה השיעור אינו קרוי עלי' ומותר אפי' בלא גריפה. ומאי דאסברא לן בטעמו של מ"ד ג' משום דכירה של נחתומים בעי מעזיבה ג' וס"ל דה"ה למעלה. הנה דעת רוב הפוסקים אינו כן אלא שלמעלה בעי הרחקה ד' אמות אפי' בכירה שאינו של נחתומין מפני השלהבת העולה. ע' בטור ואחרונים אם פתח הכירה למעלה ככירה דמתניתין דידן דאיירי שפתחו למעלה. ומאן דס"ל התם בכירה של נחתימין גם למעלה ג"ט יחידאי הוא וס"ל דכירה של נחתומין יש לו מעזיבה גם למעלה ופתחו מהלד והרי מסנתינו בודאי איירי בכירה שפתחו למעלה. ותו דלפי פירושו א"כ לא איירי מסנתינו אלא בכירה של נחתומין. והא ליכא למ"ד אלא דמסנתינו איירי בכל הכירות בין של נחתומין ובין של בע"ב. ע"כ אין טעם זה מחוור אלא י"ל לפי מאי שפי' הרמב"ם ז"ל במשנה רפ"ח דכלים הקלתות וכו' דאם פוחתה מג"ט אין הקדרה מתבשל עוד עי"ש א"כ א"ש בפשיטות דדוקא עלי' אסור ובעי גריפה בגפת וקרוי עלי' מקום שדרכה של קדרה לשפות שם ובעי עד היכא. ומשני עד ג' פי' אם נתן הקדרה למעלה מן ג' ממקום שדרכה של קדרה להנתן. אם אין הקדרה ראוי' להתבשל מחום הכירה. וכשם שאם פוחתה הכירה מלמטה ג"ט ורחוק קרקע הכירה ממקום שדרכה להיות קרקע הכירה שוב אין הקדרה מתבשלת. כן אם הרחיק את הקדרה מלמעלה ג"ט ממקום שפיתתו של קדרה הנהוג אין הקדרה מתבשל שם. ורשאי להשהות שם אפילו אינה גרופה ואע"ג דאפשר מ"מ היד סולדת גם למעלה מג"ט מ"מ שרי לר"ח כיון שאין דרכה להתבשל שם. וא"כ לא ס"ל כמ"ד שאסור להפשיר במקום שהיד סולדת ור' מנא פליג ואמר עד מקום שהוא עושה חרין. ולדידי' אסור אפילו למעלה מג' טפחים ואינו מותר אלא למעלה ממש שאין קרקע הקדרה יורד כלל לחלל הכירה שזה נקרא עושה חרין:

אריב"ב מפני שהאור שולטת עד מקום שהיד שולטת כנ"ל. ע' בתוספתא פ"ו דכלים והביא' הר"ש מיחם וכו' מקום שהאור שולט עי"ש. ור"ל כ"מ שאין היד שולטת מסתמא שלטה בהן האור לפיכך אסור אפי' אינו ראוי להתבשל שם. ואתיא כמ"ד אסור להפשיר במקום שאין היד שולטת ועיקר רבותא אתי לאשמועינן איסור ולא התירא כמו שהבין מע"ל. דהא בהדי' תנן המיחם שפינהו לא יתן וכו':

והואיל ואתא לידן ביאור הלכה זו אעתיק לידידי מה שכתוב אצלי בגליון ביאור כל הלכה זו שנטה בזה המפרש מפי' האמיתי במחכת"ה:

קטמה ונתלבתה מהו וכו': בעו קומי' ר"כ ור"ח חבריהון דרבנן. טעם דקרי לי' הש"ס דידן בכ"מ לר"ח חבריהון דרבנן מפורש אצלי בעזה"י במק"א:

לבא ולשעבר מבעי לי' מה שהורה ר"ח רבא דמותר אי הורה בדיעבד דוקא והיינו לשעבר. או אם הורה אפילו להבא כלומר אפי' לכתחילה נמי שרי ליתן אפי' נתלבתה. (והרבה פעמים בש"ס זה על לשון לכתחילה קרי' לי' לבא):

עבר ר' אמי ואדרון חברי' היינו ר"ז ור"א דכולן תלמידי ר"ח הי': ובעון מחזר עליי'. השואלים הי' רוצים לרדוף אחריהם לשאול את פיהן האיך התיר ר"ח:

א"ל ר"ח חבריהון דרבנן מאן דהוי עובדא הוי עובדא. פי' מעשה שהי' כך הי' (כה"ג בירושלמי דכלאים פ"א ובכ"ד). ור"ל אפילו יאמרו לכם שהמעשה הי' לשעבר בדיעבד. שכבר שהו עליו. מ"מ י"ל דלעולם אף לכתחילה ג"כ הי' מתיר ר' חייא אלא מעשה שהי' כך הי':

ולכן צריכא לבא. ור"ל אכתי נשאר הספק אם מותר לכתחילה והשתא מקשה שפיר. אם תאמר שלא התיר ר"ח אלא דיעבד. א"כ אפילו בשל עלי' בתחלה נמי כדתנן כו':

האיך עבידא נטע פחות מל' יום לפני שביעית כו'. דעת ר"ת הביאו בתוס' ר"ה והר"ש בשביעית דנטיעה הוי תולדה. ואינו אסור בתוס' שביעית עיי"ש בר"ש. מיהו מ"מ אפ"ה אסור ליטע פחות מל' יום לפני שביעית דסבר דקלוטה הוא בל' יום. וקולט בשביעית וה"ז אסור אפי' בזה"ז דליכא תוס' שביעית וכדמוכח בסוגי' דר"ה. ודברי המפרש בזה תמוהין שכתב דמותר בזה"ז אף בתוך ל' יום. וזה אינו דבתוך ל' יום ודאי אסור מפני שקולט בשביעית וגם לפי דבריו וודאי תמוה דא"כ אמאי אוסר למ"ד מפני מגין כיון שבהיתר נטעה אלא פשיטא דאסור. ע"כ פי' מוהר"א בזה במס' תרומות נראה עיקר:

ואתיא כמ"ד מפני החשד ברם כמ"ד מפני המגין קנסו בשוגג כו' קאי אמתניתין דשביעית פ"ב אין נוטעין ואין מבריכין וכו' פחות מל' יום לפני ר"ה ואם נטע והבריך וכו' יעקר. ומשמע לי' בין בשוגג ובין במזיד ואתיא כמ"ד מפני המגין כנ"ל וכמפורש לעיל למ"ד מפני חשד אין כאן חשד. ואולי קאי אתוספת' שהביא בירושלמי שם בשביעית נטע ומת בנו אסור לקיימו עיי"ש בירושלמי. ודע דיש לתמוה על דעת הרמב"ם שכתב ר"פ א' מה' שמיטה ויובל דנטיעה הוי תולדה ואינו אסור אלא מדרבנן עיי"ש. מהך סוגי' דגיטין פ' הנזיקין דלהכי בשביעית בין שוגג ובין מזיד יעקר משום דבדאורייתא קנסו שוגג וכו'. ובחדושי ישבתי בעזה"י על נכון ועתה אשמע מה בפיו אם ימלאו דברינו מכוונים:

בפ"א בסוגי' דח"י דבר. נסתבך המפרש במכת"ה וה"פ תני י"ח דבר גזרו ובי"ח רבו ובי"ח נחלקו. ואשיב אלו הן שגזרו פתו וכו'. תמן תנינן אלו פוסלין חשיב בזה י"ח ממה שרבו והדר קאמר אלו הן שגזרו. הוא כמו אמר מר אלו הן שגזרו ומפרש אילן עשרה קדמייתא והיינו פתו וכו'. והשאר מן מה דתני רשב"י. ועל הטפסי ועל שמנן ועל אידיהן כנ"ל על בניהן כו' ועל שכבת זרען כנ"ל במקום בכוריהן. והשתא ממילא רווחא שמעתתא ולקמן מקשה על הא דשכבת זרען דתני בברייתא ולא כן אמר ר"א בשם ר"ח ש"ז של עכו"ם טהורה. ומשני שא"א לצאת בלא מ"ר כדאיתא בתוספתא דזבים פ"ה עיי"ש:

דודו ומוקירו **מאיר ברלין.**

סימן ס

תשובה

לדודי הרב מ' מאיר ברלין שי' מ"ץ דק"ק מאהליב.

בעזה"י והוא ינחני בדרך אמת.

מה שפשוט לי' בהר"ן ז"ל דאשה שבעלה עשיר אסורה בלשו"פ מהא דמי שיש לו ק' זוז כו' וכתב עוד דלא דמי לקרבן דמביאה קרבן עני דהתם לענין חיובא. אבל לענין לשו"פ היכא מציא ללקוט ויש לה מזונות. לכאורה לא שיפא ריסא אבל שפיר דקדק בדבריו. דמטעם הראשון לאו דוקא הוא דדוקא מי שיש לו קתני היינו שהב' זוז הוא שלו ממש. אבל אם יש בידו ב' זוז והוא

ט"ג

נו"כ ומשתכר בהם רשאי. דלו ממש משמע כדמוכח בקידושין (מ' א') ע"מ שיש לו כו' ואם הראה לה עה"ש כו' ובגמ' ל"ל אטפ"י דנקיט בעיסקא. וברישא לא הולרך למתני אלא דלו פשיטא דלו ממש ואשה לית לה מגרמא כלום. אדרבה לכאורה כ"ש הוא מה לענין קרבן דהחמירו עליו דאפילו למכור נכסיו נראה דחייב. דבתוספתא ערכין פ"ב תניא דאין אומרים לו לך לוה לך ועשה מלאכה כו' ואל יביא ק"ע לאח"ז. הרי דלא הטריחוהו אלא משום חביבה מלוה בשעתה ולכן סמיך ענין לה הא דר"ש דהקטר חלבים דטעמו משום חביבה מלוה בשעתה (פסחים ס"ח א' מנחות ע"ב) ויותר מבואר בת"כ (פ' ויקרא פרשת חטאת פי"ט). למדנו דלהחליף בגדו על שה לריך דאין זה איחור יותר מלוקח בכסף. ומכ"מ אשה אינה לריכה להביא ק' עשיר ואף הערכה לא מלינו אלא בערכין ע' ב"מ (קי"ד א'). ואף בערכין דמסדרין אין משיירין בידו מכספו כלום כדמוכח ערכין (ז' ב') היו בידיו כו' מכ"ש לענין לשו"פ דהקילו בזה הרבה. הן בכסף חמשים שקלים הן בכלי תשמישו דבלשו"פ ומ"ע לכו"ע אין מחייבין. אבל בלדקה פליגי רש"י ור"ת בכתובות (ס"ח א'). ויש לי ראי' לתוס' מתוספתא פ"ו דנדה יש נוטל מ"ע ואינו נוטל לדקה כו'. אלא שיש עדיין לומר דלא דמי דבשלמא בקרבן אין ביד האשה מאומה ממה ליקח עלה. אבל לקט שו"פ דתלוי בפרנסת העני ומזונות אית לה אבל גם זה יש לדחות. דהא תלמוד דאם יש בידו מאתים זוז הוא כדי מזונות לכל השנה כידוע. א"כ אשה שיכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה מגלן דאסורה ללקוט. ואין לומר דנכפיה לה לעשות מלאכה ולהתפרנס ממעשה ידי' או להשתעבד לבעלה. זו מנין לנו דכופין לעשות מלאכה כדי שלא יצטרך לצדקה. אלא שיש לנו לדייק מהא דיש בידו כ' זוז והוא נו"כ כו'. והוא דבעינן דוקא שיהא משלו דמשמע דאין כופין לישא וליתן במעות של אחרים אף שנותנים לו על שנה תמימה. אלא נ"ל דכל שיש לו מזונות ברור כעת. רק על להבא לריך להכין. ע"ז אומרים שיתהפך בזוזי אבל כל שאין לו אף על היום אלא במלאכה אין אנו מכריחים אותו לזה. וא"כ באשה שכעת יש לה מזונות ברורים כופין אותה לעשות מלאכה ובזה דברי אדוני מזוקקים. אבל גם זה אין מוכרח דודאי אף שיש לו חמשים זוז ואינו נו"כ. אלא שהוא פועל יכול ללקוט כפועל לחוד דמוכח מהא דב"מ (י"ב) דיכול ללקוט. ואין לומר דשמא לא יתרמי לי' פעולה דשכיחא פעולה בכל יום ועי' מש"כ הר"ן פ' כל הנשבעים דכדי חייו דשכיח אינו אלא יום ביומו. אלא טעם דנו"כ היינו משום דודאי לא יעשה מטותיו אנפרות ויפסיד עסקו. אבל מלאכה לחוד אפשר דלא ירלה לעשות וא"כ אשה נמי מותרת. (ואולי לשיטת הר"ן בכתובות דהאומרת א"נ וא"ע לריכה לעשות ששה מלאכות לבד מלמר. ה"נ ודאי לא תאמר א"נ וא"ע אבל לשיטת תוס' ורא"ש בסוגיא דמורדת יש לומר דלוקטת):

מה שראה את דברי בענין בכור ודייק להרמב"ם שכ' דמעשר נמכר חי בע"מ מה"ת. ע"כ נ"ל דבכור נמכר חי וזה א"א כבר ראיתי זה ההלכה והזכרתיו במכתבי העבר. וכן הוא דלהרמב"ם נמכר בכור חי תם וכן כ' בפ"א מה' בכורות לענין תם בזה"ז וה"ה בחו"ל ולא הולרך לפרש דפסק כר"ע ע"ש בהלכה ה' ועי' בלח"מ פ"ו ה"ב. אלא שהוא ז"ל פסק בפשיטות כריה"ג דשם משנה כוותי'. ואני אומר לדעת הרא"ש ז"ל שמסתפק בזה ואמרתי אף דאסור בתם בזה"ז כמו בחו"ל דדמי לכ"... אבל בע"מ מודי. והנה דעת הרמב"ם לריך ביאור דבבכורות בפ"ה מבואר דחי עכ"פ אסור במעשר מה"ת בין לדרש רבא אימתי עושה תמורה מחיים. ובע"מ נמי עושה תמורה אפילו מעשר דלא כתיב בי' בתמורתו טוב ברע או רע בטוב דמשמע מיני' אפילו בע"מ כדתנן בתמורה (ד"ט). מכ"מ שוה לכל התמורות כדמוכח שם (י"ג א') והרי מעשר בכלל הי' כו'. ודברי הכ"מ תמוהים וכן לדרש רב אשי אלא נ"ל דהרמב"ם סבר דכולי דרשות שם מיירי אליבא דרבנן דריה"ג דכל הקדשים ממון גבוה (ויש לי ראי' ע"ז כאשר יבואר). ובכור אידום הוא (ע' ירושלמי קידושין פ"ב ה"ז מבואר דכו"ע מודי בבכור וכמ"ש. ועוד אדבר מזה) ומחמרי במעשר כמו בכל הקדשים קלים. אבל לריה"ג דסבר דמעשר אידום הוא יש למעט האידום כל דאפשר ודרשי הפסוקים לדרשא אחריתי. וראי' לזה מהא דזבחים (ע' א') למלקי עלי' משום בל יגאל. והנה מדברי אדוני מוכח דהוכיח מזה דאף לאחר שחיטה אסור מה"ת דלא כרבא וכן משמע לכאורה מהתוס'. אבל פליאה בעיני דשם מיירי דשחט כדין בפנים לשם מעשר. וזה לכ"ע אין נמכר שום קרבן אפילו בכור אלא כך פי' הסוגיא לעבור על מכירתו בלאו דבכל הקדשים לא מלינו לאו אלא מסברא ידענו דמשלחן גבוה קא זכו. ולאו אורח ארעא כטעם רש"י בתמורה (ז' ב') או כמסקנא דקידושין (כ"ג) דילפינן מקרא אבל לאו לא מלינו ובמעשר יש לאו לזה. אבל קשה עדיין דבבכורות אמר רבא דדומיא דתמורה ולאחר שחיטה לעולם אין עושה תמורה. וזהו קושיית התוס' שם ולריך לומר דשם אליבא דרבנן אבל לריה"ג דבע"מ נמכר לא דרשינן זה ההיקש. ומה שכתבתי מכבר דמכירה תלוי בממון שלו. ודאי כן הוא כדמוכח מסוגיא דב"ק במקומה דממעט מעשר מקרבן שבועה משום דאין נמכר וכן מבואר בקידושין (נ"ד ב') אלימא ר"מ מי מלי יהיב לי' במתנה. והא דהוכיח משלמים במומן דמוכח מסנהדרין (קי"ב ב') דשלל שמים הן ומכ"מ נמכרים וליין ע"ז רש"י בהזהב והוא שם (נ"ו ב') קדשים אמר הרי עלי עולה כו' תרי תמיהי חזינא הכא. חדא דלו נסכים בהחלט דשלמים במומן לרבנן לאו ממון שלו הן. לאו קושיא היא הא דנמכרים לדעתי דאף לדמר קשה דקדשי קדשים לכו"ע לאו ממון שלו הן. ומ"מ נמכרים במומן אלא התם המכירה כפדי' היא היינו שהקדושה חל על המעות והמעות או אינם שלו. אבל מכירה שיהא הבהמה בקדושתה ודאי אין לה והא דשקלינן וטרינן במכר מיירי בכ"מ שיהא הבהמה בקדושתה כמו בכור. אבל פדי' מקרא מפורש הוא דהכל יכולין לפדותה ומעשר שני לר"מ דממון גבוה הן ואין נמכר וניתן מכ"מ הכל יכולין לפדותן. ועוד נפלא בעיני איך פירגם הסוגי' דסנהדרין דשם מבואר דשמואל סבר דלרבנן בתם פליגי ע' רש"י ד"ה וכל שקרב כו' כגון בכור ומעשר אפילו בתמותן כו' והיינו פליגא דאיהו מוקי לה אפי' בתמימים כו'. וזה תימא דכו"ע סברי דמעשר ממון גבוה הוא ומכ"ש רבנן דריה"ג. אלא כך פי' הסוגי' דשמואל סבר דאף דלאו ממון של בעה"ב מיקרי מכ"מ שלל העיר הוי. דעכ"פ נאכלין בעיר אלא שאין לה' בעלים ור"ש תרתי קמ"ל לא כת"ק דסבר דקדשים קלים ממון בעלים הן ועדיף משלל העיר ולא לאו ממון הן ועדיף משלל העיר. אלא לאו ממון בעלים הן ולאו שלל העיר דאין נאכלין לעולם ואף במומן בעי פדי' ואין ריוח לעיר בה. אבל בכור ומעשר נהי דלאו ממון בעלים הן שלל העיר הוי והולרך למעט מבהמתה. ומכ"מ יש לדייק דשמואל סבר דשלמים במומן לאו ממון בעלים הן. דאי איתא הא יכול למכרן במומן בלא פדי' והוי המעות חולין ושלל העיר. אלא דיש לדחות דמי יקח בהמה קדושה בע"מ בלא פדי' דלא חזי למידי אלא לתקלה בגיזה ועבודה. ובעיקר הדבר לרבנן אני מסופק בשלמים במומן מאי הוי. דמהירושלמי דקידושין הנ"ל נשמע דרבנן ילפי ממעשר. אבל בב"ק שם מוכח לכאורה דק"ו הוא אי בכור לאו מ"ב מכ"ש שלמים. ויש לדחות משום דרבינא נדחה שם ועוד יש לדון בזה דשם לריה"ג דסבר בבכור אפילו תם שפיר יליף מק"ו. אבל לרבנן דסברי דבכור נמי דוקא בע"מ נמכר יש לסתור הק"ו. דדוקא בכור דאין לריך פדי' ונאכל במומו אבל שלמים דקדישי טפי לא. ועוד מוכח דסוגיא דבכורות אתי לרבנן מדהביא הש"ס הברייתא דב"ק בבכורות נאמר ל"ת ונמכר תמים חי כו' ובתמורה ד"ה ובבכורות תני סתם ונמכר היינו למר כדאית ולמר כדאית לי'. עכ"פ מוכח מדברי הרמב"ם דהסוגי' דבכורות אזלא לרבנן. ומכ"מ ממעטינן מהוא דבכור נמכר ולא כמו שנדחקו לעשות דרשות חדשות:

משה"ב בביאור הירושלמי טעם יפה הוא. אולם מה שהקשה על פירושי גם הוא הבין דהרשב"ם יחידאי הוא בפירושו דכירה דירושלמי מיירי בפתחו מן הלד. דלא בכל מקום אלא שכל הפוסקים לא פסקו כהירושלמי מטעמם דסבירא להו דהטעם משום שלהבת. אבל הירושלמי מפרש הטעם משום הבלא וגם המאה"פ שם פי' דפי' הירושלמי עיקר כהרשב"ם והפסק דפוסקים בלא טעם נכון על מחלוקתם. ולדידי ניחא דפירשו כמש"כ ונחלקו בטעמם ואולי יש להם ראי' לדחות טעם ירושלמי או מלד הסברא:

והא דקרו לרב חנניא ורב הושעיה חבריהון דרבנן. נראה לי משום דהוו רווקים כדאיתא בפסחים (קי"ג) ומזלזלי בהו. ומשום חשיבותייהו קרי להו הכי:

ומאי

ומאי דנתקשה בדברי הרמב"ם פ"א מה' שמיטה ויובל לא ירדתי לסוף דעתו. דאי כיון דכיון דנטיעה מדרבנן לא קנסו כו' יש לומר כמו לר"ת מתרץ הש"ס מפני החשד או מפני המכין ה"כ לדידן ור"י דמיקל דבאר"י אמירה כו'. ואי כיון למה פסק דנטיעה מדרבנן נגד סתמא דהש"ס גם ר"ת כתב כן. וגם הר"ש בפ"ב דשביעית לא פליג אלא דאפילו למ"ד דתולדות אסיר מה"ת אתי מתניתין שפיר דאי מהלכה כך היתה הלכה חרישה וקצירה ותו לא. ואי מהפסוק בחריש ובקציר ה"נ כן הוא ואי הא נטיעה בכלל זריעה לענין שבת. ה"נ חרישה וקצירה אחת היא ופרט הכתוב דתו לא. ואי משום דלמה סתם הש"ס דלא כהילכתא יש לומר דנטיעה דגיטין היינו גרעין. ונטיעה דהרמב"ם אילן. ולכן שינה הסדר וכתב הברכה והרכבה ונטיעה:

בירושלמי דח"י דבר פירשתי אילין עשרה קדמייתא היינו דמתניתין מלא ישב כו'. וטעם של גבינתן וקושיא של ר"ת מבואר במ"א:

סימן סא

ב"ה ג' ניסן תרמ"ג וואלאזין.

כבוד הרב

מכתב מע"כ נ"י הגיע. ואשר דרש ממני ע"ד מה שראה בשו"ע הגאון מוהר"ז מלאדי ז"ל בדין מום שבבכור. ידע מע"כ נ"י שכבר בא מעשה לידי. וגם אני ראיתי דברים הללו. והנם מוטעים במח"כ הגאון ז"ל. וראשית דבר אלה במש"כ וכמבואר בפסקי מהרא"י ז"ל. וז"ל פסקי תה"ד סי' רכ"ד דשחום הוא קשה במשמוש היד ויש לו גובה קצת בפנים בתוך האוזן כו' כסבור הגאון ז"ל שמהרא"י כיון שיהא החתך במקום הגובה בתוך האוזן. אבל א"כ הוא למאי כ' תחלה הוא קשה במשמושי היד. אלא הפי' שיהא החתך נוגע בראש האוזן במקום הקשה אע"ג שאין בו שום גובה. אלא שמסיים סימן אותו קושי שיש לו גובה בפנים בתוך האוזן. אבל החתך דוקא שלא במקום הגובה. והכי מבואר לשון בה"ג בה' בכורות. אוזן פגומה מראש השפה בעור ובשחום כדי שתהא ממשמשת בשחום. פי' לא בגובה שם א"ל למשמוש היד אלא גם העין רואה הגובה. אלא בראש השחום שאין שם גובה רק במשמוש היד מרגישים שם איזה קושי. והכי מבואר בפירש"י ובשו"ע שלא הוציאו אלא האליה רכה של אוזן. והוא העור שבשפת האוזן. והנה הט"ז הביא לשון רש"י בחומש גדר האמצעי שבאוזן. ופי' הט"ז הוא הגובה שבאמצע האוזן שהוא עשוי כמין גדר בפני נקב האוזן. והשיג ע"ז בעל תפארת ישראל שעל משניות שהרי אין לבהמה גדר באמצע האוזן ומה שיש בעומק האוזן כעין מחילה קטנה לא עדיף ממחילה אמצעי שבחוטם דהוי כמום שבסתר. והנה יפה השיג לפי הבנתו בלשון הט"ז דס"ל שיהא החתך בעומק במקום שהוא כעין גדר. והוא כדעת הגאון מלאדי ז"ל וע"ז השיג יפה. אבל באמת חלילה להט"ז למיטעי בזה. וגם הוא לא בא אלא לפרש לשון רש"י גדר האמצעי שבאוזן דמשמעו דהשחום הוא בולט בגובה. ובאמת אינו כן. מש"ה הוסיף הט"ז אותו קושי הוא גדר בעומק האוזן אבל החתך מוכרח להיות דוקא בשפת האוזן שהוא במקום נראה. ולא למעלה דהוי מום שבסתר. וכבר הרגיש גם מעכ"ה נ"י בזה. וכבר הודיעני רב אחד שנמצא נדפס באיזה ספר השגה על הוראה זו של הגאון מלאדי ז"ל ושכחתי שם הספר.

ומה שדרש מעכ"ה נ"י ממני ע"ד חומרת האחרונים ז"ל לאסור החלב מבהמה האוכלת חמץ בפסח. אם כך הוא בבילת תרנגולת האוכלת חמץ. ומלבד שמע"כ נ"י חילק בטעם יפה. עוד יש חילוק היותר פשוט. דחלב הוא או מדם הבהמה או ככל דבר היוצא מן החי מגופו ובשרו כדאיתא בבכורות ד"ו. דמש"ה עלה עס"ד לאסור חלב באכילה. משא"כ בילה היא פירשא בעלמא כמ"ש התוס' חולין דס"ד בד"ה שאם ריקמה. דלולי דרשת חז"ל הי' סברא להתיר אפי' בילת טמאה וטריפה: ונראה ליישב בזה מה שעמדו רבותינו בעהתוס' בחולין די"ד א' בד"ה בהמה. דהכא משמע דאביי ס"ל סתם בהמה לאכילה עומדת וגבי תרנגולת אמר אביי בריש בילה דעומדת לאכילה ועומדת לגדל בילים. ואפשר לומר דודאי סתם בהמה לחליבה עומדת היינו לאכול החלב מיד ולא לעשות גבינות לסחורה. וכן סתם תרנגולת לבצים עומדת היינו לאכול הבצים ולא להוציא מהם אפרוחים. וקסבר אביי דבהמה מיקרי בזה עומדת לאכילה. שהחלב מגוף הבהמה משא"כ תרנגולת. אבל הגמ' חולק וס"ל שאין אכילת החלב מועיל לגוף הבהמה לענין מוקצה שבת. וכדאיתא בשבת די"ט אר"כ עז לחלבה ותרנגולת לבילתה כו'.

וראוי לדעת דמש"כ הב"י באו"ח סי' תק"ה בשם הכלבו והביאו הט"ז שם דאפילו עומדת לחלבה אין חלבה מוקצה אם אין עומדת לגבן ולייבש גבינות לסחורה דומיא דתרנגולת העומדת לגדל בצים ולהוציא אפרוחים וכ"כ הר"ן עכ"ל [והוא טה"ד וצ"ל הרז"ה והוא המאור ריש מסכת בילה ומ"מ גם הר"ן פ' חבית הביא כזה בשם הרמב"ן]. אין הכוונה דהבהמה עצמה אינה מוקצה כמו שהבין הרש"ל. והקשה יפה דבגמ' משמע דתלוי בעומדת לחלבה לחוד והיינו דאיתא ספ"ק דשבת. ודחית הט"ז אינו אלא תימא. דבשבת שם גם בתרנגולת איתא סתם לבילתה. אלא כונת הכלבו דלענין חלב אע"ג שהבהמה מוקצית מ"מ החלב אינה מוקצה אם לא שעומד לגבן והיינו שכתב הכלבו אין החלב מוקצה. ומקור הדברים הוא במאור ריש מסכת בילה שבא ליישב הא דאיתא ריש מס' בילה אי בתרנגולת העומדת לגדל בצים מוקצה הוא. והרי בפ' חבית איתא חולב אדם לתוך הקדירה. ואפילו בשבת לדעתו ז"ל. והרי בהמה בשבת ודאי מוקצה הוא. מש"ה יישב דאע"ג דהבהמה מוקצה אין החלב מוקצה. ודוקא בתרנגולת העומדת לגדל בילים להוציא אפרוחים הווין גם הבילים מוקצה. ובסמוך הביא המאור עוד ראיה לזה הסברא מדאיתא ריש מסכת בילה בשבת נמי תשתרי. הרי דאע"ג דהתרנגולת מוקצה בשבת הבילה אינה מוקצה. ומזה למדנו שיטתו דהא דחולב אדם לתוך הקדירה מיירי אפילו בעומד לחליבה רק שלא לגבן דהוי כתרנגולת העומדת לגדל בילים להוציא אפרוחים דהוי גם הבילה מוקצה. וכבר הביא גם הר"ן שיטה זו בפ' חבית בשם הרמב"ן. אבל לענין בהמה עצמה ודאי לא דברנו שכל לחליבה היא מוקצה וכן התרנגולת כל לגבי בילים היא מוקצה. ולא כמו שהבינו הרש"ל והט"ז בכונת הכלבו:

ומה שחקר מע"כ נ"י במנהג הנשים שלא להשתמש בפסח בקדירות שמבשלים בהם בילים כן הוא מנהגם ואומרות שהוא משום חשש שנדבק בקליפתן איזה חימוץ. וכן מחמירות בקדירה שמבשלים תפוחי אדמה עם הקרום העליון. ואע"ג שאוכלין הבילים עצמם. שם הוא משום שמסירין הקליפה וגם הוא בדיעבד. משא"כ הקדירה ולאומרת הנשים אין קץ. ועכ"ז נרמז במקרא ושמרתם את המצות ופי' הרמב"ם בה"פ פי' שמרו אותה מכל צד חימוץ. ולפום צערא אגרא וגם מעכ"ה נ"י שכרו מרובה על כל חקירה טובה. וימלא חיים צדקה וכבוד:

סימן סב

ב"ה ג' א' דהגבלה בברכ"ת השנה

כבוד הרב המאה"ג מופלג וחריף משכיל מ' יוסף שי'.

מכתבו הגיעני היום. ואשר עלה בדעתו להתיר בהמה שילדה ולא נודע אם ביכרה משום שיש לה סימנים שהיא בת חמש. או בת שבע. וכ' מע"ל בזה"ל דהכא שהדי דרוב בהמות בנות חמש מתעברות ויולדות בתוך זמן זה פעמים ושלש אף דהוי רוב התלוי במעשה ולא הוי רוב גמור. מכ"מ הא כ' התוס' ורא"ש רפ"ג דבכורות גבי חששא דמטיפות לר"י דמסייע ליה האי רובא דבהמות מתעברות ויולדות ולש"כ עד חמש שנים פשיטא דיש לצרף זה לרוב דחלב פוטר מבכורה עכ"ל. והוסיף עוד בסוף מכתבו בזה"ל ואחרי שהתוס' בפ"ב דע"ז גבי גבינות כ' דהיכא דחזקה מסייע לרובא חשיב המיעוט למיעוטא דמיעוטא דלא חיישינן כלל

לכ"ע

לכ"ע. וכש"כ הכא דרוב מסייע לרוב דרובא עדיף מחזקה לפי זה אף ר"ת מודה לזה דחולבת בכה"ג פטור מבכורה עכ"ל מע"ל

דבר גדול דיבר מע"כ שי' בעיקר הסוגיא. דמחלוקת התנאים ואחריהם הפוסקים אינו אלא במקום דליכא צירוף רוב בהמות דמתעברות ויולדות. אבל האיך אפשר לומר כן הא בתחלת סוגיא דבכורות שם מקשה הש"ס מכאן ואילך ספק אמאי ספק הלך אחר רוב בהמות ורוב בהמות מתעברות ויולדות בתוך שנתן. פי' בשנה שראויות להתעבר כל בהמה לפי טבעה השנוי במשנה. ונראה מכ"מ דרש"י ז"ל דקדק שפיר וכדעת מעכ"ת שי' דזה"ל בד"ה חלב פוטר אם חולבות אפילו בתוך שנתה או שנולדה בבית ישראל ולא ראיטה יולדת עד לאחר שנתה כו'. האריך כ"כ לאפוקי הלוקח בהמה מן הנכרי והיא לאחר שנתה. דיש לה רוב מתעברות ויולדות ג"כ. לכ"ע חלב פוטר מחמת צירוף תרי רובי. אבל פליגי בתרי אופני. חדא במה שמיירי כל הסוגיא דשם בטנוף. דעז יש יולדות וחוזרות ויולדת בשנה ראשונה ללידתה. וע"ז שקיל וטרי הגמ' בילדה בשנה ראשונה לבסוף. אי חוששין לטנוף באותה שנה או לא. וע"ז האופן מיירי מחלוקתם דר"ע ור"י אי חלב שחלבה בשנה ראשונה פוטר לומר דודאי ילדה. וכזה באמת אין רוב אלא בתוך שנתן ודאי הוא רוב שתתעבר ותלד. אבל לא שני פעמים. עוד המליא רש"י מחלוקתם בנולדה בבית ישראל וכיון שלא נודע לבעליו אם ילדה כדרך הבהמות שמולידים בבית בעליהם. יצאה מרוב בהמות מתעברות ויולדות. ומש"ה פליגי אם חלב מוכיח מיהא שילדה ועזוב בשדה. אבל בנולדה בבית גוי והיא לאחר שנתה באמת לכו"ע חלב פוטר זהו פירש"י. אבל הרי התוס' שהביא מע"כ ביארו שגם בחלי שנה ראשונה של עז הם בחזקת מתעברות ויולדות. ומש"ה חיים ר"י לטינוף. ונכ"מ פליגי בהא ר"ע ור"י אם חלב פוטר. הרי דשיטת התוס' להיפך מדברי מע"ל שי'. וע"כ משום דהני תרי רובי שמראות שילדה כחד מיחשבי ומש"ה חוששין למיעוט וחזקה שלא ילדה. והנה כבר נהגו כר"ת וכהגהת רמ"א ז"ל אפילו בפרה שבשנה ראשונה ושני' א"א שתלד. ובשלישית היא בכלל רוב מתעברות ויולדות. ומה לנו עוד לחלק בין שנה שלישית לשביעית. וא"כ נתת דבריך לשיעורין. והן אמת שאחר החקירה היפה קשה לומר שלא ילדה עדיין. אבל כבר עמד ע"ז מהרא"י בס' תה"ד שממנו יצאה הוראת הגהת הרמ"א בזה. וכ' בסי' רע"א בזה"ל ושאלתי ודרשתי מיהודים וארמאים נשים ואנשים רבים אם ראו מימיהם פרה חולבת שלא ילדה כבר. ולא שמעתי אחד מהם שראה זאת מעולם. אך בעזים שמעתי ממקצתם שלפעמים הן חולבות ה' או ד' שבועות לפני הלידה. וא"כ אי אשכח פרה א' מאלף הוי מיעוטא דלא שכיחא. ומיעוט דמיעוט לא אמרינן בי' סמוך מיעוטא כדאי' בהדיא בתוס' ואשר"י ומרדכי. ואעפ"ג ד...נודא לא חשיב הך דאין חולבות אא"כ יולדות כי אם לרובא ולא לרובא דרובא כמו שהוא בבהמות שלנו. י"ל דבהמות שלהם הי' משונות מבהמות שלנו. וכה"ג אי' בהדיא בתוס' ואשר"י פ' א"ט כו' וא"כ גם להך מילתא אין דוחק אם נחלק בדבר אמנם אין נראה להתיר מהאי טעמא לחודא כלל לסמוך על חקירתינו שהוא נגד קבלת התלמוד. ולומר שנשתנה בזמנינו. וגם הגאונים שכתבו לאסור ולהתיר מזה היה צריכים לומר שלא כתבו דבריהם לזמנינו ולארצות שאנו יושבים בהם כו' עכ"ל. ומי יבא אחרי דברי מהרי"א ז"ל אשר ממנו יצא הוראה זו לישראל. שאין לסמוך על אומדנות אלו שבודאי ילדה אם לא בהוכחה אחרת כמו מסל"ת או צירוף אחר וחלילה להקל. עצתי שיחקרו בחצר שקנה הפרה אחרי'. אם ילדה ולעשות בתורת מסל"ת באופן שלא יהי' כ"מ לגוי רק בתורת ספור. ואז נתיישב בדבר ידידו הדוש"ת:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן סג

ב"ה ב' לסדר וממדבר מתנה הרמ"ב וולאזין

כבוד הרב מ' מרדכי נטע נ"י

מכתבו הגיע לפה. ואני לא הייתי בבית ע"כ נתאחר תשובתי עד כה. וזה דבר השאלה. אחד קנה פרה חולבת מן העו"ג. ובמשך ימים ילדה זכר. וישאל את העו"ג. אם ילדה אצלו. והשיב כי גם הוא קנה אותה מעו"ג. והמוכר אמר לו שילדה כבר. ולפי פסק הרמ"א שאין לסמוך על חלב לחוד כי אם בצירוף מסל"ת. אבל החקירה גם בדבר העו"ג השני שמכר לישראל גם בדבר העו"ג הראשון שאמר להעו"ג השני כי כבר בכרה. אם יש לסמוך על דבריהם. והמקום ית"ש יעזרני לעמוד על האמת:

והנה בדבר העו"ג השני. הספק הוא משום שבא ע"י שאלת ישראל. אע"ג שלא ידע העו"ג שנוגע השאלה לסמוך עליו בדבר הוראה. מכ"מ הרי בא בשאלה. וכבר ראה מעכ"ת כ"י בפ"ת בשם שו"ת חות יאיר דאפילו ע"י שאלה מיקרי מסל"ת והביא ראיה מטעימת כותי בסי' צ"ח. והנה אם מעיקר הדין מדשם נאמן לפי תומו אפילו בשאלה ה"נ בנ"ד. אין בזה שום הוכחה דהתם עיקר הסמיכות על העו"ג הוא משום דעבידא לגלויי כמ"ש הש"ך ססק"ב ולא עוד אלא דעת הרמב"ם שם דלא בעינן כלל שלא יהא העו"ג יודע שסומכין עליו כמבואר בב"י שם. מש"ה אפילו לפירש"י בחולין דל"ז דבעינן שלא יודיעוהו כו' והכי פסק השו"ע. מכ"מ עיקר הסמיכות הוא על עבידא לגלויי. משא"כ בנ"ד דלפי דעת הפוסקים דמדרבנן אין סומכין על רוב דחליבה וה"ז ככל איסורי דרבנן שסומכין על גוי במסל"ת אפשר שאינו אלא בשלא בשאלה. וזהו משמעות מסיח לפי תומו. כפירש"י בבכורות דל"ה א' לאתויי מסל"ת שלא שאלוס קסדור כו':

איברא אין פירש"י ברור לכו"ע. דלפי פירש"י הרבותא דלא מיבעי אם שאלו הקסדור מה טיבו של זה שאינו נשחט והישראל מוכרח להשיב. ואין שום הוכחה דמכוין הישראל שיהא הקסדור עושה בו מום. אפילו לא שאלו הקסדור ורק הישראל מספר לפי תומו. והי' מקום לחשוב מש"ה סיפר כדי שיהא העו"ג עושה בו מום מכ"מ מותר. וכ"כ באמת הרמב"ם בה' בכורות פ"ב ה"ט אמר אלו נפל בבכור זה מום הייתי שוחט כו'. אבל הטור בסי' ש"ג כתב בזה"ל עו"ג או תינוק מטיל בו מום מעצמו אם לא כיון להתירו מותר. אפילו אם שאל למה אין שוחטין אותו והשיבו לו כו'. והכי איתא בשו"ע שם. ונראה דמפרש לאתויי מסל"ת ששואל בפי' למה אינו נשחט והוא סיפר הטעם. דנראה דמש"ה הטיל בו מום כדי שיהא נשחט. הא מיהא אין הכרח דמשמעות מסל"ת היינו דוקא שלא בשאלה:

ונראה דתליא באשלי רברבי בעדות אשה. דהנה מדאיתא ביבמות דקכ"א היכא משכחת לה מסל"ת כי ההיא דהוי קאמר מאן איכא בי חיואי שכיב חיואי. משמע דרק כאן שקיל וטרי בפי' מסל"ת. משא"כ בב"ק דקי"ד ב' לא שאל בגמ' ה"ד מסל"ת. ואין לומר דסמכו על הא דיבמות דה"ה בכל מקום מסל"ת הכי הוא. א"א לומר כן שהרי לדעת הר"ן בעינן בעדות אשה קישור דברים והכי נוטה דעת הרמב"ם בפ"ג מה' גירושין. והא ודאי דזה אינו אלא בעדות אשה הרי ברור דרק ביבמות מפרש הגמ' מהו מסל"ת כן ולא בכל מקום ממילא מוכח דלדעת הריב"ש שהובא בב"י באהע"ז סי"ז דלא בעינן קישור דברים כלל רק שלא יהא בשאלה. ה"נ דוקא ביבמות בעדות אשה הכי הוא. משא"כ בכל מקום דבעינן מסל"ת אפילו בא בשאלה מיקרי מסל"ת. מעתה לפי דעת הר"ן וסיעתו אפשר כפירש"י דמסל"ת אינו במשמע אלא שלא בשאלה. אבל אנן קיי"ל כהריב"ש כמשמעות פסק הרמ"א באה"ע שם והכי דעת השאלתות כמש"כ בסי' קנ"ט אות ז' וכ"כ הב"י שם שכך נהגו גאוני עולם. ממילא בכל מקום דבעינן מסל"ת אינו במשמע דוקא שלא בשאלה. וכפי' הטור ביו"ד סי' ש"ג הנ"ל ואין להחמיר בנ"ד יותר ממה שכיון הרמ"א ז"ל:

מעתה נבוא לחקירה השניה בדבר העו"ג הראשון. וזה פשוט דאם יחקור עוד הפעם ישראל מן העו"ג השני אימתי אמר לו העו"ג הראשון אם בשעת מכירת הפרה או קודם לכן או לאחר המכירה. באופן שלא שייך החשש דלהשביח מקחו אמר כן ודאי סומכין עליו. ואין חשש בזה שמא שכח העו"ג השני משום דהוי מילתא דלא רמי' עליה ולאו אדעתיה כמש"כ מע"כ כ"י דזה אינו אלא בענין שההרגש דק וצריך לכוין הדעת שכן הוא בזה אמרינן דמילתא דלא רמי' עלי' לאו אדעתיה. משא"כ בזה שיאמר העו"ג השני שהעו"ג

שהעו"ג

שהטו"ג הראשון אמר לו שלא בשעת קנית הפרה. זה אפשר לזכור אפילו לא רמי' אדעתיה אז. ועוד דכאן גם הדעת נותן שלא היה סומך הטו"ג בשעת קניה על דבר המוכר. ומסתמא לא היה באופן שלהשבית מקחו אמר כן. וזהו פסק תה"ד בסי' רע"א דאפילו אמר הטו"ג בשעת קניה דילדה כבר. אלא שהיה הדברים נראין שאין בדעת הטו"ג להערים בזה שאפשר לסמוך ע"ז בחולבת. מכש"כ באומר הטו"ג ששאל ושמע מן הטו"ג שלא בשעת קנין. ובאמת כל מסל"ת אינו ברור ב"כ שאינו מכוין בדבריו. והרי משום הכי החמירו בעדות אשה בענין מסל"ת. ואם היה כל מסל"ת ברור למאי החמירו בעדות אשה. אלא ודאי אין בזה אלא אומדנא טובה שאין הטו"ג מכוין להגיד לאיזה פניה. וא"כ כל שהטו"ג אומר שהטו"ג הראשון אמר לו שלא בשעת קניה יש לסמוך עליו. אבל מספק שמא אמר לו בשעת קניה ואינו מסל"ת א"א להתיר. וכמש"כ בשו"ת חות יאיר והוא בפ"ת. ולא שייך לומר שהוא ס"ס שמא אמר לו שלא בשעת קני'. ואפילו אמר לו בשעת קנין שמא שלא להשבית מקחו אמר הכי וכמש"כ מע"כ נ"י. דזה אינו אלא ספק אחד אם אמר כדי להשבית מקחו או לא. וע' תוס' כתובות ד"ט א' בד"ה ואיב"א כו' וי"ל שם אונס חד הוא:

אכן עוד יש מקום להתיר אם יחקור הישראל מהטו"ג השני באופן שלא יהא יודע דנדרש לענין. וישאל ממנו איך האמין להטו"ג המוכר שכבר ילדה. והולי ישיב שהי' בידו לחקור משכני הטו"ג אם ביכרה בהמתו או לא. כדרך הטו"ג השכנים שיודעים כל אחד מה שביד חברו וכדאיתא בעירובין דע"ה ב' דעו"ג מפטא פטי. ואם הוא באמת מילתא דעבידא לגלויי נאמן הטו"ג אפילו אינו מסל"ת. אלא שיש לברר הדבר בס"ד:

ומתחלה יש לבאר דשני אופני מילתא דעבידא לגלוי יש חדא דעבידא לגלויי בברור. ושנית דאפשר דעבידא לגלויי.

ולענין ישראל שאינו נאמן בלא עבידא לגלויי. איכא תרי ליששי בבכורות דל"ו במימרא דרב נאמן הכהן לומר בכור זה נתן לי ישראל במומו. ופסק הגמ' כל"ק דגם זה האופן מיקרי עבידא לגלויי. וע"ש בתוס' בד"ה והלכתא. והתוס' לטעמייהו דס"ל דעיקר היתר דעד אחד במת בעליך הוא תקנתא דרבנן וכמ"ש ביבמות דפ"ח א' ד"ה מתוך. אבל לדעת הרמב"ס דפסק דעד אחד נאמן עפ"י ד"ת משום ד..א מילתא דעבידא לגלויי. היינו דאפשר שיבא הבעל ויתגלה שקרו. נראה דהיינו ספיקא דגמ' ביבמות דל"ג ב' בהא דעד אחד ביבמה מאי אי עיקר טעם ההיתר משום דמילתא דעבידא לגלויי נאמן העד. וסברא דדייקא ומינסבא אינו אלא הוספה משום חומר עריות. או להיפך עיקר הטעם הוא משום דדייקא ומינסבא. ומשום עבידא לגלויי א"א לסמוך כאינו בברור שיבא לידי כך. ובזה פליגי עוד בדל"ב רב נחמן ורבא אי הוראה הוא או טעות. דר"נ ס"ל דעיקר ההיתר הוא משום דדייקא ומינסבא. וא"כ אינו מעיקר ד"ת והוא חדוש הוראה. ורבא הוכיח דעיקר ההיתר משום דהוי מילתא דע"ל. דאי הוי עיקר היתר משום דדייקא א"כ היה הדעת נותן דאלו אתי חד ושרינן לה ואתו תרי ואסרוה. הרי חזינן דלא דייקא וא"כ אי אתי חד אחריצא שוב לא שרינן לה. אלא ודאי מדשרינן לה עפ"י עד אחריצא. ש"מ דעיקר הסמיכות היה על העד משום דע"ל. ואע"ג דחזינן דעד קמא שיקר במילתא דע"ל. מכ"מ העד השני בחזקתו הוא דלא משקר. ומש"ה דוקא עד אחריצא משא"כ עד הראשון אלו הי' בא והגיד דעכשיו מת הבעל ודאי אינו נאמן שהרי שיקר במילתא דע"ל. ורבא לטעמי' פסק דעד אחד ביבמה נאמן:

נחזור לענין דבישראל איכא תרי אופני מילתא דע"ל. וקיי"ל דלעולם ישראל נאמן. ובטו"ג תליא במחלוקת דתניא בחולין דס"ג ב' נאמנין ביצים וכו' ומסיק הגמ' באומר של עוף פלוני וטהור דהוי מילתא דע"ל. ודעת הרמב"ס דוקא ישראל נאמן ולא טו"ג. והכי דעת המחבר ביו"ד סי' פ"ג ס"ז וסי' פ"ו ס"א. ואע"ג דדעת הרמב"ס לענין טעימה בתערובות סומכין על הטו"ג משום דעבידא לגלויי לאחר. וצ"ל דבטו"ג בעינן דוקא עבידא לגלויי בברור. משא"כ של עוף פלוני ומי יודע אם יזדמן העוף לבדוק אחריו אבל דעת הראשונים להיפך בטעימה לא סמכינן על טו"ג משום דעבידא לגלויי אלא בצירוף מסל"ת. ובעוף פלוני נאמן משום דעפ"י רוב הסימנין לבד מוכיחין שהם של עוף טהור. אלא משום דאיכא דעורבא דדמי לדיוגה בעינן שיאמר הטו"ג ג"כ. אבל עיקר הסמיכות הוא הסימנים:

מעתה בנ"ד אפשר דהוי עבידא לגלויי ולא בברור. ולדעת הפוסקים סמכינן משום דרוב חולבות ילדן. וסמכינן על הרוב בצרוף מאמר הטו"ג. אבל לדעת הרמב"ם לא מהני כאן הטעם מילתא דעבידא לגלויי שהרי אינו ברור שיתגלה. אבל לדעת הרמב"ם קיי"ל דחולבת לבד סגי. וא"כ אם הטו"ג יאמר דבשעת קנין היה אפשר לדעת ע"י שכני הטו"ג לכ"ע סגי דברי הטו"ג הראשון לסמוך עלי' הא אם לא היה אפשר לגלויי ע"י שכני הטו"ג אין מקום לסמוך על דבר הטו"ג הראשון שאמר בשעת קניה שכבר בכרה. כ"ז נראה לענ"ד הנני העמוס בעבודה רבה:

נפתלי צבי יהודה ברלין.

סימן סד

תשובה

לגדול אחד עיר חלה בלישה אחת

כתב הה"ג שי' שראה בשו"ת הרא"ש בכלל ב' ס"ב על דבר אשה שתקנה מקלת ככרות וא"כ נזכרה שלא הפרישה עדיין חלה מן העיסה והפרישה חלה מן העיסה הנשארת בעריבה ובשעת האפיה נתערבו יחד החיוב עם הפטור. והאריך בזה רבינו הרא"ש ז"ל לתקן הדבר ע"י אפיית עיסה אחרת או ע"י הפרשה מכל א' וא'. ואני תמה לפי הכלל המסור בידינו מגדולי האחרונים הב"ח וט"ז סי' שכ"ו סק"ב והש"ך סק"ד דכל עיסה שנילושה ביחד נפטרת בחלה אחת אף אם לא היה מן המוקף. ואף אם לא חשב כלל לפטור הככרות האחרות ואיסור גמור להפריש חלה אחרת. וכן תפס להלכה הגאון מליסא בס' מקו"ח סי' רכ"ט. וכן אני רגיל להורות תמיד עפ"י האחרונים הנ"ל. ומעתה נבוך אנכי בהוראה זו כי לפי הנראה לא היתה תשובה זו למראה עינם. שהרי כתבו כולם זה הדין לדבר פשוט. ולא זכרו לדברי הרא"ש אלה ולאשר שאלה זו מצויה וביחוד בחלות מצות בפסח. ע"כ אשאלה נא מאת הד"ג שי' שיורני וילמדני דעתו בזה למעשה ע"כ דברי הה"ג שי':

במח"כ הה"ג שי' תחלת הוראתו בזה לקלקולא. ולאו חדתא היא לי כי מכבר אני מורה ובא להיפך. ומעולם לא עלה ע"ד הב"ח וט"ז וש"ך כזה. והגאון מקו"ח ז"ל רלה להעלות כן וכו' בזה"ל כדמשמע קצת ביו"ד כו'. ואח"כ חזר בו גם הוא וכו' דבסי' שכ"ד בט"ז ס"ק י"ג ובש"ך ס"ק כ"א משמע להיפך. ושיים ע"ז ובטלה דעתי. ובאמנה דברי הגאון מקו"ח ז"ל תמוהין ביותר שהסביר טעם וראיה לזה. מדלא בעינן בנילוש ביחד מן המוקף וע"כ דא"ל לתרום מזע"ז. רק כיון שקורא שם חלה ממילא נפטר כל העיסה דאם היה צריך לחשוב להפריש מזע"ז אז היה צריך להיות מן המוקף כמו בתרומה עכ"ל. ולא ידעתי שום חילוק בין חלה לתרומה בדין מוקף. דבא"י בעינן מוקף גם בחלה ובחלת חו"ל הקילו דאוכל והולך וא"כ מפרים משום דלא בעינן מן המוקף. וה"ה תרומה כדאיתא בבכורות פ"ג והקלו בזה חכמים. אבל לא עשו יסודות אחרות שממילא יפטר ולא יהא מועיל לחלק כלל. ואדרבה הרי תרומת מעשר מה"ת לא בעינן מן המוקף כדתנן במס' ביכורים. ורק מדרבנן בעינן מוקף כמש"כ התוס' גיטין ד"ל בד"ה מעשר. ומכ"מ ודאי אין מקום א' נפטר ממילא בתקנת מקום א':

ועיקר הדיוק מדברי אחרונים ז"ל איני רואה כלל. מש"כ הש"ך בשם הב"ח בזה"ל ותו דכיון דבהפרשת חלה של הנחתום פטורה כל העיסה לית לן למוכרה לחלקים ושיברך כ"א ברכה בפ"ע משום ברכה שא"צ עכ"ל הדיוק דאע"ג שאין הנחתום מכוין לפטור רק החתיכה שאופה לצרכי ביתו. ממילא נפטר כל העיסה אבל אדרבה מזה מבואר להיפך דמאי קאמר ברכה שא"צ דקיל. לימא ברכה לבטלה דחמור ותו אינו מובן דברי הב"ח שכתב שני טעמים שאינו מסכים למנהג שנהגו שהנחתומים מוכרים חתיכות מעיסה גדולה אחת והלוקחים מפרישים חלה. חדא כיון דהמלוה חלה עליו להפריש

להפריש חלה ושוב פטורה כל העיסה האיך נתיר לכתחילה למכור לחלקים ושהלוקחים יפרישו חלה ויברכו. והנחתום לא יפריש ולא יברך. ותו כיון דבהפרשת חלה של הנחתום כו' כנ"ל הרי דבריו סותרים זא"ז. תחלה כתב שהנחתום אינו מפריש ואינו מברך. ואח"כ כתב שהנחתום המברך החלה פוטר כל העיסה אלא ודאי היה המנהג שהנחתומית מפרשת כדי צורך ביתה מהעיסה הגדולה ומברכת כדין ומנחת המותר להלקוחות. ואמר הב"ח שכיון שנתחייבה הנחתומית להפריש על כל העיסה א"כ הוי מצוה בה והאיך אפשר למכור המצוה המוטלת עלי'. ומאי מהני מה שהיא מפרשת על החתיכה שמפרשת לעצמה הא נתחייבת להפריש על הכל. ותו דכיון שהיא יכולה לפטור במה שנוטלת חלתה מחתיכה שלעצמה את כל העיסה לית לה למוכרה לחלקים ולגרום ברכות לכל א' דהוי בזה ברכה שא"צ כמו שהנחתום עצמו לא הי' רשאי לחלק עיסתו לשני הפרשות. ולברך על כל הפרשה משום ברכה שא"צ ה"נ אסור למכור לאחרים ולגרום ברכה שא"צ זהו דעת הב"ח. אבל פשיטא דמכ"מ לא נפטרו אותם החתיכות בהפרשת הנחתומית לחתיכה שמנחת לעצמה. והא דנהגי לחלק לחתיכות גדולות כדי שיעור חלה לכל אחת ולא אפילו לחתיכות קטנות לכל א' שהרי כבר נתחייבו בעריסה אחת. לפי הפשט נהגו הכי ע"פ מורים גדולים שחשו שלא יבאו הנשים להפריש אפילו כשילושו מתחילה פחות מכשיעור. אמנם לפניט יבואר עוד טעם ע"ז הא מיהא מהב"ח אין שמץ דיוק. אך ממש"כ הט"ז בשם מ"ב משמע קצת הכי שכ' בזה"ל ה"נ אזלינן לחומרא בתר דעתו והוי כאלו כל בלק נילוש בפ"ע וחייב כל אחד ליטול חלה משיעור חלה שלו עכ"ל. משמע דאם היה נילוש כאחת נפטר ממילא כל העיסה בהפרשת חלה של הנחתום. אבל חלילה לומר שאפילו חישב בפירוש שלא לפטור או אפילו שכח להפריש על הכל שמכ"מ פוטר הכל. אלא באשר הענין מסור לנשים ומפרישות כתם ויש לחוש שהנחתומית המפרשת חתיכה לעצמה ואופית בפ"ע ונוטלת חלה סתם בלי שום מחשבה. ואי הוי בלישה א' שא"ל מוקף בזה"ז ממילא נפטרת כל העיסה וא"כ הוי ברכה לבטלה. מש"ה העלה המ"ב המלאה דכיון דדעת הנחתומית לחלק. נהי דאם דעתה היה לחלק לעיסות קטנות פחות מכשיעור לא היה מועיל לפטור מחלה משום שאם לא תמכור כו'. הא מיהא מהני לחומרא לענין דלחלק לעיסות גדולות הוי כנילוש בפ"ע. וא"כ בעינן אף גם בזה"ז כמבואר בסי' שכ"ג בהגהת הרמ"א מש"ה הנחתומית שהפרישה חתיכתה למק"א לאפות הוי אינו מוקף ואינו פוטר:

ולע"פ זה ההמלאה מובן למאי הנהיגו דוקא לחלק לכדי שיעור. דאלו היה פחות מכשיעור לא היו יכולין להפריש ממנפ"ש. אי הוי כמו שדעתו לחלק פטור לגמרי אי אינו דומה לדעתו לחלק הוי כלישה אחת וא"ל מוקף וא"כ נפטרו ממילא בלי מחשבה ולענין מחלקות הב"ח מטעמים שנתבאר חדא דמצוה בו ואינו ראוי למכור מצוה המוטלת עליו. תו דהוי ברכה שא"צ. באמת אין הכרח בדבר דבטעם הראשון נהי דאלו עשה מתחלה לעצמו אינו ראוי למכור וכדתנן בדמאי פ"ה אין אדם רשאי למכור טבל אלא לצורך ומיירי אפילו לחבר. מכ"מ אם מתחלה לא נילושה אלא כדי למכור בטבלה אפשר דשרי דאי לא היתה מתחלה יודעת שחברתה תקנה ממנה לא היתה לשה כלל. ומתחילה דומה ללשה בשליחותה והוי כמו שהמנהג דהכא לשחוט לבעה"ב הגון עופות וכדומה מכבד אותו במצות כסה"ד מה שבפי' הזהיר הכתוב מי ששחט הוא יכסה. אלא כיון שמתחלה שחט ע"מ כן. והוי כמו הוא בא בשליחות בעל העוף לשחוט והוי כמו ששחט הוא בעצמו וכענין דכתיב בפסח ושחטו אותו. באשר שהמצוה על בעלים לשחוט והשוחט בא בשליחותו. מש"ה דומה כאלו שחט בעצמו. ה"נ במי שמתחלה שחט ע"מ שיכסה בעל העוף אינו בא לשחוט אלא בשליחותו. וסברא זו עצמה במי שלשה שהקונה יפריש חלה. הוי שלשה בשליחותה והקונה נעשה אח"כ כמו שהטבל שלה מתחלה. ואע"ג שעדיין אינו דומה לשחיטת עוף של בעה"ב דהכא בשעת לישה הקמח של הנחתום. מכ"מ הסברא נותן שמתחלה זכתה המצוה למי שתקנה ולא חל עלי' המצוה אם לא שלא המכור וע' מש"כ בהע"ש סי' ק' אות ח' וסי' קמ"ה אות י"ט לענין קדושה סברא כיב"ז. ומש"כ עוד הב"ח בענין ברכה שא"צ לא ידעתי בעניי זה האיסור בשני בני אדם שהיה אפשר לפטור ולעשות המצוה באדם א' ובברכה א'. והרי בבהמ"ק עסקו הרבה כהנים בקרבן א' גם בהעלאה גם באכילה וכולם היו מברכין כדין. אע"ג שהיה אפשר שיעשה בכהן אחד מכ"מ מצוה במרובין וברוב עם הדרת מלך וכמו כן בכל מצות אם אינו מניעה מלד נוצה בו בבעליו. הא מיהא מנהג הנחתומין ודאי יצא עפ"י גדולי דורות קדמונים ז"ל אלא שרבותיו של הב"ח ערערו בדבר. ולא נודע טעמם ונימוקם ז"ל אולי משום דהנחתומית כשמפרשת לעצמה סתם ממילא נפטרת כל העיסה משום דלא בעינן מוקף. והמלאת הגאון מ"ב ז"ל אינו מוכרחת כ"כ אבל זה ברור דמי שמכוין שלא ליטול חלה כי אם מכלי א' לא נפטר הנשאר במק"א:

ואגב אודיע מה שנשאר רבינו הגר"א בתימא ע"ג הגהת הרמ"א ס"ג יעו"ש. נראה ברור פי' ההגה"ה דמיירי שנאפה ג"כ יחד. וידוע דלא מהני חילוק אלא בבלק והעלה רמ"א דאם נאפה ביחד שלא בדעתן פטור. ולמד מדעת ר"ל בחלוק בעיסה ה"נ לדידן בחלוק פת. ודרך הרמ"א להסב דברי ראשונים בכונה אחרת כמו שנהגו הראשונים ז"ל במאמרי הגמ' כמש"כ במלחמת ה' שלהי מכ' ע"ז. וכ"כ בהע"ש סי' ל"ה אות ע"ו ובכ"מ הכי נהג הרמ"א להביא לשון הסמ"ג ובכונה אחרת. ואם שאין ראיה מעיסה לר"ל לאפיה אליבא דר"י דס"ל הממרח כרי' ש"א שלא מדעתו חייב ואפיה כמירוח בכרי דמי מכ"מ למד זה הדין מהירושלמי ושו"ע סי' זה ס"א דמחלק בין מקפיד לאינו מקפיד וכבר כתב הגר"א ע"ז ג"כ דלא דק. דאפילו אינו מקפיד כל שדעתו לחלק קודם אפיה אין מצטרפות. אבל כונת המחבר שנאפה יחד עם זה החבור ולא מהני דעתו לחלק אבל אם מקפידים על זה גם האפיה לא מהני לחייב חלה:

ואשר נשאלת בסוגיא דסנהדרין דקי"א בהא דנחלקו ר"י ור"ל אי חולקין עיר אחת לשני שבטים או לא. ומקשה מהא דכתיב ערים תשע מאת שני השבטים האלה מאי לאו ד' ופלגא מהאי וד' ופלגא מהאי לא ד' מהאי וחמש מהאי א"ה לפרוש פרושי קשיא. והרי בספר יהושע מפורשים שמות הערים תשע אלו ולמי הן היינו שמנה מיהודה ורק עיר עין משבט שמעון. ואין בזה פלא משום דכתיב מאת הרב תרבו ומאת הממעט תמעיטו. וא"כ מה הקשה המקשן ומה תירץ המתרץ. והעלה בני הה"ג שי' בזה"ל ע"פ מש"כ הרד"ק בדה"י שבשעה שהפרים יהושע הערים ללוים עוד לא נכבשו והפרישו אחרים תחתיהם לפי שעה. והביא הא דתוספתא מכות פ"ב וירושלמי שם אע"פ שהפרישו שכם בהר אפרים לא היתה קולטת. הפרים קרית יערים התחי' עד שכיבשו את שכם אע"פ שהפרישו קדש בגליל לא היתה קולטת הפרישו גמלא תחתי' עד שכיבשו את קדש עכ"ל. ומעתה אני אומר דהש"ס דייק לישנא יתירא ערים תשע מאת שני השבטים האלו. דכ"ז מיותר דכבר כתיב שמה מתחלה שנתנו הערים האלה מיהודה ומשמעון ומפורשים בשמותיהן מגילא למ"ל. ע"כ פי' הש"ס דכוונת המקרא דיהושע הפרים את הערים האלה המפורשין בשמותיהן. אך לאשר לא יכול הדבר הזה להתקיים כי והכנעני אז בארץ. ע"כ הוסיף יהושע לאמר דדבר זה אינו מעכב להיות הערים האלה המפורשים דוקא הם ולא אחרים. ואם אין הלוים יכולים לבא בערים אלו מפני הכנענים יפרשו אחרים תחתיהם כאמור בתוספתא. אך דבר זה מעכב שיהיו ערים תשע מאת שני השבטים האלו. וכן בכל הפסוקים האחרים אשר הוסיף המקרא למנות ערים ארבע ערים שתים ערים שלש. ככה היתה כוונת יהושע שלכתחילה יפרישו הערים המפורשים ואם לא יוכלו לבא אליהם יפרשו אחרים עד שיהי' ערים כך. ומעתה יבוארו דברי רבותינו ז"ל כי המקשן הקשה ע"פ דרכו כי מאחר שלא פירש רק ערים תשע מאת שני השבטים האלה. דאך דבר זה מעכב ולא פירש כמה משבט זה וכמה משבט זה משמע דבאיזה אופן שיהיו תשע ערים האלו אפילו ד' ופלגא מהאי וד' ופלגא מהאי ע"כ דברי בני שיחי'. והוסיף כי עדיין הדברים מגומגמים דלפי הנראה גם העיירות האחרים שיפרישו תחתיהן יהי' לפי מספר הערים שהופרשו מתחלה ואם בראשית ההפרשה הי' שמנה מיהודה ואחת משמעון גם העיירות האחרות יהיה כך:

והנה לדעתי כל הסוגיא מוכרחת בלי שום דוחק ורק דיוק הלשון. ויותר פירש"י ז"ל קשה ולא מיתורא כי זה הלשון

כגלא

נמלא בכל השבטים אחר הפרטים נמנה הכלל. אלא ההתחברות יהודה ושמעון מה שאין כן בכל שבט ומה היה מקרא חסר אם היה מונה שמונה ערים מיהודה ואח"כ כלל. ועיר אחת משמעון אלא ודאי כך הענין דאע"ג שנתפרש הערים שהבדילו מיהודה ושמעון. מכ"מ היה עוד כמה עיירות שניתן חציים או איזה חלק מהם לשמעון ולא נתפרשו אלו אלא בשביל שנתייחדו לשמעון. ולא יהודה בלבד היה כך אלא כל השבטים כמאמר יעקב אבינו ואפיצם בישראל. שהיה שבט שמעון מעורב מעט מעט באיזה עיירות בישראל. מיהו למ"ד לא נתחלקה לשני שבטים צ"ל דהגיע איזו חצרים הסמוך לעיירות לשבט שמעון. הא מיהא ברור שהיה שבט שמעון נפוץ בישראל לבד הערים המיוחדים להם. והיינו דאיתא בב"ר פ' ויחי כל הערים אשר תתנו ללוים כולן משל שמעון פי' סמוך לשמעון היה וע' מש"כ בהע"ש סי' ל' אות י"ג:

נחזור לענין דיש לדייק למאי כייל הכתוב שני שבטים אלו יחד. אם לא שהיה כמה עיירות מיוחדים לשניהם ואחת או שנים מתשע עיירות אלו היה פלגא מהאי ופלגא מהאי מש"ה כתוב תשע מאת שני השבטים. דאל"ה אלא שמנה מהאי ואחת מהאי לפרוש פירושי זהו ביאור כלל הסוגיא. אבל א"כ היה נ"ל הנוסח מאי לאו פלגא מהאי ופלגא מהאי. פי' עיר אחת או שנים היה כן ודחי לא ח' מהאי וא' מהאי ושפיר מקשה א"כ לפרוש פירושי. אבל לפנינו אי' ארבע ופלגא מהאי וארבע ופלגא מהאי ובקושיית הש"ס פירש"י ה"ג אימא ד' מהאי וחמש מהאי. ויותר תמוה הנוסחא שהביא בחי' רמ"ה בזה"ל אחר היסוב דשקלי ארבע מהאי וחמש מהאי. ומקשה והלא מדת הדין לוקה ומפרקינן ארבע כל קבל חמש כלומר כגון שארבע של שבט זה שקולות כנגד חמש של שבט האחר עכ"ל הרמ"ה וזה תמוה דודאי היה משבט יהודה הרבה משבט שמעון. ומסתמא משבט יהודה המכין המרובה וגם הפירוש הלז אינו שהרי באמת הי' שמנה מיהודה ועיר אחת משבט שמעון. אמנם ראוי לדעת דעיקר המחלוקת דר"י ור"ל אי מחלקין א"י לשבטים. ופרש"י בתחלה כשחלקו ישראל את הארץ היו רשאין כו' וא"כ קשה מאי דהוי הוי. ותו הכי מיבעי נתחלקה עיר אחת לב' שבטים או לא נתחלקה. אבל הרמ"ה פי' בזה"ל אם משיח בן דוד בא ובאין לחלוק א"י ועיר אחת נופלת בין שני תחומין של שני שבטים [היינו תחומי יחזקאל] חולקים אותה לשני שבטים חציה לשבט זה וחציה לשבט זה. ור"ל אמר אין חולקין אלא אותה עיר נתנה ע"פ הגורל לאחד משני השבטים. ויש אומרים שנתן לאותו השבט שרובו בתחומו. ולא מסתבר דהא תינח היכא דאיכא רובא מהאי ומיעוטא מהאי. אלא היכא דאיכא פלגא מהאי ופלגא מהאי היכי עבדינן עכ"ל הרמ"ה ז"ל. והנה בל"ס אע"ג דעיקר מחלוקתן לזה הפי' קאי לעתיד מכ"מ ככה נחלקו בחלוקה דיהושע. וכדמוכח מקושיית הש"ס ממתניתן דעה"ג וכן מקראי דיהושע מיהו בזה יש לנו מקום לפרש הסוגיא יפה דזה קשה להגמ' יתורא דכללי כמ"ש בני הה"ג שי' ודרשו בזה דקאי ביהושע ומרמזי לעתיד לבוא כדרך המקראות אשר כפטיש יפוצץ סלע כי דבר ה' המה (כמ"ש בקדמת השני אות ב' בס"ד) והי' לע"ל ב"ב אם שלא יהי' אותם העיירות כלל. מכ"מ העיירות אשר יעבדוהו לעובד העיר מכל שבטי ישראל יהי' ניתן באותו שכום המפורש בכל שבט. והיה משבט יהודה ושמעון תשע ערים. ואם דלע"ל לא יהי' סמוכים כלל כמבואר בחלוקי דיחזקאל מכ"מ יהיה שכום הלז משני השבטים האלו ומש"ה מקשה בלשון שיהיה לע"ל שהרי אז לא יהיה מרובה חלק יהודה משל שמעון. וקאמר ארבע מהאי וארבע מהאי פי' משבט יהודה יהי' ניתן ארבע ערים ופלגא. ויהי' שייך אותה עיר פלגא ליהודה ופלגא ללוי וכן בשל שמעון הרי דיחלק עיר אחת ליהודה ולוי וכן לשמעון ולוי. ומשני לא ד' מהאי וחמש מהאי ומקשה לנו הרמ"ה והלא מדה"ד לוקה כו'. והדבר מובן דבעת חלוקה דיהושע נתפרש בא"ת האי תשע ערים וכפי המפורש אלא בחלוקה דלעתיד יהי' כן הפי'. וככה יש הרבה מקראות שמתפרשים לשני זמנים בכוונות מחולפות וע' מש"כ בהע"ש סי' קט"ו אות ה' בס"ד:

ואגב אודיעך פי' הכתוב ביהושע כ"א ויתנו ממטה בני יהודה וממטה בני שמעון את הערים האלה אשר יקראו אתהן בשם. ומקרא זה מיותר והכי מיבעי ליה למיכתב ויהי לבני אהרן וגו' ויתנו להם ממטה בני יהודה וממטה בני שמעון את קרית הארבע וגו' וכלשון של כל השבטים. לכן נראה דפי' אשר יקראו אתהן בשם יש לזה כונת אחרת שקודם שנתנו אותם לכהנים הפרישו אותם לצרכי כלל ישראל. וכמו דחברון הופרשה לעיר מקלט והיתה נקראת בשם עיר מקלט ככה היו תשע ערים אלו מופרשים לעניינים אשר נועדו לצרכי הכלל. ובאשר יהודה הי' גביר באחיו וחלקו הי' גדול מכולם היה תושש לצרכי הכלל יותר מכל ישראל ומפרישי ערים עיר זו לאותו דבר ועיר זו לאותו דבר שיבואו שמה מכל שבטי ישראל שיהיו נדרשים לזה הפרט. וע"ז השם נקראת. ואחר שהפרישו אותם מסרום לכהנים שהם יהיו משגיחים על העניינים. באשר שמה הי' פטים ומוכשרים לכל דבר שבקדושה ולכל דבר כללי וכדכתיב ושוטרים הלוים לפניכם וה' יאיר עיני:

סימן סה

ב"ה ה' לסדר וממדבר מתנה הרמ"ח וולאזין.

כבוד ידיד ה' ועמו הרב המאוה"ג וכו' מ' פתחיה הארענבלאם נ"י דומ"ץ בק"ק ווארשא.

מכתב מעכ"ה נ"י ע"י התלמיד היקר נ"י הגיעני והאחרתי להשיב דבר כראוי כי באמנה כשל כחי לעיין ולכתיבה מרוב טרדה ועבודה. ועתה נפנתי לעיין בדברי מעכ"ה נ"י במה שהמנהג שאופין חלה בית האופה כמה בעה"ב בתנור אחד. ויש שנוטלין חלה בעיסה כדין. ויש שמאחרין עד אחר אפיה וא"כ הרי התנור בולע מטבל ומבליע בעיסה שכבר נתקנה. וגם קרוב שנוגעים העיסות זב"ז ואין לומר דמהני מה שאח"כ מפרישין חלה מן האפוי ויתוקן גם הבלוע שהרי אין מפרישין מן החיוב על הפטור דמה"ת ברובה בטל. ואני אומר דדוקא בתורם מן החיוב על הפטור לבדו אין תרומתו תרומה ויהא התרומה שנותן לכהן בטבלו כפירש"י פסחים דנ"א א'. משא"כ כאן מפרים מן החיוב על עצמו היינו על עיקר העיסה והאפוי שחייב. וממילא קאי ההפרשה על הבלוע ג"כ:

סימן סו

להרב הג' ר' מרדכי נ"י אב"ד דק' קוזניצע.

ע"ד אשר הגיע לשאול בד"ת. הן אין היום מוכשר להשיב דבר על אפניו. אך עשה דכבוד תורה דמר דוחה שארי דברים המטרידים את הדעת. והנני להשיב בקצרה:

ראובן תובע את שמעון לד"ת. ושמעון מסרב ומעכב ראובן את תפלת הצבור זה שלש שבועות ויותר. ומסתפק מעכ"ה נ"י אם יש איסור על הצבור להתפלל. או חרם מתקנת ר"ג המוזכר בסמ"ע סי' י"א ואם מוסיף התובע להכריז חרם על המתפללים בצבור אם כדין הוא עושה. זהו תורף דברי מעכ"ה נ"י:

ואני תמה על מעכ"ה נ"י מרא אתרי שלפי שטף דברי מכתבו ניכר שאין הנתבע אלם. ויכולים מע"כ נ"י ובעלי הקהלה לכפותו מדוע לא החרימו כדין השו"ע. ואשר כתב מעכ"ה נ"י הטעם ע"ד שמבואר בשו"ע או"ח סי' תר"ב שאין נותנין חרם בעשי"ת ובמג"א סי' תכ"ע מבואר שבכל חודש תשרי אין נותנין חרם משום שתלוין בדין. תמה אני מה לחודש אלול לזה דווקא בימי הדין אין לעורר דינים ולהוסיף הרוה על הצמאה שיהי' עוד עונשי חרמים ושבועות שנפרעים עבורם כל העולם. זה הטעם כתב רבינו הגר"א במקומו. ולי העני נראה זה הטעם טוב על הא שאין משביעין בב"ד אבל הא שאין מכריזין חרם. הוא משום שבשעת מלחמה מסוכן מאד דבר החרם באשר שמסלק השכינה מישראל אם יש עובר חרם. ומעשה עכן ויהונתן בן שאול יוכיחו דמיד שעברו על החרם נכשלו במלחמה. ומש"ה כתיב ברים פ' עקב בשעת מלחמת ישראל בכנענים ולא תביא תועבה אל ביתך וגו' כי חרם הוא. פי' מש"ה מסלק השכינה ההולך לפני ישראל בשעת מלחמה כדכתיב דברים כ' ד' כ"ג ט"ו. וה"נ בימים נוראים בעת מלחמה עם שרי עובדי כוכבים המקטריגים כדאיתא ברבה פ' אחרי פכ"א. עה"פ

לדוד

לדוד ה' אורי וגו' מכאן ואילך אם תקום עלי מלחמה וכו'. ועוד בפ' ולקחתם לכם וגו' עה"פ נעימות בימינך נצח ומבואר ג"כ בספרי ראשונים ז"ל מש"ה יש להזהר מן החרם בעת שהגיע זמן קריאה אליו בהיותו קרוב אלינו כו' ואין להאריך בזה. אבל מה זה ענין לחודש אלול. שאדרבה בזה החודש ראוי לעשות הכון לקראת אלהי ישראל ולכפות לד"ת. ואז אם יהיה דין למטה לא יהיה דין למעלה כדתניא בספרי ר"פ שופטים. ומש"כ עוד טעם שרוצה מעכ"ה כ"י לנהל עדתו בנחת ולא בחמה יהא ברוך טעמו בענינים הנוגעים לכבוד עצמו. משא"כ בענין הנוגע להציל עשוק מיד עושקו על כיב"ז איתא שלהי מס' הוריות כמדומה לכם שררות הוא עבדות הוא. והלא על מע"כ כ"י חובה הוא לעשות כל האפשר להביא לד"ת. הן אמת אם היה הנתבע גבר אלם ויש לירא ממנו רשאי להסתלק מן הכפי' בזה האופן. וכמבואר בחו"מ סי' י"ב ס"א בהגהת רמ"א. וראי' לזה הוא גמ' פסחים דכ"ג ב' א"ל תודוס איש רומי כו' או בעל אגרופין הוי ופירש"י מפני היראה. וטעמש"כ בש"ד בחיבורי העמק שאלה ח"ג בשאילתא הנוספת אות כ"ט דמחלוקת הראשונים הוא בנוסחת הגמ' סנהדרין כו'. אי הנוס' שמא יתחייב החזק ונמצא רודף לדיין. או הנו' שמא נתחייב רך לחזק ונמצא חזק רודפו כמש"כ השאילתות פ' משפטים ובה"ג כ"ז בגבר אלם. אבל אחר שאינו אלם. ומכש"כ שהגיע לביטול תפלה דרבים זה שלש שבועות. ונמצא זה נוגע לצרכי הצבור חובה על מע"כ כ"י לכופו בחרם שירד לד"ת ולא לטרדי לצבור כ"כ:

אמנם בעיקר השאלה בדבר הנהוג לקבול בצבור. והובא בשו"ע או"ח שלהי סי' כ"ד ובחו"מ סי' ה' ס"ב בהג"ה שאין לקבול בימים הנוראים כו' ועיקר הקבלה זו לעכב התפלה בצבור לא נזכר שהיה בזה תקנת הגאונים ז"ל אלא מנהג שנהגו מכבר. וחרם ר"ג שהביא הסמ"ע סי"א לא היה אלא להיפך שלא לבטל את התפלה בשבת ויו"ט אם לא שכבר ביטל ג"פ. ולא בכל ב"כ שבעיר אם לא שכבר ביטל בבהמ"ד שהוא הולך ג"פ ולא הועיל אבל עיקר מנהג זה לא ידענו שיהא כח בתובע לבטל תפלת הרבים בשבילו. ונראה דמקור המנהג בפ' החובל דצ"ב קרית חברך ולא ענך רמי גובא רבא שדי בי'. וע' ברא"ש שכ' בשם גאון דרשאין לקבול בעש"ג וזהו גודא רבא. ונראה להוסיף דזהו שלמדין מן הכתוב (יחזקאל כד) יען טהרתיך ולא טהרת מטומאתך לא תטהרי עוד. פי' דבאמת אסור לילך בעש"ג וגורם חה"ש שאין לו טהרה ותקנה כידוע אבל אחר שהנתבע מסרב לילך לד"ת רשאי התובע לילך בעש"ג ולגרום חה"ש ועונש חה"ש חלה על הנתבע שהביא לידי כך. והיינו לא תטהרי עוד וענין לילך בעש"ג נקרא ג"כ הקבלה בשו"ע או"ח סי' תקל"ט וע' במג"א שם. וה"נ הקבלה לבטל הצבור מן התפלה אע"ג דנראה שאסור לעשות כן והוא מכ"ד דברים שמעכבים את התשובה מונע רבים מלעשות מצוה כמבואר ברמב"ם ה' תשובה פ"ד ה"ד. מ"מ היינו גודא רבא שיתעוררו הצבור ויכופו בכל האפשר לנתבע. ועונש המניעה לרבים ממצות תפלה חלה על הנתבע והוא בכלל לא תטהרי עוד. אבל עדיין לא שמענו שמי שמשתמע ומתפלל בצבור יחול חרם עליו או התובע יכול להחרים ע"ז. ומכש"כ אותם האנשים שאין בידם לעשות מאומה לכוף את הנתבע ובאמת אמינא למעכ"ה כי נער הייתי וגם זקנתי ב"ה. ולא ראיתי בימי הגאונים שקדמו ולא בעת כזאת שיהא התובע מעכב תפלת הרבים שלשה שבועות ואין עונה. ממ"נ אם אפשר להצבור לענות ולכוף את התובע באיזה דבר ודאי חובה שיתאספו בעלי הקהלה הק' ויעשו כל מה שבידם ובכחם. ומע"כ כ"י רבא דעמי' וכל מילי דמתא עלי' רמיא יעזור אחריהם והאל הגומר לטוב ית' יהי' עמהם. ואם חלילה אין עצה לכוף את הנתבע האיך יהא התובע מטריד את הצבור כ"כ אחר שאין בידם לכופו:

סימן סז

ב"ה להה"ג מ' אברהם משה הלוי נ"י אבדק"ק סווסלאוויץ.

ע"ד ששה"ק שעקרים אילנות מבה"ק יען כדי להרחיב מקום פנוי אי רשאים ליהנות מהעצים ולכה"פ לעשות מהם גדר לבית הקברות:

ראשית דבר הביא קושיית האחרונים על הרמ"א דבסי' שס"ד הביא דעת הטור בשם רבינו ישעי' דגם העפר שחפרו את הקבר ואח"כ חזרו ונתנו עליו אסור בהנאה כדין תלוש ולבסוף חברו. ובסי' שס"ח כ' הרמ"א בפשיטות וכן מותר ליהנות מהעשבים שעל הקברות או פירות אילנות שעליהם לצורך הקברות כגון שהמושל כו' מוכרים דברים אלו כדי להציל הקברות מיד עכו"ם שזהו כבוד המתים. משמע שאינו אסור אלא משום כבוד מתים. וא"כ מותר גם לרפואה כהא דעובדא דסנהדרין (פ"ו) בקברי' דרב ומעכ"ת כ"י כתב דודאי דעת הרמ"א שאסורין בהנאה מן הדין כדעת הר"י וכמ"ש הר"ן מגילה פ"ג דאסורים בהנאה. ומכ"מ שרי לצורך בה"ק ביחוד וכהא שהביא בתה"ד ראי' מחזקי' שקלן דלתות היכל כדי לשמור את בהמ"ק. אע"ג דקדשי בה"ב אסורים בהנאה מה"ד עכ"ד. ובאמת אלו כתב הרמ"א דמותר למ"ר העשבים להנכרי בשביל שמירת ביה"ק. הי' ראוי לומר כמעכ"ת כ"י דאע"ג דאסורים בהנאה כתכריכי המתים. מכ"מ כשם שמותר להלביש ולעשות לצרכי המת בהם ה"נ מותר לעשות בהם שמירת המת שהרי לכך הוקצו ונאסרו בשארי הנאות. אבל מש"כ הרמ"א דשרי למוכרם ודאי קשה. דאחר שאסורים בהנאה ואין תופסין דמים מאי מהני מכירה [לישראל. ואפי' לגוי אסור שמא ימכרם לישראל] וגם תכריכי המת ודאי אסור למוכרם כדי לעשות בהם לצרכי המת. ובזה תמורין מקדשי בה"ב דתופסין דמים וכשם דמחללין אותם כדי לעשות לבדק הבית ה"נ מחללין בשביל המקדש. משא"כ תכריכי המת וא"כ האיך שרי למוכרם. אלא ודאי דעת הרמ"א דעפ"י דין שרי בהנאה ורק משום כבוד המתים. והעלה דשמירתן הוא כבודם:

איברא מה שיישב הגאון חתם סופר סי' שכ"ז דאפילו לדעת ר"י דהעפר אסור מה"ד. מכ"מ הגידולין מותרין משום דהאיסור הוא מע"ע דכפרה כתוב בה כקדשי מזבח ובקדשי מזבח אין מעילה בגידולין עכ"ל. אין דברי הגאון זצ"ל נראין כלל. לבד מה שהקשה מע"ל כ"י דלרבא אין הלימוד מע"ע. ויותר מזה יש להקשות לפמש"כ בהע"ש פ' חקת בזה וא"כ"מ. אמנם בעיקר הענין מש"כ הגאון דבקדשי מזבח אין מעילה בגידולין מש"ה מותר אין הדבר כן דרק אין מעילה. אבל אסורין מה"ת בהנאה כמו חלב המוקדשין דבהו אי' בתמורה (ל"א ב') אין מעילה בגידולין ובפי' כתבו התוס' מעילה (י"ב ב') ובכ"מ דאסורין בהנאה מה"ת דכתיב בשר ולא חלב. ואפילו גיזה שכתבו דשריא מה"ת ורק לגוז אסור אין הפי' דמותרין בלי פדיון. שהרי בפירוש אי' בפסחים (ל"ג) ונתחמם בגיזי עולה שמעל. וכ"כ התוס' בכורות (כ"ו א') ד"ה התולש דבעי פדי' וחקרו האיך יעשה העמדה והערכה. אלא כלפי דחלב המוקדשין אסור בהנאה ולא מהני פדי' שהרי אסור גם בפה"מ שכבר נפדו. משא"כ בלמר אפשר דמותר בפדי' הא מיהו גידולין אסור מה"ת. והא דתנן מדאי' בע"ז (מ"ב) דלא נהנין מדרבנן. והכי פירש"י בתמורה (ג') גבי קדשי עכו"ם לא נהנין מדרבנן. והכי פי' המפרש במעילה (ג') דהא דתנן חטאות המתות לא נהנין מדרבנן. והכי פירש"י (כ"ב א') והתוס' נזיר (כ"ד א') ד"ה דמי חטאת. דכ"ז אינו כלל בכ"מ דתנן לא נהנין ולא מועלין דודאי איכא טובא דאסור בהנאה מה"ת. וגבי קדשים קלים תנן ג"כ לא נהנין ול"מ במעילה (י"א) המפריש מעות לנזירתו ל"נ ול"מ. ואסור מה"ת כמ"ש התוס' בכריתות (כ"ג ב'). והכי מבואר בסוכה (ד"ט) מקיש סוכה לחגיגה וכן הרבה ורק במקום דאין ראי' מה"ת לאסור. בזה אמרו חכמים לא נהנין מדרבנן אבל חלב המוקדשין אסור בהנאה מה"ת. וכן ולד קדשים מדרשה דקראי ולא תיקשה מלשון רש"י בע"ז במשנה (כ"ט ב') בד"ה אבל אמרו לא נהנין ול"מ כל היכא דתנן הכי שרי מדאורייתא אבל רבנן גזרו כו'. דכוונת רש"י דוקא היכא דאי' לשון אבל אמרו היינו מדרבנן. וכמו כן הא דאי' במעילה (י"ב ב') א"ר"א כל מקום שאמרו חכמים קדוש וא"ק דמיו יפלו ללישכה דוקא היכא דאמרו חכמים שהוא מדרבנן. ובזה דמיו יפלו ללישכה ופי' התוס' הגזברין מחויבין לטפל למוכרן ולהגיע דמיו ללשכה. והכי פי' הרמב"ם ה' מעילה פ"ה ה"ו אבל זה אינו אלא כ"מ שאמרו. משא"כ היכא דתנן לא נהנין ול"מ יש מהם שאין להם דמים כלל כמו חלב המוקדשין וכילי תורין דאפי' פסה"מ אסורים.

אלמא

אלמא דלא מהני להו פדי' ומזה תשכיל דמש"כ התוס' שם בזה"ל וה"ק ר"א כ"מ שא"א קדוש וא"ק כמו חלב המוקדשין. עה"ד הוא וצ"ל דם קדשים והיינו לאחר שנזרק הדם על המזבח דעפ"י ד"ת מותרין וחכמים אמרו שאין יכולין ליהנות מהם ומש"ה נמכרין לגננין לזבל והדברים עתיקים. הא מיהו ברור דגידולי קדשי מזבח אסור בהנאה מה"ת ולא כהגאון הנ"ל:

אמנם בישוב דברי הרמ"א. יש להקדים טעם מחלוקתן של הטור ורבינו ישעי' בעפר הקבר. והנה מתחילה יש לדעת דעפר תלוש שמתחבר עם האדמה אינו כשאר תלוש ולבסוף חיברו אלא כאילן שנשרש בארץ. ודבר זה מפורש בתוס' סנהדרין (מ"ו) בד"ה תליסה דעפר חשיב טפי מחובר מען הנטוע בארץ. ואם שדברי רבותינו ז"ל א"ל חזוק. מכ"מ טוב לעינים לראות מקורו בתורה והוא דכתיב מזבח אדמה תעשה לי ודרשינן בזבחים (כ"ח א) שיהא מחובר באדמה. שלא יבננו לא ע"ג מחילות ולא ע"ג כיפין אע"ג שהכיפין מחוברין בארץ. מכ"מ אינו אלא כמו תלוש ולבסוף חיברו ואינו מחובר ממש. והרי במזבח הנחשת שעשה משה הי' ממלאין אותו באדמה תלושה ומניחין אותו על הארץ. ובזה היה נקרא מזבח אדמה מחובר באדמה. הרי מבואר דעפר המונח על האדמה ה"ז כאילן הנטוע בארץ והוא ממש כהשקה דמים במים ה"ז כזריעה כפירש"י ביצה (י"ז ב) ובכורות (כ"ב א). ה"נ עפר בעפר הוי זריעה ואחר שכן תליא מחלוקת הטור עם ר"י במחלוקת רש"י ותוס' בחולין (ע"ז א) דפרש"י בד"ה לור כו' קנה עומד מאליו שלא נטעו אדם שם. מבואר דאם נטעו הוי כתלוש ולבסוף חיברו אע"ג שנשרש והכי ס"ל בע"ז (מ"ה) לענין נטעו ולבסוף עבדו. והתוס' חולקין בחולין שם בד"ה או שהי' כו' ובע"ז שם. וס"ל דנשרש בארץ הוי כעלה מאליו ומחובר מעיקרו וה"נ עפר שנתלש וחיברו. והנה כבר נפסק ביו"ד סי' ו' להחמיר ובסי' קמ"ה להקל כשיטת התוס'. וה"נ בעפר שעל הקבר מותר עפ"י ד"ת ואע"ג דמתחילה נתלש לשם קבר אינו דומה לנטעו מתחלה לע"ז דבשעה שנחפר אינו אלא הזמנה ולאו מילתא היא. ואח"כ כשמכסין את הקבר נעשה מחובר בנגיעה באדמה ולא נאסר לשיטת התוס' והשו"ע. ואע"ג דמתחלה מכסין הקרשים ונאסר אותו עפר מכ"מ רוב העפר מחוברין מן הלד עם האדמה מתחלה ולא נאסרו. מעתה מש"כ בהגהת רמ"א בסי' שס"ד די"א דהקרקע כו' הוי תלוש ולבסוף חיברו אסור אינו אלא לכתחילה ראוי להחמיר כשיטת רש"י ור"י. והכ"מ בזה לענין לדרוס עה"ק באקראי דאי משום כבוד המת שרי באקראי כמ"ש רשב"ם והובא בט"ז שם אבל אי אסור מה"ד אסור אפילו באקראי. ע"כ ראוי למנוע אם אפשר אבל בסי' שס"ח דמיירי בשעת הדחק היינו לרפואה או למכור לשמירת ביה"ק קיי"ל כשיטת התוס' והשו"ע אפי' להקל. ומש"כ מעכ"ת נ"י דאפילו לרבינו ישעי' אין להחמיר יותר משלשה טפחים שהוא שיעור תפיסת המת דברי חכמה הוא. אבל מכ"מ יש לחקור אם הא שמרבין עפר על הקבר הוא בשביל החיים כדי שיכירו את הקבר וכדומה. באמת לא נאסרו אבל אם הוא בשביל כבוד המת והוי כמו מלבה ושאר תכריכי המת יותר מההכרח דמכ"מ נאסר הכל. ומה שהוסיף מעכ"ת נ"י לחקור אם הנטיעה יונק ממקום אסור וממקום כשר אם בטל האיסור. ונכנס לחקירת הגאון ללא"ח זצ"ל בהא שכ' המרדכי שלהי מס' חולין דאם אינו ניכר האיסור לא בטל והקשה מהא דקיי"ל להיפך דאפילו דבר שיל"מ בטל בכה"ג. לא אכחד ממעכ"ת נ"י דמכבר אין דעתי נוחה מהקושיא והישוב ע"ז. דהמרדכי שלהי חולין לא אמר אלא בבא לעולם בעירוב כמו רקיקת דם וש"ז שיש בהם מתחלת ביאה לעולם רוק וזיבה. ובזה לא שייך ענין בטילה אלא מין במינו הוי ברירה וע' מש"כ התוס' סוטה (י"ח). אבל אם בא לעולם בלי עירוב כמו טיפה הנסחט בשבת מן הענבים. הרי יצא הטיפה בפ"ע אלא שלא ניכר לנו עד שנתערבה בזה שייך בימול כמו בכה"ת. ועוד קיל דאפילו בדבר שיל"מ בטל והוא ג"כ עפ"י הירושלמי ריש מ' ביצה דמש"ה ביצה מוקצה לא בטלה דאם יש אחת לאיסור והיא מוכחת על כולן דוקא שהוכרה לנו מכבר ונתערבה. אבל כשהיא לא ניכר לנו עד שנתערבה בטלה וה"נ ביניקה כל יניקה הולך בפ"ע ומתערב בגוף האילן ושפיר בטל. אלא שיש לחקור בפירש"י גיטין (נ"ג ב) דבמחובר לא בטיל עד שיתלשו ואסור לתלוש בידים. דהוי כמבטל איסור אלא אם נפלו מאליהן או שנתלשו ע"י גוים שריין. ובזה הי' נראה ליישב קו' הט"ז וש"ך יו"ד סי' י"ד בתערובות חלב של אבר היוצא דלא בטל בחלב כשר של כל הגוף. וביצ"ז קשה בביצה (ל"ז ב) תחומין קא ינקי מהדדי ואמאי לא בטלי. ונראה דהוא משום דכ"ז שהחלב בבהמה הוי מחובר כמו לענין שחיטה ביו"ד סי' ו' בצפורן ושן דבהמה. והדברים עתיקים ואכ"מ. וה' יאיר עינינו בתורתו. ויעמידנו על קרן האמת כנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן סח

ב"ה להרב החריף מ' יוסף הכהן נ"י בק"ק מעזריטש.

מה שהקשה בסוגיא דנדה (י"ח א) בשלשה מקומות הלכו בו אחר הרוב. שליא דתנן שליא בבית הבית טמא ופירש"י דרוב שליות אינם בלא ולד. והקשה מע"כ מהא דתנן בבכורות פ"ג דר"ע אמר דשליא פוטר הבהמה מבכורה. והרי ר"ע חייש למיעוטא לענין חלב אינו פוטר. וא"כ אמאי שליא פוטרת:

עוד הקשה מע"כ לפי מה שיישבו התוס' בנדה שיטת רש"י ממה שהקשו בסוגיא דב"ק (י"א) דמוכיח הגמ' דאין מקלת שליא בלא ולד מהא דתנן שליא שיצאה מקצתה אסורה באכילה משום דאי הוי ס"ס לא הוי אסור באכילה ולפירש"י אכתי הוי ס"ס שמא אין ולד ושמא לא יצא רוב. ויישבו דמיירי שראו שיש בשליא ולד. ותמה מע"כ מסוגיא דחולין (ע"ז) במחלוקת ר"א ור"י דמוכח דמתניתין מיירי בלא ראו ולד בשליא. הא לק"מ דודאי ר"א ור"י סברי דאפילו לא ראו ולד בשליא אסורה באכילה משום דגזרינן מקצתה אטו כולה. וכמ"ש התוס' ב"ק שם סד"ה שליא בישוב השני והתוס' בנדה לא יישבו אלא לפי ס"ד דגמ' דאם יש ס"ס אינו אסור באכילה. עוד הקשה מע"כ א"ב מאי הוכיח הגמ' בב"ק דאין מקצת שליא בלי ולד. דילמא מיירי שראו מקצת ולד במקצת השליא שיצא גם זה לק"מ דבל"ז יש להקשות לפמ"ש התוס' שראו ולד בשליא א"כ מאי תנן סימן ולד באשה וסימן ולד בבהמה. והפי' שהוא טעם על הא דאסור באכילה כפירש"י בב"ק שם בד"ה ה"ג כו' כלומר מפני כו'. ואי כתוס' למה לן זה הטעם הרי ראו ולד. אלא ודאי ה"פ דמש"ה אנו צריכין לבדוק וא"ז משום דהוא סימן. ואם איני ניכר באמת שרי באכילה משום ס"ס אך מחויב לבדוק אולי יש ולד משום שהוא סימן. אבל אי נימא שראו במקצת שיצא ולד הק"ל מאי אריא סימן וכו' כ"ז ביארנו ישוב התוס' לפירש"י. אבל רש"י לא כיון לזה אלא אע"ג שלא ראו ג"כ אסור באכילה אפילו להס"ד דלא אסור באכילה אם יש ס"ס. מכ"מ דוקא ס"ס השקול משא"כ דילמא ליכא ולד כלל ודאי הוי מיעוט שאינו מצוי שהרי תנן סימן ולד כו'. ובמיעוט שאינו מצוי לא נחשב ס"ס כלל כמ"ש התוס' כתובות (ט' א) בד"ה לא צריכא כו'. וא"ת א"כ בס"ס נמי כו' וכ"כ המג"א סי' וממילא מיושב קו' מע"כ דאע"ג דר"ע ס"ל בחלב שאינו פוטר מכ"מ מודה בשליא שפוטר משום דזהו מיעוט שאינו מצוי דאפילו ר"מ מודה דלא חיישינן: ואם תקשה דא"כ מאי ראי' בנדה שם בשלשה מקומות כו' דילמא שאני שליא דספק שליא בלי ולד הוי מיעוט שאינו מצוי. ובאמת קשה למאי פירש"י הכי ולא כפי' התוס' דשמא נמוק הולד תחלה. אבל יש בזה הסוגיא העמוסה עומק בפירש"י. רבותינו התוס' כתבו בד"ה אחר הרוב. דר"י לא חשיב אלא היכי דאיכא חזקה נגד הרוב וא"כ ל"ל דקושיית הגמ' מתשעה לפרדעים אינו אלא מרישא דברייתא תשעה לפרדעים דאע"ג דאיכא חזקת טהרה נגד הרוב. וזה פלא אמאי לא הביא הגמ' רישא דתוספתא תשעה שרצים. ושם בתוס' ד"ה למעוטי רובא דאיכא חזקה בהדי' כתבו דר"י מיירי באינו רוב גמור והיינו דאשמועינן ר"י. וגם זה קשה לי אמאי מקשה הגמ' והאיכא תשע חנויות ואכו בארעו בס"ד דעיקר רבותא דר"י. הוא דאפילו היכא דאיכא שני ממה שדרך להיות והי' מקום לחשוב כיון דאשתני אשתני ולחוש למיעוטא ג"כ. וכמו שיבואר לפנינו דרבא הי' ס"ל הכי בזה קמ"ל ר' יוחנן דמכ"מ הולכין אחר הרוב. ומקשה הגמ' מתשע חנויות ובגמלא פירש"י בקרקע. וזה דלא כסוגיא דחולין (נ"ה)

דמפרש

דמפרש בנמלא ביד גוי. אלא משום דעיקר קושיית הש"ס בנדה מהא דנמלא משמע במקום שאין רגיל להיות שם והיינו שנוי. וכן הא דתשעה לפרדעים דתניא ובנמלא ולא תנן ואם פירש. אלא בנמלא משמע שלא במקום הרגיל להיות מונח שם:

והנה בב"ב (כ"ד א) אי' אמר אביי אף אנן נמי תניא דרוב וקרוב הלך אחר הרוב. ומסיק דהדר בי' רבא מהא. ולכאורה תמוה אמאי הדר בי' רבא ואדרבא דחוי רבא הוא פשוט. שהרי עיקר חידוש דר"ח דרוב וקרוב הלך אחר הרוב הוא בקורבא דמוכחא לדעת התוס' (כ"ג ב) בד"ה מתיב ר"ז. ואפילו לא נימא הכי מכ"מ זה ברור דברוב המוכח פשיטא דהלך אחר הרוב. ולא אצטריך ר"ח אלא ברוב שאינו מוכח יותר מהקרוב ודם דמקור הוא רוב ומצוי. אלא צ"ל דאביי מפרש הא דר"ח דמיירי שנמלא בגג פרוזדור וא"כ אינו מצוי כלל. ובזה מיושב קושיית התוס' נדה (י"ט א) בד"ה כאן ע"ש ורבא ס"ד דע"כ מיירי בקרקע פרוזדור. משום דאי נמלא בגג פרוזדור הי' לנו לחוש למיעוטא אחר ולטעמי' בחולין (ט') דגמר איסורא מסכנתא. ולכאורה אינו מובן דעת רבא דלמד בבני מעין שבא זאב וכטלן דחוששין לנקב מהא דראה לפור המנקר בתאנה. וא"כ אפילו בל"ז שבא זאב אלא נאבדו ולא בדק ג"כ כמו במים מגולין דבלא שום ריעותא חיישינן לנחש. וצ"ל דודאי דוקא מים דנחש מסר נפשי' עלי' חיישינן כדאיתא בע"ז (ל') ביין וה"ה מים וחלב דשלשתן שוין במשנה דתרומות פ"ח וא"כ הוא דומה לריאה דחוששין לסרכא משום שהוא מצוי. משא"כ שארי דברים שאין מצוי כ"כ לאכילת נחש. באמת אין חוששין כמ"ש התוס' בע"ז שם דפי תאנה אין חוששין משום שאין בו שינוי. ומכ"מ בראה לפור שהוא מנקר בתאנה חוששין וה"נ בנטל זאב כ"ז הוא דעת רבא. ובזה יובן פירש"י חולין (י"ב) דהיכא דנאבדה הריאה ולא בדק כשר דסמכינן אדרב הונא דאמר דנשחטה בחזקת היתר עומדת. וכבר הקשה המרדכי ע"ז מאי ענין בני מעין לריאה דסרכות מצויות. ולדברינו ניחא דלרבא דאיסורא דומה לסכנתא שני אופנים אוסרות מן הדין היינו בטריפות המצוי דריאה דדומה למים מגולין. ונעשה בהם שינוי דבא זאב ונטלן דדומה לראה לפור המנקר בתאנה. וכמו דקיי"ל בהא כרב הונא ה"נ בהא אי דמי' איסורא לסכנתא:

והנה רבא הדר בי' ג"כ. וראי' לזה שהרי מפרש מחלוקת רשב"ג וחכמים בחוששין לנפל בנפל מן הגג ואכלו ארי. אלמא דגם באירע שנוי בולד מכ"מ לא חיישינן לנפל לרבנן. ואפי' רשב"ג לא חייש אלא משום דגלי קרא דחוששין לנפל. וכ"כ בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' רנ"ז מזה מוכח דבמקום אחר לא חיישינן למיעוט אפילו אירע בו שינוי. והיינו סוגיא דב"ב הנ"ל דאביי מוקי לה בגג פרוזדור ומכ"מ הולכין אחר הרוב אע"ג שאין מצוי. ורבא רצה לדחות דהתם מיירי בקרקע פרוזדור דהוי רוב ומצוי דאי בגג דהוי שנוי באמת חוששין למיעוט. והדר בי' רבא מהיא ויותר מזה כתבנו בהעמק שאלה סי' קס"ד אות י"ד:

וב"ז ראה עינו של רש"י. ופי' הא דר' יוחנן דמיירי אפי' בדאיכא שנוי לא חיישינן למיעוטא. מקור הא דאמרן והיינו אפילו נמלא בגג פרוזדור שליא דהוי שנוי הרגילות שהפילה שליא. ומכ"מ אין חוששין שמא אשתני ולא הי' בשליא ולד כלל וכן חתיכה. ומקשה מהשש חניות ומתשעה לפרדעים ותניא ובנמלא דמשמע שלא במקום הרגיל להמלא. כפירש"י בקרקע וה"נ בלפרדע מיירי בנמלא אפי' במקום שאין ראוי להיות שם:

אחר שכן מיושב הא דלא פרש"י בהא דשליא משום ספק נימוק רובו עד שלא יצא הולד. דא"כ אין ראי' מכאן שנוגלו משונה גם הרוב גם המיעוט. ואין ראי' מכאן שלא לחוש למיעוט יוצא מן הרוב היכא דברוב אינו משונה מש"ה פי' דהמיעוט הוא דיש שליא בלא ולד. ועיקר יצירת השליא ברחם הוא כדרך הטבע ורוב שליות המה בולד ומיעוט בלי ולד. וע"ז קאמר דאפילו נולד בשנוי במה שהפילה אין חוששין שמא נולד השליא בלי ולד אלא הולכין אחר רוב ולדות:

מה שהקשה מע"כ בתוס' חולין (י"א ב) וכ"כ הר"ש מ' פרה פ"ב בהא דחטאת קריא רחמנא. והקשו התוס' מהא דלאחר פדי' מותר לגוז מה"ת וייסבו משום דלאחר פדי' שוב לא קריא חטאת. ובסוגיא דבכורות (כ"ה א) מבואר דאפילו בתמות רשאי לגוז משום שהיא קדושת בה"ב. וא"כ קשה אמאי הא חטאת קריא רחמנא. לכאורה הוא פלא אבל מזה למדנו דהתוס' לא מפרשי כרש"י אלא שאני פרה דלא שכיחא דמש"ה לא גזרו בקדושת בה"ב דא"כ האי אלא מיותר. ובאמת יש שמוחקים תיבת אלא. אבל רבותינו התוס' מפרשו דלפי המסקנא הוא ישוב אחר ואפילו הי' קדושת מזבח שרי משום דלא שכיחא. והטעם של ההיתר הוא משום דלב ב"ד מתנה עליהם. ויש עוד לעיין בזה בסוגיא דשבועות ואין העת עמדי להאריך יותר:

ידידו נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן סט

ב"ה ג' מנ"א תרל"ח וואלאזין.

ירום וינשא כבוד ידיד ה' ועמו הרב הג' חריף ובקי וכו' כש"ת מו"ה יהושע העליר נ"י האב"ד דק"ק טעלז יע"א. המקום יהא בעוזרו והלכו רבים לאור מדברו.

מכתב מעכ"ת נ"י בצרוף קונטרס הגיעני. לשמחת לבבי בשתים א) ראיתיו מתהלך ברחבה ומדבר גדולת לבאר כי פסק הרא"ש וטור ושו"ע התמוה בעיני הוא משנה מפורשת ואמנם חכמה גדולה הוא ליישב ולקיים דברי רבותינו ז"ל. והרי גם אני בעניי נדחקתי ליישב התוספתא פ"ה דאהלות לדעת רבינו ז"ל כמבואר בתשובתי להגר"ב ז"ל. ושמחה לאיש אור הראשונים ז"ל כי יהל. ב) כי הגיעני לעיין בהלכה עמומה אשר בעוה"ר לא רבו החברים המדברים בה. עד שיזכנו ה' לאור יקרות וקפאון והנה לא נכחד ממעכ"ת נ"י כי אני עמוס בעבודה מכמה דברים. כמעט חדשים לבקרים ע"כ לא יכולתי להפנות לשמעתא דא דבעיא צילותא טובא ונמשך עד כה והנני להשיב אך שלא ע"ס הקונטרס כי אם לפי הסדר המכוון אצלי. ובקיצור:

תחילת דברי חכמה דאם טומאה באויר הארובה שבין בית לעלי' פחות מפ"ט ולמעלה סתום. אם נימא דהטומאה מתפשט מן הארובה לצדדי הבית אין הטומאה רצוצה ואינה עולה בפחות מפ"ט. ואם נימא שאינה מתפשטת א"כ היא טומאה רצוצה ועולה למעלה. והוא לשון הרמב"ם ה' ט"מ פט"ז ה"ו לפי שכל טומאה שאינה תחת פ"ט הרי היא כרצוצה. אלא שבזה אנו דנין אמאי לא נימא דהסתימה שלמעלה ה"ה יורדת למטה ותתפשט. וממילא יהא למטה טמא ולמעלה טהור וכפשטא דמשנה אהלות (פ"י מ"ה) דבטומאה בבית בין מלמעלן בין מלמטן אין טמא אלא התחתון ומודה מע"כ דלפי הפשט הגלוי הכונה בלשון משנה זו כמו במשנה הקודמת בים בהם פ"ט שה"ה למעלן לחוד ה"נ באין בהם פ"ט. ואחר שרואין אם שהסתימה יורדת ה"ה בטומאה באויר הארובה. ולא כהרא"ש וממילא למעלה טהור. ומעכ"ת נ"י הוסיף קימחא. דהכי מפורש בתוספתא פ"ה ופי"א דאהלות שנגד הזוית חכמים מטהרים משום שאני רואה את הקורות כאלו יורדות וסותמות [אבל מה שהביא מע"כ נ"י תוספתא פ"ה. יישבנו לדעת הרא"ש כמש"כ]:

והעלה מעכ"ה נ"י דע"כ אין הקורה יורד וסותם בפחות מפ"ט עפ"י סוגיא בסוכה (כ"ב) דלא אמרינן חבוט רמי בפחות מפ"ט. וא"כ ע"כ פי' בבא הא' שבמשנה ה' הנ"ל בין מלמעלן בין מלמטן אין טמא אלא התחתון וה"ה מלמטן לבד. ולא כמשמעות משנה ד' והא דתניא בתוספתא הנ"ל דעת חכמים להיפך הוא במחלוקת שנוי' בעירובין דאביי א' דריבר"י דס"ל רואין בשיטת ר"י קאי דאית לי' רואין. ומפרש מע"ל דהכונה אפי' עליונה למעלה מג"ט מהתחתונה ולא כרבא בסוכה (כ"ב). ורבא רק דחוי קא מדחי שאף ריבר"י מיירי באין גבוה ג"ט ובזה אף רבנן מודי. אבל באמת דעת ריבר"י שאף בגבוה הרבה אמרינן חבוט רמי אפילו בפחות מטפח משום דס"ל כאבוה וכאביי וזהו שיטת הרי"ף והרמב"ם ושו"ע שפסקו דבפחות מג"ט אמרינן לכ"ע רואין וחכמים דתוספתא היינו ר"י. והוסיף להראות דר' יהודה ודאי ס"ל חבוט רמי בפחות מטפח מהא דתניא בסכות רי"א רואין את התחתונות כאלו הן למעלה וכו'

זכו

זהו יסוד הישוב. והנה חשבתי דרך מעכ"ה נ"י בלמוד הסוגיות דעירובין וסוכה ופסק הראשונים. ולא יכולתי להעמיד רגלי ותמה אני היאך אפשר לפרש הא דאביי הכי דקאמר ריבר"י ס"ל כאבוה דאמרינן רואין אף בפחות מפ"ט. ולא הביא איזה מקור דר"י ס"ל כך דהא דר"י אית לי' רואין במשנה שם רחבה אע"פ שאינה בריאה אינו ענין לטומאת אהלות. ואדרבא לענין אהלות מפורש בתוספתא והובא בר"ש פ"ח החריפו רואין אותן כאלו הן שפודין ש"מ. ואין בזה מחלוקת וכי אפשר דאביי סמיך על תוספתא דאהלות לענין סככות שהביא מע"כ נ"י או תוספתא אחרת. אלא ודאי אביי לא איירי כלל בעיקר דינא של חבוט רמי שהוא הל"מ. אלא בהא דר"י בר"י מכשיר הקורה גם באופן שא"א להניח לבנה עלי' בזה אמר דס"ל כאבוה דתנן התם רי"א רחבה אע"פ שאינו בריאה. אבל ביותר מג"ט שיש בזה חסרון אחר היינו דלא אמרינן חבוט רמי לא איירי אביי. ואי ס"ל כרבא דלא אמרינן חבוט רמי בפחות מפ"ט. ע"כ נ"ל כאוקימתא דסוכה ונבוא לסוגיא דסוכה דמפרש מעכ"ה נ"י דרבא חולק על אביי ודחוי קא נדחי. והפלא היכן ראה דרבא חולק הרי רבא לא הזכיר דריבר"י כלל. ורב אשי הוא דמקשה לרב כהנא תלמידי' דרבא מהא דריבר"י. ור"כ משני דריבר"י מיירי בפחות מג"ט. ואי איתא דאביי מפרש דריבר"י מיירי ביותר מג"ט וכאבוה ס"ל וחולקים ע"ז הכלל. אמאי לא משני דהכי ס"ל לרבא דריבר"י כאבוה ס"ל ואין הלכה כוותייהו אלא ברור שאין בזה מחלוקת כלל. ואדרבה ע"כ מוכח שגם ר"י בתוספתא הנ"ל טעמא אחרינא אית לי' דאי איתא דר"י חולק בזה הכלל וס"ל חבוט רמי אפילו בפחות מטפח נימא באמת דריבר"י כאבוה ס"ל גם בהא. אלא פשיטא שאין מחלוקת בזה. אע"ג שמצינו לענין פי תקרה יורד וסותם דר"י חולק על חכמים בס"פ כל גגות. והיינו לשי' התוס' שם (פ"ו) היינו באין רחב ד' טפחים ולפרש"י שם פליגי אי אמרינן פי תקרה יורד וסותם במקום מפולש שרבים בוקעין דלית לי' לת"ק פי תקרה יו"ם כדאי' בסוכה (י"ח ב) מודינא לך בההיא דהו"ל כמבוי המפולש וע"ש בפירש"י. אבל בחבוט רמי אין שום מחלוקת דבפחות מפ"ט לית לן זה הכלל. והא דר"י בסככות לא משום דאמרינן חבוט רמי אלא הא דמביא את הטומאה אומר מדרבנן הוא כמ"ש הר"ש בפ"ח דאהלות גם לרבנן דמטמאין אע"ג שיש אויר כ"ש ביניהם. והא דחולגין הוא וודאי ע"פ דין אע"ג שאין אומרים חבוט רמי. דמכ"מ אין כאן פ"ט שהרי יש ענף למטה וענף למעלה עד שסותם את האויר:

נחזור לענין דלכ"ע ר"י בר"י לא מיירי אלא בפחות מג"ט. ולא פליגי אלא אי רואין בקורה שאינה יכולה לקבל אריח אי אמרינן רואין כאלו יכולה לקבל. והרא"ש בעצמו פוסק באמת כת"ק דאפי' בפחות מג"ט אויר בין עליונה לתחתונה פסול. אכן הרמב"ם מכשיר והי' לפניו הגרס' ברי"ף הכי [ולא כמו שנדפס לפנינו ברי"ף וטה"ד הוא כדמוכח גם מדברי הרא"ש] והיינו משום שהקשה הגמ' בסוכה מריבר"י ש"מ דהלכה הכי וכמ"ש הגר"א סי' שס"ג. ולא עוד אלא דלשון הרמב"ם פי"ז מה"ש מוכיח דאפילו ביותר מג"ט הוא מכשיר בקורה ולא כסוגיא דסוכה. אבל דוקא בקורה דלא בעינן אלא היכר כמ"ש בב"י סי' שס"ג. כ"ז אינו ענין לטומאת אהלות:

ודאתינן עלה קושיית מעכ"ה נ"י הי' עולה עה"ד בהשקפה הראשונה להוכיח מזה דאם בקורה של מעלה יותר מרחב טפח אמרינן חבוט רמי אפי' האויר פחות מטפח ולא כהר"ן וריטב"א והגהת רמ"א בסי' תרל"א. ובאמת הי' נראה דרש"י ותוס' חולקין על הר"ן שהרי דייקי בסוכה שם בד"ה ותני עלה. אבל אין ביניהן פותח טפח נמלא שאין בעליונות טפח כו'. משמע שאם הי' בעליונות רחב טפח אמרינן חבוט רמי אפי' למטה פחות מטפח והרי מבואר בחי' ריטב"א [הנדפס ע"ש הרשב"א בטעות בש"ס להרשב"א] דזה תלוי בישוב הנוסחא שדחו רש"י ותוס' ע"ש:

אבל אחר העיון אין בזה כדי ישוב. חדא דא"כ לריך לפרש הא דתנן בפי' דאהלות בארובות שאין בה פ"ט נתן דבר כו' מיירי דוקא שבדבר הי' טפח וזה לא נזכר בשום מקום. שנית דבאמת הוא נחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע גבי זיזין. דתנן הי' העליון עודף עליו ע"פ פחות מטפח טומאה תחתיהן. תחתיהן וביניהן טמא ביניהן או תחת המותר ר"א אומר תחתיהן וביניהן טמא. והיינו משום דס"ל חבוט רמי אפילו באויר פחות מטפח רק שהזיז למעלה רחב יותר מטפח שהרי הוא נמשך מן הבית. ור' יהושע חולק והלכה כר"י והא דתנן אם הטומאה תחתיהן אפילו תחת המותר טמא. הוא כמ"ש מעכ"ה נ"י משום שסוף הטומאה לצאת משם הא מיהא קיי"ל כר' יהושע. והכי דעת הרמב"ם ז"ל כמו שדקדקו בלשונו בה' סוכה פ"ה הכ"א שכ' והוא מכוין נגד שפת היורד [הא מיהא מה שעלה עה"ד בחי' ריטב"א ור"ן דבעינן דוקא שיהא האויר שוה ממש להקורה. נסתר ממשנה דזיזין הנ"ל] וכ"כ בפי' המשניות אהלות פי"ב מ"ה בזה"ל. וכבר קדם לך בשבת (כ"ו) שמן הסרשים שנאמר גוד אחית מחילה גוד אסיק מחילה כו' וכבר התבאר בתוספתא שזה בשני תגאין שיהא ברוחב כל קורה פותח טפח וביניהם אויר ג"כ פ"ט כו':

אחר שכן אנו מבחון בקושיית מעכ"ה נ"י. אבל כמו כן קשה עלינו משנה באהלות פי"ח גבי אכסדרה שנסדקה כו' נתן את הקנה בארץ אינו מביא אה"ט עד שיהא גבוה מהארץ פ"ט והרי מיירי לב"ה בסדק כ"ש וגם סתם קנה הוא פחות מפ"ט. וא"כ הרי הקנה כמו הקורה בין הקורות כך הקנה בין חלאי האכסדרה ואמאי אמרינן כאן גוד אחית שפתי הסדק להקנה. או גוד אסיק הקנה לשפתי הסדק אלא ודאי כלל הוא באהלות מה שלא שייך לשבת וסוכה. היינו היכן שעומד להסתם כמו סדק וארובה אמרינן שיורד וסותם או עולה וסותם אפי' בפחות מטפח. ולא בעינן רוחב טפח אלא בקורות וזיזין שקבועין ועומדין להיות כן. אחר שכן חוזר בפי' המשנה דאהלות פ"י מ"ה בארובות שאין בהם פ"ט והטומאה בבית. בין מלמעלן בין מלמטן אין טמא אלא הבית וה"ה למעלן לחוד כפשטא דמשנה שכונה א' למשנה הקודמת. ורק במשנה זו דס"ל להרא"ש דאם הטומאה נגד ארובה עולה היא למעלה משום שהיא רצוצה, וא"כ הקורות יורדות וסותמות ואינו יורד למטה וכמו שיישבתי בשו"ת שהשבתי להגר"ב ז"ל תוספתא פ"ט דקדוק לשון התוספתא לפנינו שהטומאה יורדה ע"ש [ור' יהודה לא מיירי שם אלא בהא דאם יכולין לקבל מעזיבה בינונית ולא כמו שהבין מעכ"ה נ"י] והכי מתבאר לשיטת הרא"ש שני תוספתות שהביא מעכ"ה נ"י מחדש דרבי וחכמים פליגי בכלים שנגד הבית היינו למטה וכמש"כ שלדעת הרא"ש אפילו למעלה מן המת ממש טהור כל שיש חור פחות מטפח בין בית לעלי' ולמעלה סתום שהטומאה עולה ואינה יורדת. וע"ז אמרו חכמים שהקורות יורדות וסותמות שלא תרד הטומאה. ואם שמעכ"ה נ"י לא כתב כן:

ואשר העלה מעכ"ה נ"י בתוך ביאור משנה דקדירה. דכלים שלא כנגד הטומאה שבתוך הקדירה טמאין משום דין כלים הנוגעים בכלים דהו"ל דיקרב בדיקרב. במח"כ לשי' הרמב"ם ורמב"ן והגר"א ז"ל אין דיקרב בדיקרב אלא מדרבנן ורק באדם. והא דכלים מכלים טמא הוא מדין חרב ה"ה כחלל ול"ד כלי מתכות אלא כל כלי שטף. ורק לשיטת רש"י ותוס' והר"ש בפ"א הוא משום דיקרב בדיקרב אפילו בכלים. ומכ"מ דוקא בכלים שנעשין אה"ט לאפוקי כל"ח שאינו נעשה אה"ט לעולם. ובדבר הקושיות שהרבה מע"כ נ"י עפ"י כללים שבה' שבת אינו כן. ורק לענין גוד אחית הייגו חבוט רמי בפחות מטפח פי' בגמ' דסוכה דבכ"מ כן הוא:

ידידו נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ע

ב"ה ב' י"ג כסלו תרלח וואלאזין.

כבוד הרב הגדול חריף ובקי י"א הותיק כש"ת מ' אפרים הכהן נ"י.

מכתב מע"כ נ"י וכו' הגיעני זה שבועים וכו'. דברי מע"כ נ"י בעמק הלכה ראיתי גם עתה ומרוב טרדה העמוס עלי כידוע למע"כ נ"י וכו' ע"כ לא נפנתי עד היום וכו' ועתה הנני לחזור ולשנות את הפרק. מה שהקשה מע"כ נ"י בפרש"י נדה (י"ח)

דנימוק

דכימוק הולך ונעשה דם ומתערב בדם א"כ הוי מין במינו ואינו בטל לר"י. ויישבתי קושית התוס' שם (כ"ז ב) בד"ה משום. ומע"כ נ"י דחה יפה שהרי פירש"י שהוא כרקב וכנגל ולא כפי' התוס' משום מת שלם. אמנם ידעתי כי כן אבל רואה אני דקדוק פירש"י בזה"ל כל גופו של מת כאן והוי לי' כרקב וכנגל. דאלו לא הוי כל גופו לא הוי לי' דין רקב ומאחר שנתערב אע"ג שאינו בטל מכ"מ אין לו דין רקב זה הי' דעתי אז. אכן עתה נראה ליישב בא"א דר"י מודה דאם בתחלת הויתו נתערב במינו בטל. וכן כאן אחר שנתמחה ונעשה דם מתערב בתחלת הויתו לדם בדם אחר. שפיר בטל ולמדתי זו הסברא משיטת הר"ן בנדרים (נ"ח) דהא דקי"ל דבר שיל"מ לא בטל הוא משום דדומה למין במינו והרי דשיל"מ ידוע בא"ח סי' תנ"ב ס"ב וביו"ד סי' ק"ב דאם לא הי' האיסור ניכר קודם שנתערב בטל. וה"ה מין במינו לר"י אם לא הי' ניכר שהוא מין במינו קודם שנתערב כמו כאן שמתחלה הי' בשר וליחה. ובשנימוח ונעשה דם הרי מתערב בדם אחר שפיר בטל. ואע"ג שדעת רש"י בביצה (ד' א) דטעם של דבר שיל"מ לא בטיל הוא משום אדנאכל באיסורא כו'. היינו לדעת רב אשי דס"ל דה"ה ספק בדבר שיל"מ אסור אבל שתמא דגמ' שם דספק מותר ורק תערובות אסור ודאי י"ל מטעמי' של הר"ן. ועיין מ"ש בהעמק שאלה סימן מ"ז אות א' בס"ד:

ידידו נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עא

בע"ה ה' ב"ו שבט תרמ"א וולאזין.

כבוד המופלג חריף שוחר טוב יקר רוח

מ' יחיאל יצחק נ"י מקאוונא.

מכתב מע"כ נ"י הגיע וכו'. אשר העיר מע"כ נ"י כי בחקירה אי מילתא דעבידא לגלויי מהני במקום חזקה. תליא במחלוקת הרמב"ן והרא"ש בשם מהר"ם מרוטנבורג אי נאמן עד א' לומר מת קרובו להתאבל לאו חדתא היא והיינו הך שהביא הגאון טורי אבן ז"ל שיטת התוס' דהא דע"א נאמן להשיא אשה אינו אלא מדרבנן ומשום דדייקא. וממילא לענין אבלות אין ע"א נאמן אבל אני בעניי הבאתי בהעמ"ש שלהי פ' בא דטעם התוס' משום שאין זה נקרא עבידא לגלויי כ"כ. והרמב"ן ס"ל דע"א נאמן להשיא אשה מה"ת משום העבידא לגלויי אע"ג שאינו ברור שיתגלה כמו קידשו ב"ד את החודש וה"ה לענין אבילות. ובאמת מחלוקת התוס' והרמב"ן תליא בתרי לישני דבכורות (ל"ו) בהא דנאמן הכהן לומר בכור זה נתן לי פלוני ישראל במומו. משום מילתא דע"ל אע"ג שאינו מוכרח שיתקור אחריו. ול"ב ס"ל שאין זה מיקרי ע"ל ופסיק הש"ס שם והלכתא כל"ק. וכתבו התוס' דאע"ג דכאן פסק הגמ' כל"ק מכ"מ בעדות אשה לא סימכי' אלא משום דדייקא כו'. פי' דבבכור הקילו משום דאפי' הטיל הכהן המום בידים ג"כ אינו אסור באכילה מה"ת כמש"כ התוס' שם (ל"ד א) בד"ה ומי קנים. אבל דעת הרמב"ם בה' פסולי המוקדשין פי"א ה"ה דהמטיל מום בידים האוכל מהם ה"ז לוקה משום לא תאכל כל תועבה. וא"כ יש בזה איסור מה"ת ומכ"מ פסק הגמ' כל"ק דמיקרי עביד לגלויי. וה"ה בעדות אשה הוי מה"ת וכן לענין אבלות. ועוד האריכנו בזה ביבמות (נ"ב) דבהא פליגי ר"כ ורבא אי טעות הוא או הוראה דרב נחמן ס"ל כל"ב. ורבא ס"ל כל"ק ועיקר ההיתר משום העד וע"ל:

ועו"ד הוכחת הגאון הנו"ב ז"ל מהא דיבמות דלא מהני עבידא לגלויי במקום חזקה לפי מש"כ הרי"ף שאין הגר נאמן כו'. לבד מה שדחיתי בהעמ"ש שלהי פ' בא ג"כ אין מכאן שום הוכחה דעכ"פ עד אחד מיהא בעינן. וכאן הגר לעצמו אינו בתורת עד כלל ומש"ה פסק הרי"ף דעד א' ביבמה מהני כרבא. משום דעיקר הטעם של ההיתר משום דעבידא לגלויי ולא משום דדייקא. מש"ה אין נ"מ בהא דזימנין דרמאה או דסני לי' כיון דעיקר הטעם אינו משום דידה. משא"כ ביבמה עצמה דאין עלה שם עד והא דנאמנת הוא משום חומר שהחמרת עלי' בסופה כו' מש"ה ביבמה דאיכא דסני' או דרמאה א"נ. וההוא מרבנן שהקשה היא עצמה תוכיח ס"ל כל"ב. ולא תקשה הרי בסוגיא דבכורות הנ"ל בהא דכהן נאמן כו' הוי כהן לעצמו. הא לא קשיא דהתם אין הדבר ברור שהכהן הטיל מום רק חשד בעלמא. מש"ה היכי דעבידא לגלויי אינו חשוד ונאמן אפילו לעצמו כמו ישראל. משא"כ בהני דחזקת איסור ובעינן עדים להוציא מחזקת איסור ובעבידא לגלויי נאמן אפילו עד אחד. אבל דוקא ע"א ולא הוא בעצמו וזה פשוט וברור והמקום ית"ש יעמידנו על קרן האמת והיא התכלית והחותמת הנני העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עב

ב"ה לכבוד הרב מ' פלטיאל נ"י בבאלטימארא.

אשר חקר הלכה למעשה במי שנודע לו ע"י דלוג רב שמת קרובו שחייב להתאבל עליו במקום אחר. ונסתם הגולל ביום מחר או שלישי מאימתי יתחיל האבלות אם יש לו דין מת אשר משלחים אותו למקום אחר שמתחילים להתאבל מיד. נראה ברור דזה הדין אינו אלא במי שמתו מוטל לפניו והוא מתעסק עמו ואז כשמוסרו לקוברו נפטר הוא ממנו ונוהג אבילות. משא"כ מי שהוא בעיר אחרת ולא נתעסק עמו אינו נוהג אבלות עד שנקבר ממש. והכי מבואר ביו"ד סי' שע"ה ס"ו מי שהודיעוהו שללבו גוים קרובו בעיר אחרת ונהג אבילות מיד כו' וחוזר ומונה משיקבר. הרי אע"ג שאין בדעתו לילך לאותה עיר בקבורתו מכ"מ אין עלי' חיוב האבלות עד שיקבר. ולא עוד אלא שיש עליו דין אונן לאסור עליו בשר ויין עד שישמע שנקבר. (כמבואר בעובדא דר"ת שנודע לו שמתה אחותו במקום רחוק ממנו ואכל בשר ושתה יין משום שיש לה בעל ואינה מוטלת עליו. וחלקו עליו כמבואר ברא"ש מו"ק סי' ק"ב) והכי מבואר בסי' שמ"א ס"ג מקום שנוהגים כו' ולאחר שנתעסקו הקרובים בצרכי הקבורה ומסרוהו להם מותרים הקרובים בבשר ויין. הרי דוקא אם נתעסקו הקרובים וכלשון הירושלמי שהביא הרא"ש שם מי שנמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין. דוקא נמסר מיד ליד משמע וכדאי' במס' ב"מ (ח') דלשון מוסירה כאדם המוסר דבר לחברו. ולא קאמר בירושלמי אם מתעסקים בו אחרים הוא אוכל בשר ושותה יין. וה"ה אם המת בעיר אחרת וכמבואר שם ס"א אלא שבזה נחלקו ר"ת והרא"ש בהא דמתה אחותו של ר"ת בעיר אחרת והובא בש"ך שם. אבל אבלות ודאי אינו נוהג עד שיקבר ומה שדקדק מע"כ נ"י מלשון הרמב"ם ושו"ע סי' שע"ה ס"ב מה שכתבו ואינם יודעים נתי יקבר מונה משיחזרו כו'. דקדוק נכון הוא ונראה ברור דלא שיש נ"מ אם יודעים שיקבר למחר או ליום השלישי וכדומה. אלא בא לאפוקי אם יקבר היום אין חיוב האבלות מיד שנמסר לכתפים ולא בא זה הדין להחמיר על הקרובים אלא להקל להתחיל מנין שבעה מאותו יום. והכי דייק לשון הגמ' במו"ק (כ"ב א') מכי מהדריתו אפייכו מבבא דאבילא אתחילו מנו. ולא קאמר אתחילו אבלו. אלא אם אין נ"מ במנין אין עליהם חומר מנהג אבלות. ורק אם יש נ"מ במנין שבעה. ינהיגו אבלות מיד כדי שימנו מאותו יום. ובזה מיושב הירושלמי שהביא הרא"ש שם נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין. והקשה הרא"ש מאי קמ"ל הרי חל עליו אבילות והעלה דמיירי שלא יצא מפתח ביתו דלא מהני לנהוג אבילות אבל אוכל בשר ושותה יין. אבל לשיטת הרמב"ם הפי' פשוט דאפילו כשיהא נקבר באותו יום ואינו חייב להתאבל מיד מכ"מ אוכל בשר ושותה יין מיד. וזהו פי' לשון הרמב"ם ואינן יודעים מתי נקבר היינו שמא יקבר למחר ויהי נצרך למנות יום שלם. אזי מונה מעת שיחזרו פניהם ואז מתחילין להתאבל מיד דאם לא ינהגו באבלות מיד לא יעלה ליום. ונראה דבזה פליגי ר"א ור"י בדכ"ז א' דר"א נוה לכפות את המטות משיצא המת מפתח ביתו ור"י משיסתום הגולל. והמחלוקת הוא משום שנמסר ר"ג לרבים ובני ביתו נשארו בבית וקיי"ל. כר"י. וע' מש"כ בהעמק דבר בעיקר דין זה נמסר לרבים כו' מבואר במקרא באבל האטד אשר למצרים:

ומה ששאל מע"כ עוד במצות סוכה. אם א"א לישב בסוכה

בסעודת

בסעודת ברית מילה אם מותר לאכול בבית. משום עוסק במצוה פטור מן המצוה כמו בחתן. הדין מבואר בשו"ע או"ח תר"מ ס"ו דסעודת ב"מ כו' חייבין בסוכה. מבואר שאם א"א לישב שם בסוכה מבטלין הסעודה. ואע"ג דמלשון המג"א שכ' די להם בעשרה אנשים משמע הא אותם עשרה אנשים בכלל עוסקי במצוה הם. מכ"מ אין הפי' כן כמבואר במהרי"ק דאינו מצוה שיהא בה כדי לבטל מ"ע דסוכה. ואע"ג דסוכה קיל דאפילו הולכי דרכים ושומרי פירות פטורין מסוכה משום תשבו כעין תדורו. ואין מחויב לבטל דרכו ושמירת פירותיו משום מצות סוכה. כבר פי' התוס' סוכה (כ"ו) דמשמעות תשבו כעין תדורו שיהא נוהג כאדם בביתו שאינו מונע מלצאת לדרך אבל שיהא מצוה דוחה מ"ע דסוכה בעינן דוקא מ"ע ממש. ואני אומר עוד דכ"ז לא הוצרכנו אלא לשיטת התוס' (כ"ה ב) בד"ה משום דאפילו כבר הגיע זמן חיובא דמצוה מכ"מ אם עוסק במצוה אחרת רשאי לבטל מ"ע זו. אבל שיטת רש"י שם דהא דעוסק במצוה פטור מה"מ אינו אלא בהתחיל לעסוק במצוה לפני חיובא דמצוה אחרת. אבל להתחיל במצוה שיש בה ביטול מצוה שכבר הגיע חיובה דידה אסור. והכי מוכח דעת הרמב"ם ושו"ע או"ח סי' ע"ב ס"ד א"כ בלא"ז לא דמי ברית מילה לחתן ושושביניו דהתם ע"כ הי' הנשואין לפני החג וכמש"כ המג"א סי' תר"מ סקי"א וא"כ כבר חל עליהם המצוה של שמחת חתן. משא"כ המסובין על ברית מילה לא הגיע מצוה זו עד שכבר חל מצוה דסוכה. יתדע דגבי חתן כמי תניא חתן ושושביניו וכל בני החופה. משמע שכבר היו בחופה ונתחייבו בשמחת חו"כ זו. הא שיבא אדם מן השוק לשמוח בשמחת חו"כ ואע"ג שיקיים בזה מצוה דשמחת חו"כ. מכ"מ אסור לבטל מצות סוכה. והיינו משום דמצות סוכה קודמה:

ידידו נפתלי צבי יהודא ברלין:

סימן עג

ב"ה ג' כסלו תרמ"ז.

כבוד ידידי הרב הגדול חו"ב י"א מ' חיים נ"י.

ע"ד השאלה אשה שהדליקה נרות בש"ק שחל ביו"ט. ונודע לה אבלות ונהגה אבלות בשעה קלה זו עד שחשכה. אם עולה לה שלא תצטרך לנהוג אבלות אחר החג:

לענ"ד לא מיבעי אם כבר נהגה אבלות שעולה לה שהרי לדעת הרמב"ם אין לנו תוספת בש"ק ויו"ט כלל. והדלקת הנרות אינו קבלה וא"כ היתה מחויבת לנהוג אבלות וממילא עולה לה. ואפילו נימא שגם לדעת הרמב"ם שאין בהדלקת הנרות חיוב לשבות ממלאכה מכ"מ אחר שכבר נהגו בכך. נעשה כנדר וכמ"ש הלבוש בקבלת שבת כמבו' בלבוש סי' רס"ג. מכ"מ אינו נדר ממש כ"ז שלא אמרה בפיה הנני מקבלת שבת. אבל בל"ז אינו אלא כמנהג שלשה פעמים דהוי כנדר כמ"ש הרא"ש והר"ן בנדרים (פ"א ב). ובזה האופן נדחית מפני המצוה וכדאיתא בברכות (ו') כל הרגיל לבוא לביהכ"נ ולא בא יום אחד. הקב"ה משאיל בו שנא' מי בכם ירא ה' אשר הלך חשכים ואין נוגה לו. ואם לדבר מצוה הלך נוגה לו כו'. פי' דכיון שהוא רגיל לבוא לבהכ"נ בכל יום נעשה עליו כנדר. ומש"ה אם לא בא יום א' הקב"ה משאיל בו ומענישו ע"ז כמ"ש הריב"ן שלהי מס' מכות (כ"ד א) בד"ה כגון ראב"ש כו' אלמא בחייו הי' רגיל לדקדק בכך לפיכך הקפיד הקב"ה כו' וה"נ מי שרגיל לבוא לביהכ"נ. ובכ"ז מפורש אם לדבר מצוה הלך נוגה לו. ומזה יש לדון דמי שנוהג בהדלקת הנרות איסור מלאכה ובקדושת השבת שלדעת הרמב"ם וסיעתו אינו מעיקר הדין וא"כ אינו אלא מנהג טוב. ונדחית מפני מצות אבלות שחלה עליו וממילא עולה ובאבלות הלכה כדברי המיקל. כ"ז דברנו באם כבר נהגה אבלות אבל אם באה לשאלה אם תנהוג אבלות. יש להתיישב בדבר. אם מחויבת לנהוג אבלות בשעה זו. או לא אחרי שהלכה פסוקה כדעת בה"ג דהדלקת הנרות הוי קבלת שבת עפ"י ד"א משום תוס' שיו"ט וא"כ אין מורין לה לנהוג אבלות. ונראה דזה תלוי אם תוס' יו"ט מועיל גם לשמחת יו"ט או רק לשביתת מלאכה ולא למצות שמחה.

ואם נימא דאינו מועיל לשמחת יו"ט אין מורין לנהוג אבלות בפרהסיא דהיינו לחלוץ מנעל ולישב על הארץ. שהרי מכ"מ הוי כקדושת שבת שאין נוהג אבלות בפרהסיא מיהא אסורה בשמחה ובשארי דברים שבצנעה. ידידו הטמום בעבודה רבה:

נפתלי צבי יהודה ברלין.

סימן עד

מעשה היה סמוך לק"ק מינסק בשנת ת"ר שנשחט בכור תם בעבירה. ונעבד העור לשם ס"ת ונעשה יריעה ולא יכלו להכירה ונשאל האיך דין דס"ת אם יכולין לקרות בה. וה' ינחני באמתו ואל ימעדו אשורי ולא יצל מפי דבר אמת:

ראשית יש לעיין ולברר דרך כלל. שמצינו כמה פרטים דתנן לא נהנין ולא מועלין כמו קדשים קלים ומחובר ודבר שנעשה מצותו. ועוד כמה פרטים אי האיסור הנאה ודאי מדרבנן כיון דלא מועלין או לא. ולכאורה משמע מפירש"י ע"ז דכ"ט ב' ד"ה אבל אמרו ל"נ ול"מ. וכל היכי דתנן הכי שרי מדאורייתא כו' ושם דמ"ב ב' ל"נ מדרבנן. ובתמורה ד"ג א' גבי קדשי עו"ג ל"נ מדרבנן וכן פי' המפרש מעילה ד"ג א' דהא דתנן חטאות המתות לא נהנין ולא מועלין היינו דרבנן. והכי פירש"י תמורה דכ"ב א' במשנה ל"נ מדרבנן ותוס' נזיר דכ"ד א' ד"ה דמי חטאת. אבל כד דייקינן א"א לומר כן שהרי בקדשים קלים דתנן לא נהנין ול"מ. והוא במעילה די"א המפרים מעות לנזירותו לא נהנין ול"מ. והוא ודאי אסור מה"ת כאשר יבואר לפנינו. ועוד תנן התם די"ב חלב המוקדשים כו' ל"נ ול"מ ואסור מה"ת כמבואר בתוס' שם ובכ"מ אלא וודאי אין זה כלל. אדרבה בפסחים דכ"ו א' איתא מדאמר קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה הוא דליכא אבל איסורא איכא. והתם מדאורייתא קא אסר רבא ע"ש ויש לבאר בכל פרט מאין הוא האיסור והיכן רמיזא באורייתא ומה שפירש"י בע"ז הנ"ל ר"ל כל היכי דתנן הכי אבל אמרו ל"נ ול"מ היינו מדרבנן. דוקא לשון אבל אמרו משמע הכי. וכן מתפרש הא דמעילה י"ב ב' דאמר ר"א כ"מ שאמרו חכמים קדוש ואינו קדוש דמיו יפלו ללישכה דוקא כשאמרו חכמים וכאשר יבואר להלן. והא דמפרש הגמ' ע"ז דמ"ב ותמורה ד"ג ל"נ מדרבנן לא משום האי כללא אלא משום דאין שם רמז מה"ת. ופירש"י תמורה וקדשים שמתו אסורין בהנאה מה"ת כמו אם נשחטו בחוץ דאי' בקידושין דנ"ז ב' מה שלי בשלך אסור. ופירש"י ז"ל בהנאה דמי יתיר הנאה שנאסר בה מחיים אחר שאין דמו נזרק. ועוד נדבר מזה אי"ה:

ואבאר איזה פרטים דתנן בהו ל"נ ול"מ. קדשים קלים מבואר בכריתות דכ"ג ב' דאסורים מה"ת דמוקי הא דכתיב כל חלב לה' בולדי קדשים דאיסור חלב ואיסור מעילה בהדי הדדי קאתי וע"כ בשלמים איירי דאי בחטאת הא למיתה אזלי ואין בה ובחלבה מעילה אלא בשלמים. וכ"כ התוס' שם דמשום דמכ"מ איסורא מיהא איכא מה"ת. ועוד ראי' מסוכה ד"ט א' מקיש סוכה לחגיגה. מה חגיגה אסור בהנאה כו' והתם דרשה גמורה היא כמ"ש התוס' שם ד"ה מנין. ועוד ראיה מר"ה דכ"ח א' שופר של שלמים לא יתקע בו ואם תקע לא יצא משום דאיסור רכיב עלה. וע"כ איסור דאורייתא הוא כאשר יבואר להלן בענין מצות לאו ליהנות נתנו. ותו דאי מה"ת מותר האיך פליגי רבנן על ריה"ג וסברי דשלמים מ"ג הן. וריה"ג ג"כ מודה בזמן הבית ובתם כדאיתא בתמורה ד"ז והרי ממון בעלים הן דשרי ליהנות ממנו לבד גיזה ועבודה אלא ודאי אסור מה"ת וכ"כ בתוס' נדרים ד"י א' ובכ"מ. והטעם דמבואר בתמורה דל"א א' תזבח ואכלת בשר אין לך בהן היתר אלא משעת זביחה ואילך. והתם בפסולי המוקדשים מיירי דמהני פדיון ובלא פדיון אסור כש"כ בקדשים קלים תמימים דלא מהני פדיון. וכן במחובר ידוע במעילה די"ח ב' שאין בהם מעילה ומכ"מ אסור בהנאה מה"ת מדבעי פדיון דכתיב ונתן הכסף וקם לו ובבכורות ד"ט ב' מי איכא מידי שהקפידה עלי' תורה לפדות בכסף צורה ויהא שרי בהנאה. אבל מכ"מ אין לוקין עלה לא מיבעי לפירש"י פסחים דל"ג א' ד"ה וחכ"א באזהרה דרבנן נמי כו' מה תרומה הזהיר

הזהיר דכתיב לא יאכל קודש. אף הנאת הקדש דמעילה הזהיר כו' מובן אבל קרקע כי היכי דנתמעט ממעילה ממילא אין לאו בהנאתה אפילו לשיטת הרמב"ם ז"ל ריש ה' מעילה דהא דלוקין על הנאת הקדש מהא דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך וגו'. וה"ה לשאר כל קודש בין קדשי מזבח בין קדשי בה"ב ע"ש. וא"כ יש להקשות ממנפ"ש אי נכלל כאן אפילו בה"ב. מה"ת לחלק בין מחובר לתלוש. אבל ל"ק כלל דודאי מפשטא דקרא לא ידענו אלא קדשי מזבח אלא מדגמרינן בת"כ מקדשי ה' דאיכא מעילה בקדשי בה"ב וכ"ל חטא חטא מתרומה. ה"נ כ"ל דמה תרומה לוקין על זרות ה"נ כל מעילה דקדשי בה"ב לוקין ורק משום דבעינן לאזהרה מקרא מפורש להתרות בו ע"כ צריכין אנו לדמות קדשי בה"ב לקדושת מזבח. ולפרש קרא דלא תוכל לאכול וגו'. גם בקדשי בה"ב. משא"כ קרא דתרומה דכתיב וכל זר לא יאכל קודש א"א להסבירו גם על קדשי בה"ב דלא שייך בו זר דהכל זרים אצלה. וכן דרך הרמב"ם ז"ל בכל מקום לרמז הלאוין בקרא מפורש. אבל קרקע שאין בו מעילה מה"ת לילף מהאי קרא דלא תוכל לאכול וגו' ללאו. והשתא י"ל דרש"י נ"כ כיון דגמרינן מתרומה דענש והזהיר על קדשי בה"ב מקרא דלא תוכל וגו'. והראב"ד ז"ל שכתב שם ופשוטה מזו היא מתרומת הקדשים לא תאכל ומשמע מדברי הכ"מ דכיון לדעת רש"י ז"ל דכ"ל לאו מתרומה עצמה ולא נראה דא"כ למ"ל להראב"ד להביא האי קרא דלא מיירי בתרומה עצמה אלא בחזה ושוק כדאיתא ביבמות דס"ח. תיפוק ליה מדכתיב וכל זר לא יאכל קודש אלא גם הראב"ד ז"ל מודה להרמב"ם דיש להסביר הלאו באיזה פשט המקרא. רק משום קרא דלא תוכל לאכול וגו' מיירי עיקרו בחוץ אלא במכות די"ז איתא דקאי ג"כ על עולה ומשום זרות. להכי ניחא ליה להביא יותר קרא דבתרומת הקדשים ל"ת דאיירי בקדשים. וה"ה לכל קדש אפילו בה"ב ומהאי קרא נ"ל כל מה דכ"ל מג"ש דמועלין [ולא כמו שרצו התוס' זבחים דמ"ה א' ד"ה דומיא דעל בה"ב אין לוקין אלא כמסקנתם דלכ"ד גמרינן אפי' בה"ב]. הא דאין מועלין אחר שנעשה מצותו. גם בהנאה מותר מה"ת כדמוכח ביומא דנ"ט ובכ"מ לענין דם קדשים והטעם כיון דכ"ל עיקר זה מע"ע ותה"ד דהוין שני כתובים הבאים כא' ושניהם אין בהו מעילה דבעגלה ערופה תניא בתוספתא פרה פ"א דאף הגוזז ועובד בה אינו לוקה. ומכש"כ שארי הנאות ואי היו מועלין בה היו לוקין כמש"כ המל"מ ריש ה' מעילה בשם הרמב"ם בסה"מ דכ"מ שמועלין לוקין מקרא דלא תוכל לאכול וגו' וגדריך אשר תדור אלא ע"ע אין בה מעילה. וכ"כ התוס' יומא דנ"ט בד"ה והרי ע"ש וכן תה"ד מבואר בתוס' שם דאין מועלין בו ולשון מועלין דאיתא שם ל"ד. ולא כהכ"מ פ"ב מה' מעילה הי"ד שהביא ראיה למש"כ הרמב"ם שם דשן המזבח החיצון מועלין בו כו' מהא דפליגי רב ור"י במעילה ד"ט. והלכה כר"י וסתמא דהש"ס בכ"מ דתרומת הדשן אע"פ שנעשית מצותו מועלין בו. וסובר מרן הכ"מ ז"ל דדשן המורם ומניחים אצל המזבח שוה לדין הדשן הצבור ע"ג המזבח. ואליא בפלוגתא דרב ור"י וסתמא כר"י ואהל"כ דבמעילה די"א ב' הוי שם הש"ס מסעיר המשתלח דאתי אליבא דרב ביומא דס"ז ב' אלא לא אליא הא בהא כלל. דתרומת הדשן אע"ג דרבי קרא לאיסורא מדכתיב ושמו. מכ"מ הרי אזיל לאיבוד ונבלע בקרקע כדאיתא יומא דכ"א ב' לא מיקרי קדשי ה' כמו חטאת המתים דמשום דאזלי לאיבוד לא מיקרי קדשי ה' ואין מועלים בהו. ולא פליגי אלא בדשן הצבור ע"ג המזבח שחסר מלאכת הוצאת הדשן עכ"פ כיון דנ"ל מע"ע ותה"ד שאין בהם מעילה ורק איסורא בעלמא. הא בכל שנגמר מצותן איסורא נמי ליכא. ואפילו למש"כ תוס' זבחים דמ"ו א' בד"ה והרי דמועלין בתה"ד מ"מ הרי גמרינן נמי מע"ע ומכש"כ להמסקנא ממעטינן הערופה ולא אחר: [הגה"ה ובאותו ענין ראיתי לבאר דברי הרמב"ם ז"ל ה' מעילה פ"ב הי"א יצא לנחל קדרון מועלין בו כו' משמע מעילה גמורה מה"ת ולא כהראב"ד שם שהשיג מהא דיומא דנ"ט ב'. ונראה דהרמב"ם ז"ל גרים ביומא כדאיתא במעילה די"א מ"ט דמ"ד אין מועלים בהם ולא כגי' דילן ביומא ע"כ לא פליגי כו' ופליגי ר"ש ורבנן אי מועלין מה"ת לאסר זריקה וא"א למכור וכ"כ הרמב"ם בפי' המשניות מעילה פ"ג שאין הלכה כר"ש דאמר מועלין בדמים ע"ש וסתמא דמתניתין ביומא כרבנן ולהכי נמכרים לגננין לזבל וסובר כר"ת כהן הובא בתוס' שם דחכמים הקדישו הדם ומועלין מה"ת. ומה שהקשו מקושיית הש"ס מעילה די"ב א' והאיכא דם קדשים כו' ואי איתא שאני דם דחכמים קדשוה לק"מ דהש"ס מקשה מדר"ש דסובר דמועלין בו מה"ת וממילא וכש"כ די"ל דמדרבנן יש מעילה בדבר שלא היה בו מעילה מקודם ע"כ].

היוצא מדברינו דקדשים קלים ובכור בתוכם אסורין בהנאה מה"ת ועדיין צריך ביאור אי תלש שערו או חתך עורו מחיים אי מותר מה"ת או לא. ולכאורה משמע מדברי התוס' בכורות דכ"ה ד"ה שער. ומעילה י"ב ד"ה חלב ובחולין דל"ו א' דמותר הגיזה מה"ת וכן בר"ש ערלה פ"ג. אבל תמוה לכאורה בשלמא פה"מ דמהני פדיון רק חלב אסור מגזה"כ י"ל דגיזה מותר. אבל במוקדשין תמימים דמיירי בי' בחולין שם האיך אפשר קדושה שבהן להיכן הלכה ומה בין קדשי מזבח לקדשי בה"ב דאיתא חולין דקל"ה א' דלמרן בעי פדי'. ובפי' תנן בזבחים דק"ג כל שלא זכה המזבח כו' שנאמר עור העולה אשר הקריב. וכן בקדשים קלים כמבואר שם בסוגיא אר"ע כו' שהמפשיט את הבכור כו' ואפילו ר"ע לא אמר אלא מפני שהדם מרצה על הפסולין ע"ש. אבל בל"ז פשיטא דעור הבכור אסור בהנאה מה"ת ולא עוד אלא שהתוס' בכורות דכ"ו א' ד"ה התולש כתבו בפי' להיפך דודאי בעי פדי' ונסתפקו האיך מהני פדי' הא בעי העמדה והערכה ע"ש היטב. אלא הדבר ברור דבלא פדיון אסור והא שכ' התוס' דהגיזה מותר הוא כלפי דתנן במעילה די"ב חלב המוקדשין לא נהנין ול"מ. ולא מהני פדיה שהרי אסור גם בפסולי המוקדשין שכבר נפדו. וממילא מובן דחלב תמימים נ"כ לא מהני פדיה. והא דאיתא התם די"ב כ"מ שאמרו חכמים ל"נ ול"מ דמיו יפלו ללשכה דוקא מה שאמרו חכמים. אבל מה שאסור מה"ת איכא דלא מהני פדיה כחלב המוקדשין. ודיבון המזבח לדעת התוס' יומא הנ"ל. ודישון מזבח הפנימי לד"ה כמש"כ התוס' זבחים דמ"ו א' ד"ה והרי ומוראה ונוצה דאסור מה"ת כדאי' שלהי מסכת תמורה. וכל חטאות המתות דתנן ריש פ' ולד חטאת ועפי"ז תבין מש"כ התוס' מעילה שם ד"ה חלב שהקשו אמאי אין מועלין בחלב. ותירצו דנהי דאסור מכ"מ כיון דאינו ראוי לבא למזבח אין מועלין דלא הוי קדשי ה' כו'. ולכאורה תמוה אמאי גרע מדמי עולה דמועלין בהם ה"נ דמיהם יפלו לעולה אלא דפשיטא להו דחלב המוקדשין אין להם פדיון. והא שכ' התוס' ד"ה ודמיו יגיע ללשכה כו' וה"ק ר"א כ"מ שא"א קדוש וא"ק כמו חלב המוקדשין כו' הוא טעות הדפוס וצ"ל כמו דם קדשים. עכ"פ ברור דחלב המוקדשין אין לו פדיון וס"ד דה"ה למר. ולמדנו רבותינו ז"ל דלא דמי למר לחלב ובפסולי המוקדשין שכבר נפדו מותר. וממילא בתמימים מהני פדיה ודוקא תולש למר מעולה דמהני פדיון ולא בבכור ומעשר דליכא בהו פדיון אין להן היתר לעולם אלא אם נשחט אח"כ במקדש והתירו הזריקה. או אם הומם אח"כ ונשחט במדינה הא בל"ז אסור מה"ת ויותר מזה כתב הרא"ש פ"א דבכורות סי"א בפטר חמור דאסור בהנאה דאם גזז שערו בעי קבורה אע"ג שאין בו משום לא תגוז מכ"מ שערו אסור בהנאה כמו בכור בהמה טהורה. ומיהו אי נתלש שער בכור בע"מ תלישתו מתירתו מה"ת אפילו מת אח"כ. כמש"כ התוס' דלא מלינו שאסרה התורה בפסה"מ אלא חלב. ובכור בע"מ כפסה"מ שנפדו דמי. ואע"ג דאי לא נתלש מחיים ומת אסור הגמר מק"ש. והרי הוא כעור דבקבורה כמבואר בזבחים דק"ג וק"ד א' דר"ע בגבולין מיירי ור"ל בבע"מ שנשחט ונמצא טריפה ע"ש. וה"ה הגמר והיינו דאיתא בבכורות דכ"ז א' ואי עקבי' איפכא מיבעי' לי' נראה עם הגיזה אסור דמיתה קאסרה לי' אינו נראה עם הגיזה מותר דמעיקרא תליש. ותכמים אוסרין מדרבנן אפי' נתלש מחיים. נחזור לענין דגמר תמימים אינו מותר אלא בפדי' והיינו דאי' בפסחים דל"ז א' ונתחמם בגיזי עולה שמעל דכ"ז שלא נפדו מועלין בו. ובל"ז י"ל שהקדישו לדמי עולה כמש"כ התוס' בכורות שם ד"ה התולש לענין שופר ש"ע. והנה נתברר דא"א לצאת לחולין מידי קדושה בש"א אלא בפדיון. וא"כ עדיין נשאר לנו לבאר דברי התוס' קידושין דנ"ז ב' בד"ה מה שלי שהקשה הר"מ על פירש"י ז"ל דכמו שמלינו מיתה מוציא מידי מעילה אע"ג שלא נזרק הדם. ה"נ יהיה השחיטה מתיר בחוץ אע"ג שלא נזרק הדם ומוציא מידי אבר מה"ת ודברים אלו תמוהין דמה לי שהוציאו מידי אמה"ח מידי איסור הקדש

מי הוליאו. וקדשים שמתו ג"כ אסורין בהנאה מה"ת כמש"כ לעיל ומשנה מפורשת היא בזבחים הנ"ל לענין עור וה"ה בשר בקבורה מה"ת דמ"ש. ומכ"ל דהשחיטה בחוץ יתיר באכילה וכהי דלא עבר עה"פ לא תוכל לאכול בשעריך וגו' דלא קאי אלא אם נשחט במקדש כדין כדאי' במכות די"ט ב' לענין מ"ש וה"ה לכולהו. אבל מכ"מ בעשה דואכלת לפני ה' אלהיך קאי כמו מע"ש שלא נכנס לירושלים כמבואר ברמב"ם פ"ב מה' מע"ש. וה"ה קדשים שלא נשחטו במקדש דכתיבי בהאי קרא. והיינו דאיתא בתמורה ד"ז ב' בזה"ז מי איכא תם שחוט אלא עיקר פי' התוס' קידושין הנ"ל להתיר בפדיון. דבשחיטה נעשה בע"מ כמש"כ רש"י ז"ל חולין ד"ל א' ד"ה מדמי פסח מי אידחי ע"ש. ומהני העמדה והערכה ג"כ כמבואר בסוגיא דחולין שם דמפרכסת הווין בני הו"ה. איברא י"ל דרש"י אזיל לטעמיה ב"ק דע"ו ב' ד"ה וכל העומד דאפילו בע"מ שנשחטו בלא פדי' אינם יכולים לפדות משום שאינם בהעמדה והערכה. וכמ"ש התוס' שם ד"ה בשוחט לחלק בין שחיטה כשרה לפסולה. והתוס' לטעמייהו דמכ"מ הם בהעמדה והערכה. וכן דעת השאילתות פ' נח סי' ו' ע"ש. ומכ"מ בעיקר הדין אי יכולים תמימים שנשחטו לפדות הוי בה טובא רבותינו התוס' בב"ק שם דף ע"ו א' ד"ה שחיטה שא"ר וכתבו דלא משתמיע שום תנא שיהו נפדין. וכתבו טעם ע"ז דמום שהוא מחיים חשוב מום לפדות. אבל מום שהוא לאחר מיתה לא חשוב מום כדתניא בסוף תמורה בהדיא מתו תמימים יקברו בע"מ יפדו דלא בעינן העמדה והערכה אפ"ה תמימים יקברו עכ"ל ודברים אלו מרפסן איגרי וכבר פלפל בזה הגאון רע"א זצ"ל בתשובות השניות ונסאר בצ"ע. אבל הנראה דה"פ דזה ודאי לא בעי למימר לאחר מיתה ממש. דפשיטא דבשרא בעלמא הוא ותו הא כאן נעשה המום בתחילת שחיטה וכסוגיא דחולין הנ"ל אלא כיונתם בשעת מיתה. ובעלמא התם בחולין ה"ק אי בעי אפשר לפדות במקלת שחיטה. אבל הכא שנשחט ומת הוי כמום בשעת מיתה. והביאו ראיה דלא מהני עפ"י שיטתם ז"ל במס' בכורות דל"ד א' דמסוכנת שאין לו רפואה הוי כבע"מ וא"כ קדשים שמתו ע"כ לפני מיתה הי' גוססין כבע"מ ומכ"מ אסורין זה ברור דעת התוס' ז"ל. אבל עפר אני תחת כפות רגלי רבותינו ז"ל. וזה הדין דמסוכנת הוי כבע"מ קשה עלי לקבל שהם ז"ל הקשו שם בבכורות דא"כ למה אין בוחטין על אחוזת הדם כיון דהוי כמום שא"י להתרפאות. ויישבו דמדרבנן אסור עוד תירצו דהוי כמום עובר ולמד מזה הרא"ש ז"ל דמותר מה"ת להטיל מום קבוע על בע"מ עובר [וכ"פ בשו"ע אבל ברמב"ם ה' א"מ פ"ב כ' דאם ספק אם הוא מום קבוע או מ"ע. אם עשה בו מום אינו לוקה מבואר דעל מ"ע לוקה] ואסבריה הרא"ש ז"ל דתמים יהי' לרצון כתיב כשהוא תמים להקריבו למזבח אז מום לא יהיה בו. וקשה לי בתמורה דל"ג תניא או אינו אלא בע"מ עובר כו' ת"ל אשר לא יקריבו כו' פי' ובע"מ עובר סופו להקריב למחר. וה"נ סופו יהי' לרצון. ותו האיך יש לו דמיון לבע"מ עובר הא א"י להתרפאות וע' תוס' שם דל"ח ב' ד"ה ברקא וזבחים י"ב ב' ד"ה וש"מ ע"ש. א"כ הדק"ל אמאי לא נשחט על אחוזת הדם כמו דמותר להטיל מום אבל לענ"ד דאחוזת הדם אינו בע"מ דמום לא איקרי אלא כשהוא ניכר מבחוץ כדאיתא שם דל"ט א' מה מום מאבראי כו'. וה"ה כחולה זקן ומזוהם שאין שוחטין עלי' כדתנן בפ' כל פסולי המוקדשין מעשה בזכר של רחלים זקן כו' ולא ניתר עד שהוטל בו מום. רק לענין איסור הטלת מום תמים יהי' לרצון כתיב ולזה לא בעי מום. כדאיתא שם דל"ט א' לענין חסרון מבפנים כי מיבעי לן לאפסולי מאי תמים יהי' לרצון כתיב. ובתמורה דכ"א א' בתמורת בכור ומעשר מהו להטיל בו מום כיון דלאו לאקרובי קאי כו'. וממילא לפי דברי נסתר הראי' מדתניא מתו תמימים יקברו כו'. ואולם יש להביא ראיה אחרת מתמורה דל"ז ב' דתניא כל הקדשים שנפל בהם מום ושחטן רמ"א יקברו וחכ"א יפדו. ואי איתא מאי בעי שנפל בהן מום ואח"כ שחטן תיפוק ליה דהשחיטה עצמה היא המום. אלא לא מהני הפדי' מטעם התוס' ז"ל (מיהו זה י"ל דאסור משום שיעשה המום בידים לשיטת התוס' הוא מדרבנן ודעת הרמב"ם שאסור מה"ת מדכתיב לא תאכל כ"ת כמבו' בה' פסה"מ פי"א ה"ב) ודעת הר"מ ז"ל בקידושין דמהני פדי'. אבל בלא פדיון פשיטא דטעון קבורה מה"ת עכ"פ בהא נחתינן וסלקינן דהאמר ועור שנתלש בקדשים

תמימים אסורים מה"ת וה"ה בנשחט בתמותו בלא פדיון או בכור דלא מהני פדיון. ואין בזה מחלוקת ומשנה מפורשת היא גם אין להקל משום דעת הרמב"ם ז"ל שאין בכור נוהג בחו"ל. דכבר מתי לה מאה עוכלי ואיפסיק בשו"ע דלא כותי' ז"ל. ומכ"מ כיון שבא לפנינו ניקום ונשנה פרק זה וידוע דברי הרמב"ן ז"ל והביאו הרא"ש פ' כל פה"מ ובסמוך נדקדק בהם אי"ה. אבל מקודם נעיין סוגיא א' בבכורות דל"ו ב' ר' שמלאי ור"י נשיאה כו' אמרי התרת בכור בחו"ל ע"פ ג' בני הכנסת ופירש"י בחו"ל שאין ראוי להקרבה כו'. וקשה מאי כ"מ במה שא"ר להקריב הא לאכילה אסור ומכש"כ לדעת רש"י קידושין הנ"ל והא דפירש"י בחולין מ"ד ב' שרי בוכרא דשוחט קדשים בחוץ והתם בכור בחו"ל הוי ה"ק דכמו דאסור בא"י מה"ת ה"כ אסרו בחו"ל מדרבנן ועדיין נריך ביאור בסוגיא דמשני אי ממתניתין ה"א בחו"ל אפי' שאינם מובהקים והאי דקתני מובהקים להודיעך כחו דר' יוסי כו' לימרו דס"ד מתניתין בא"י להכי הני מובהקין קמ"ל דאפי' בחו"ל ויותר קשה להבין מש"כ התוס' ד"ה התרת שכ' וממתניתין לא שמעינן ליה דאיכא לאוקמי בזה"ז כו' קשה אדרבה ממתניתין ס"ד דאפילו בא"י מותר. ונראה דפשיטא דר"ש ור"י נשיאה לא באו לפסוק כר' יוסי דדוקא בחו"ל מהני ג' הדיוטות ולא בא"י אלא מפרשי מתניתין דמיירי בחו"ל ופסקו כת"ק. ושפיר מקשה הש"ס על רבא מאי קמ"ל דבעינן מומין מובהקין מתניתין היא. ודברי התוס' מתבארים עפי"ז דקשה למה להו למימר בלשון היתר יותר הוי לר"ש ור"י נשיאה למימר דבא"י אסור וזהו שכתבו התוס' דאי ממתניתין ה"א דבחו"ל ג"כ אסור ודוקא בזה"ז. להכי אשמועינן התירא דאף בזמן הבית מותר בחו"ל. עכ"פ מבואר דיש נ"מ בין חו"ל לא"י. איברא הרמב"ן ז"ל פי' בחו"ל שאין מומחין מצוין כמבואר בדבריו ז"ל שהובא ברא"ש דמקשה על הרמב"ם שמפרש בפ"ג ה"ב בבכור שילא מא"י לחו"ל והוא ע"פ שיטתו דבכור אינו נוהג בחו"ל ולא כמרן הכ"מ שנדחק לפרש כונת רבינו ז"ל עפ"י דעתו דהרמב"ם בשטת הראב"ד והרמב"ן ז"ל עומד. ומקשה הרמב"ן דא"כ למה לי' לאדכורי חו"ל מקום שאין בכור נמלא אלא בדוחק. לימא מקום שאין שם מומחה כו' והכי מפרש הרמב"ם ז"ל כמש"כ דמיירי בילא מא"י לחו"ל. וע"כ הטעם משום שאין מומחין מצוין ועדיין אינו מדוקדק לשון הש"ס ה"א בחו"ל אפי' כו' מאי היכא בחו"ל או בא"י לא הוי להש"ס לומר אלא ס"ד אפילו שא"מ כו'. ואפשר באמת כך היה גרסת הרמב"ן ז"ל ואתי פשטא דשמעתא אליבא דרמב"ם ורמב"ן ולפי' רש"י ותוס'. ונראה דשני נוסחאות הי' בגמרא גי' א' אי ממתניתין ה"א בחו"ל אפילו מומין שאין מובהקין קמ"ל והייט נוסחת רש"י ותוס'. ונוסחא אחרת אי ממתניתין ה"א אפי' מומין שא"מ והאי דקתני כו' והיא נוסחת רמב"ן וכיב"ז יש הרבה בש"ס. ועוד יש לכאורה להביא ראיה דאין בכור נוהג בחו"ל מה"ת מדמקשה הש"ס קידושין (ל"ז א) הרי תפלין ופט"ח דכתיב בהן ביאה ונוהג בארץ ובחו"ל. ולמאי נקט פ"ת ולא בכור בהמה טהורה דקדים בפסוק אלא דא"כ בחו"ל. וי"ל דבהמה טהורה י"ל דמש"ה כת"ב בהו ביאה משום דכתיב שם לה' ובכור בחו"ל לכ"ע אין מלוה להקריב לה' ואפי' לר' ישמעאל כמש"כ התוס' תמורה (י"ח א) ד"ה אפילו בשם הספרי וכ"ת א"כ מאי לריכי ר"י ור"ע לדרשי אתריני שם (כ"א). וי"ל משום דבאמת מתרץ הש"ס בפ"ת עשה מלוה זו שבשבילה תכנס לארץ וא"כ אין ראיה אפילו בבהמה טהורה. אבל להס"ד ודאי י"ל כמ"ש ולהיפך לא קשה הא אין מלוה זו תלוי' בארץ ותנן כל מלוה שא"ת בארץ נוהג בין בארץ בין בחו"ל די"ל דמתניתין ר' ישמעאל כדמוקי אביי שם מאן תנא דפליג כו' ר"י. ור"י ס"ל דאם באו מחו"ל יקרבו א"כ ודאי נוהג בחו"ל. והנה הרמב"ן ז"ל הביא ראי' דנוהג בחו"ל מה"ת ממעשר בהמה דאיתא בכורות ר"פ מעשר בהמה דנהי דליקרב א"נ בחו"ל מכ"מ ליקדש נוהג וה"נ גבי בכור. ולכאורה יש לדחות דבמעשר בהמה איתקש בפסוק והבאתם שמה וגו' אבל ליקדש מיהא קדוש גם בחו"ל. אבל בכור איתקש בפסוק לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ג"כ. ונילף מה מע"ש אין איסור אכילה בחו"ל ה"נ בכור בחו"ל. והא שהוכיח ז"ל מדמגמיר גמירי בכור ומעשר אהדדי. הכא ע"כ לא גמרי מהדדי תדע דנקיט הש"ס בכור ומעשר קראי אחריני ולא גמר מהדדי מיהו לק"מ על הרמב"ן ז"ל דהפסוק לא תוכל לאכול וגו' לא

מיירי אלא בשחוטי פנים שהוציאן לחוץ ולא בשחוטי חוץ כמש"כ לעיל. וא"כ לא מצינו דאיתקים להיתר אכילה בחוץ והא דנקט הש"ס תרי קראי ולא יליף מג"ש בכור ומעשר ל"ק כיון דאשכח לכל חד קרא בפני עצמו. וקראי ודאי לאו יתירי נינהו ומכ"מ יש לשיטת הרמב"ם ז"ל מקום כיון דגמר בכור ממע"ש מהפסוק ואכלת לפני ה' אלהיך וגו' ומהאי קרא כ"ל מצוה דאכילת קדשים בפנים ולאו הבא מכ"ע אם שחטן בחוץ כמ"ש לעיל בשמו ז"ל. שפיר כ"ל דאין איסור כלל בבכור בחוץ לארץ משא"כ מעשר בהמה לא אתקים למעשר שני אלא למצות הבאה:

עוד הביא הרמב"ן ז"ל הא דבילה דכ"ז ב' דמייתי בוכרא לקמיה דרבא והוא בחו"ל. ולכאורה י"ל דמדרבנן מיהא אסור כמ"ש לעיל לרש"י ותוס' ז"ל. וי"ל דס"ל להרמב"ן ז"ל דטעם איסור ראיית בכור ביו"ט משום מתקן. ואי דרבנן לא שייך מתקן כמו טבילת כלים מטומאה דרבנן דאי' שם די"ה דשרי. ורבא לא חזי ביו"ט ש"מ שהוא מה"ת ודעת הרמב"ם ז"ל אינו כן כמש"כ בביאור השאילתות פ' בא בעז"ה אלא משום מוקצה. וא"כ י"ל שהוא מדרבנן:

עוד הביא הרמב"ן ז"ל מהא דבכורות ד"ג ב' ההיא גיורתא כו' דאתיא לקמיה דרבא כו' ואמר לית דחש להא דר"י דאמר אין שותפות עכו"ם פטור מבכורה. וגם בזה י"ל דאי מדרבנן חייב לא הוי לרבא לומר משום דלית דחש לדר"י תיפוק לן דכל המקיל בארץ הלכה כמותו בחו"ל כמו בכ"ד שנוהג בא"י מה"ת ובחו"ל מדרבנן. אלא גם בחו"ל מה"ת עוד הביא ראי' מחולין (מ"ד ב) ר"ח שרי בוכרא ולא זבין מיני' כו' גם בזה י"ל דס"ל להרמב"ן ז"ל דהא דר"ח לא אכל רק משום כיעור. דביון דדיין לא חשיד כמש"כ התוס' שם ד"ה וכן ביטוב הראשון ואי הוי איסור דרבנן לא שייך ביה להחמיר כ"כ. ויש לזה ראיה ביבמות פ' ב' דתנן מיאנה או שחלצה בפניו ישאנה משמע שאין בו שום חשש כיעור. ולכאורה קשה אמאי אלא משום דאיסור מיאון דרבנן וחלצה בפניו ג"כ אין לחוש רק שמא אינו כיבם והוא חששא דרבנן. והראי' דסגי באשתמודעינהו לחוד כדאיתא ביבמות (ל"ט ב). כל זה יש לדחוק ולחזק הוכחת הרמב"ם ז"ל [ובאמת דעת התוס' ביבמות דאסור משום כיעור ושעת המתירים הוא משום סברת הירושלמי שאין שנים מצוים לחטוא בשביל א' משא"כ במקח] ועיקר דעת הרמב"ן ז"ל אינו אלא להוציא מדברי הרמב"ם דמשמע אפי' מדרבנן א"כ בחו"ל. אבל אי נראה לומר דמדרבנן נוהג וכאשר הוכחנו מדעת רש"י ותוס' ז"ל אין הוכחה להכריע בהיפך. [ומה שהקשה שם הרמב"ן ע"פ שטתו מדלא תנן בכור נוהג בארץ ובחו"ל כמו דתנן גבי מ"ב ודחה דכאן דבפט"ר תלא רחמנא לא איצטריך קשה לי הא בגיד הנשה ג"כ תנן הכי] מכ"מ כבר סוגיא דפוסקים ז"ל ופסק השו"ע דנוהג בחוץ לארץ מה"ת:

ועתה יש לעיין ביריעה הזאת האסורה אי מותר ללמוד בה שלא בלבור. ואי מותר לקרות בה בלבור שיהא ס"ת כשרה ומקודשת כדין. והנה ללמוד בה בפ"ע תליא אי מלות ליהנות נתנו וכבר הלכה פשוטה דלאו ליהנות נתנו ומותר לכתחילה וכדתנן בפ' אין בין המודר ומלמדו מדרש הלכות ואגדות. ופי' הר"ן משום דמלות לאו ליהנות ניתנו. ואולם קשה דא"כ מ"ט דאביי דסובר בדף ט"ז דמלות ליהנות ניתנו. וקושיא זו הקשה הגאון בעל טורי אבן בר"ה שם ולא יישב בדבר. והנלאה לתרץ דאביי סובר דהמודר הנאה מחברו לא נדר אלא מטובת חברו לבד ולא במקום שיש מלוה וטובת עלמו הוא עושה שזיכה אותו ה' במלוה כמש"כ התוס' ר"ה שם ד"ה המודר הנאה ממעין. וסברא זו ישנה גם לרבא דכשתמלא לומר דעת הר"ן ז"ל בפרק ד' דנדרים תמלא שיש ג' סברות להתיר במודר הנאה מחברו. וכשיש שתים מהשלשה שרי ואי לא אסור והיינו מלוה ומדעם דנפשי' קא מהדר ליה והנאה דאתי ממילא והנה סברא דמדעם דנפשיה כו' תנן שם דל"ג א' ומחזיר לו אבידתו. ותנן שם ל"ח ב' ומרפאהו רפואת הנפש אבל לא רפואת ממון ומפרש הש"ס דמ"א ב' מאי רפואת ממון בהמתו וע"ש בר"ן ד"ה אלא דיש שם רופא אחר אסור והיינו משום שאין מלוה דהשבת אבידה. ואע"ג דמדעם דנפשיה קא מהדר לי' ומש"ה שרי בשאין שם רופא אחר כמש"כ הר"ן שם. סברא דהנאה ממילא תנן שם ד' ל"ה ב' ומקריב עליו קיני זבים וכו'. ואע"ג דמהנהו דשרי למיכל בקדשים כמ"ש הר"ן שם ד"ה הא קמהני ליה דמשום שאין זה אלא גרמא בעלמא שרי. ובדף ל"ו ב' ד"ה אלא אדעתי' דנפשיה כו' ובעל הכרי בגרמא דמדיר בעלמא מתהני ובדף מ"א ב' ד"ה אבל כ' דהנאה ממילא אתיא כו'. ומכ"מ אינו מותר אלא במקום מלוה כמש"כ הר"ן דל"ח א' ד"ה וזן את אשתו כו' דבתורת מלוה עסקינן כו' ואע"ג דמודר מתהני כו' הנאה דממילא הוא. אי הני תרתי מדעם דנפשיה והנאה דממילא כמו ההיא דדמ"א דאומר סם פלוני שרי. ועפי"ז ניחא מה שהקשו התוס' שבועות דמ"ד ב' ד"ה ורב יוסף היאך שרי להמודר לתקוע לו תקיעה ש"מ הא מהנהו בפרוטה דעני. אבל למש"כ ניחא דהיינו מדעם דנפשי' והנאה דממילא ושרי מיהו כל הא דאמרינן דסברא דמלוה בלאוד לא סגי מבואר מהא שאי' שם בנדרים (ל"ג ב) ומחזיר לו אבידתו משום דכי מהדר ליה מדעם דנפשיה קא מהדר ליה. אבל בל"ז אסור ולא מהני סברא דמלוה לחוד אלא משום לרוף תרי סברות. והא דהנאה ממילא ומדעם דנפשי' שריין מוכרחת ממשנה דפורע את חובו דשרי לחנן דסובר אברוחי ארי בעלמא הוא ואע"ג דפוטרו מנתיכר מעות היינו מדעם דנפשי'. ואין בזה מלוה לשלם חובת חבירו אלא משום דהוי הנאה ממילא ג"כ. וכ"ז לסוגיא דנדרים דל"ג הנ"ל שלא הותר השבת אבידה אלא מטעם לירוף סברא מדעם דנפשיה. אבל אביי יכול לומר דסברא דמלוה לחוד מהני. ומש"ה מחזיר אבידתו ומקריב עליו היינו זבים כו' ומרפאהו רפואת בהמתו במקום שאין רופא או רפואת הגוף אף דיש רופא. וכ"ת א"כ קשה מהא דתנן דמ"ג א' היו מהלכין בדרך כו' מניחו על הסלע כו' הא מיד ליד אסור אע"ג שהוא מלוה כאשר הוכיח הר"ן בעלמו דל"ט ב' ע"ש. י"ל דלאביי באמת אם אי אפשר בהנאה על הסלע מותר ליתן לו ביד. רק במקום שאפשר למעט הנאה לאו מלוה לרבות להכי אסור. ורבא לית ליה כברא זו וכבר פליגי מעין זה בשבועות (י"ח א) דרבא הוכיח דמשמש מת בעריות פטור דאי חייב ומשום דאנוס הוא שרי לפרוש כי פירש מיד בהנאה מרובה נמי לישרי ואביי פליג עלה ע"ש. וכ"ז ייסבתי לדעת הר"ן ז"ל שעליו ועל שיטתו קאי קושיא החמורה הנ"ל. וכבר כתבתי דדעת רש"י ז"ל כהר"ן ולא כהתוס' ואזדי רש"י ותוס' לשיטתייהו (ר"ה דכ"ז א') ד"ה כיון דלזכרון קאתי. דרש"י כתב דשופר לית ביה משום בל יתנאה דאי הוי בי' התנאות. האיך שרי למודר הנאה לתקוע בו תקיעה ש"מ והתוס' לשיטתייהו אזלי וכתבו דיש בו משום בל יתנאה. ודע דהבעה"מ ז"ל שכ' דהא דמותר למודר הנאה משופר לתקוע בו תקיעה ש"מ דוקא מלוה דאורייתא ולא בתקיעות דרבנן דעתו ז"ל כתוס' דיש בהם הנאה ולא הותר אלא דאתי מלוה ומפיק הנאה שבו אפי' לגי' מותר לתקוע לו דמשמע שיהא אחר תוקע בו היינו ג"כ משום שיש הנאה לשמוע קול שופר כלשון הרמב"ם הנ"ל ולהכי אין בכח מלוה דרבנן להפקיע ואזיל קושיית הר"ן ז"ל ע"ש שהקשה לדעתי' ז"ל דמשום שאין בו שום הנאה שרי. (וכן תמיהת הטורי אבן שם ע"ש ובאבני מלואים) והא דאיתא בעירובין דל"א א' דלערב באה"כ תלי אי מלות ליהנות נתנו. ואי מערבין לדבר הרשות. ולכאורה קשה לרש"י ולר"ן ז"ל ממנפ"ש אי מהנאת העירוב קאמר אפילו לדבר הרשות ג"כ מלוה היא. ואי הנאת דאתי מהיתר העירוב אפי' לדבר מלוה ג"כ יש בו הנאת הגוף דאוכל בבית המשתה וכדומה. אבל לק"מ דלשיטתו קאי דהנאה דממילא ומלוה ג"כ שרי אפילו בהנאת הגוף. וה"כ ע"י עירוב למלוה הוי מלוה ושוב ישיג הנאה ממילא. וכמש"כ הר"ן ז"ל עוד ריש פ' לולב הגזול ע"ש. אבל בעירוב לדבר הרשות אין בהנאת עירוב מלוה דלהוי שרי מש"ה הנאה דבא ממילא מש"ה אסור:

הדרן לדינא דהא דתנן ומלמדו מדרש הו"א לאביי שרי משום דמודר הנאה מחברו לא כיון להדירו ממלוה. ולרבא שרי משום מלות לאו ליהנות נתנו. וא"כ מוכח דסברא דמלות לאו ליהנות נתנו שרי לכתחלה וכן בהא דר"ה הנ"ל תוקע בו תקיעה ש"מ. וקשה לי מהא דאיתא ביבמות (ק"ג ב) סנדל המוסגר ומוחלט לא תחלוץ. ואם חללה חליצתה כשרה והטעם משום דמלות לאו ליהנות נתנו כפירש"י שם. ומכ"מ לכתחלה אסור ובשלמא סנדל של ע"ז ניחא משום דמאיס אבל סנדל המוסגר ומוחלט אמאי. ובאמת פירש"י שם לדעת רב פפי דמחלק בין סנדל המוסגר למוחלט דהא דאסור לכתחלה המוסגר משום דלא ליתי למיעבד במוחלט. מבואר דמשום איסור

הנאה

הנאה שבו מותר לכתחלה. אבל א"כ לרב פפא דמתיר בדיעבד אף במוחלט קשה אמאי אסור לכתחלה. ובשלמא לשיטת הרמב"ם ותוס' ז"ל דס"ל דגזרינן במילי דהנאה שמא ירבה יותר מכשיעור י"ל דהכא נמי אסור בסנדל שמא יהלך בו יותר מכשיעור. וכמו דגזרינן במעין בימוה"ח בסוגיא דר"ה והא דלא גזרינן בתקיעת שופר משום דאסור לתקוע ביו"ט בלא מצוה. וכן במקום דליכא למיגזר כ"כ מותר לכתחלה כמו בעירובין דל"א הנ"ל וד' פ"א עושין לחי אשרה אלא שיש לעיין בדבריהם ז"ל גיטין (כ' ב) בד"ה בכתובת קעקע וז"ל כדאמרינן לעיל כתבו על אה"כ כשר אע"ג דאסור לכתוב דהא מתהני באה"כ עכ"ל. ואי כוונתם שנהנה במה שפוטר אשתו ונפטר ממזונות וכדומה א"כ יהא אפילו בדיעבד פסול כמו בר"ה שם למ"ד מצות ליהנות נתנו שלא יצא. והטעם משום כל מה דא"ר לא תעביד אפילו בדיעבד ל"מ כמש"כ הטו"א שם. דאפילו אביי מודה הכא ע"ש ותו הלא בחליצה ג"כ נהנה בכך כדאי' ביבמות (מ"א ב) דלאחר ג' חדשים ניזונית משל יבם ואפילו למש"כ התוס' שם דדוקא בעומד ליבם. מכ"מ הלא יכפוהו לחלוץ וגם כ"ז דאגידא בי' לא יהבו ליה איתתא כדאיתא בכתובות (ס"ד א) ומה לי הנאה גדולה או קטנה ותו הא היא נהגית שתובעת כתובה אלא כבר פירש"י התם משום דמצות לאו ליהנות נתנו. וה"נ עיקר הגט והחליצה מצוה ניהו ולא דמי לשחיטה דאסור בסכין של ע"ז במסוכנת כדאיתא חולין (ח' א) דהתם מתקן גוף הבהמה בכך במה שממיתה ביד ולא נתנבלה מעלמה כידוע. ואין לומר דבודאי בדיעבד מותר מהאי טעמא אבל לכתחלה אסור משום האי הנאה הא שופר ג"כ נהנה בקולו ושרי לכתחלה. וכן בהא דעירובין הנ"ל [וכבר כיון לכ"ז הב"ח בסי' קכ"ד שחולק על התוס' ועל ח"מ וב"ש שם]. אלא יש לפרש כוונת התוס' דנהנה במה שהוא כותב ויש לחוש שמא ירבה. והרמב"ם ז"ל פ"ד מה' גירושין כתב דכותב על אה"כ משמע לכתחילה ובסברא בעלמא פליגי אי יש לחוש כאן שמא ירבה:

כל זה לשיטת הרמב"ם ותוס' ז"ל דחיישי שמא ירבה. אבל לשי' רש"י ור"ן ז"ל דלא חיישי כלל והא דאסור לטבול במעין בימות החמה משום דלא שייך כאן מצות לאו ליהנות נתנו. אבל בנהנה ממילא שרי כמש"כ לעיל וא"כ אמאי לא תחלוץ בסנדל המוסגר ומוחלט לכתחלה. אבל ישוב הענין דכ"מ בין אה"כ שיש להם היתר לאיה"כ שלא יותרו מעולם ומצוה דרבנן לקוברן כדתנן שלהי תמורה ואלו הן הנקברין כו'. משום דחיישינן שלא יבאו לידי תקלה וכדאי' במס' ע"ז (ס"ב ב) ליקלינהו וליבדרינהו כו' דילמא אתי בהו לידי תקלה. ומש"ה אמרו בירושלמי פ' המלניע דר"ם מודה באיסורי הנאה דהמוליא חייב דהוי מלאכה לריכה לגופה לקיים דברי חכמים ויותר מזה כתב הר"ן ז"ל במס' חולין (קי"א) דההוא פינכא דאימלח בי' בשרא בי' ר"א ותברי'. ולא הניחו להשתמש בלונן אלא משום דאין לה היתר להשתמש בחמין לעולם חיישינן דלא ליתי לידי תקלה. משא"כ באה"כ שיש לו תקנה מותר לשהותו לכתחלה והרי ע"ז אסור אפילו רק רולה בקיומו כדאי' ע"ז (ס"ד) ואפילו לשמור יי"כ של נכרי בחנם אסור. ור"א הקפר מלא ע"ז ושמרו עד שבא הגוי וביטל כדאיתא שם (מ"ג). אלא כיון דיש לו תקנה בביטול שרי. והא דאי' שם (ס"ד) המתן לי עד שאמכור ע"ז כו' אסור שהוא רולה בקיומו היינו שרולה שיהי' ע"ז אבל בקיום כספה וזהבה שרי כמבואר שם בע"ז המתחלקת לפי סברי' והא דמסיק הש"ס והלא רולה בקיומו שלא יגנבו כו'. משום יי"כ לחוד מקשה דלית להו תקנה. אבל בע"ז של גוי ודאי שרי. ובזה ניחא הכל בעז"ה דסנדל המוסגר אסור משום מוחלט ומוחלט שאין לו תקנה ודאי אסור להשהותו. ולהכי אסור לחלוץ בו כיון דבעי קבורה ועובר בכל שעה על מצוה דרבנן. וסנדל של ע"ז או לולב של ע"ז דיש לה ביטול אינו אסור לכתחילה אלא משום מיאוס. וכן במודר הנאה דלא בעי קבורה דאחרים יהנו בו. והות ג"כ יכול לשאול על נדרו מותר לכתחלה לעשות מצוה וכן יש לפרש הא דחולין (ח') דשרי לשחוט בסכין של ע"ז בהמה בריאה. היינו ע"ז דגוי אבל של ישראל אסור לכתחלה דטעון גניזה מה"ת כדאיתא בע"ז (נ"ב א) מדכתיב ושם בסתר ע"ש. ודבר זה פשוט אצלי ואין עלה חולק ומש"כ הרמב"ם ז"ל דרשאי לכתוב גט על אה"כ לא נחית אלא לגופא דדינא. ומיירי באה"כ שיש להם תקנה. וגם התוס' ז"ל הוסיפו לאסור לכתחלה משום דמתהני אפילו בים להם תקנה. והא שהקשו קידושין (נ"ו ב) ד"ה המקדש ובכ"מ דלהוי המקדש באה"כ מקודשת משום דרשאי ליהנות שלא כדרך הנאתן ע"ש. ואמאי הא אסור לשהותו מדרבנן לק"מ שהרי התם בערלה ג"כ מיירי כדמוכח מדבריהם שהביאו מהא דפסחים ע"ש. וערלה מצותו בשריפה מה"ת כדאי' במשנה שלהי תמורה. אלא הכונה דיכול ליהנות בשעת ביעורן שלא כדרך הנאתן [ולעיקר קושיין בחליצה י"ל למש"כ להלן דאה"כ הפקר א"כ אסור לכתחלה משום שאינו שלו וכאי' רשב"א ייסב משום דגזרינן אטו של ע"ז ועיר הנדחת]:

וזכינו לדין דאי כתבו ד"ת על אותו יריעה אסור לקרות בו משום דאסור לשהותו ובעי קבורה. אבל בנידון דידן קלקולו זה תיקונו שהרי אין שום חשש שמא ישתמשו בו כיון שנכתב עליו ס"ת וערבו אותו בתוך שארי יריעות. איברא דלפ"ז קשה הא דתנן בערלה פ"ג האורג למר הבכור בבגד ידלק הבגד. ואמאי ידלק יקדישו לפרוכת וכדומה וזה יהא גניזתו ודוחק לומר דמיירי דלא חזי לכך. אבל לפנינו יבואר בטוב טעם שא"א בכך:

ונעתיק עלמנו לדין ג' דנשאל בכ"ד. אי רשאים לקרות בס"ת זו בלבור ונימא דיש עלה קדושת ס"ת כהלכתה וה' יהא גומר עלינו ויאר עינינו בתורתו ודבר זה תלוי אי מהני ואפשר להקדיש עור של אה"כ לסת"מ ע"י הזמנה דעיבוד או ע"י כתיבה בקדושה. והנה דבר זה פשוט דכשם שא"א להקדיש דבר שאינו שלו כדאי' בכ"מ ואיש כי יקדיש את ביתו מה ביתו ברשותו. ה"נ א"א להקדיש דבר של הפקר שהרי אינו ברשותו. וכ"כ התוס' ב"ב (ע"ט ב) ד"ה אימור וז"ל ומכת מה שמקדים נמי אינן קדושים דהאיך יכול להקדים דבר שלעולם לא יבא ברשותו ולא יזכה בו לעולם עכ"ל. וגם זה ברור דאיסורי הנאה אין לו בעלים כדאיתא בכריתות (כ"ד) בשהכ"ם שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו ופי' דהפקר הוא ובב"ק (כ"ט ב) גבי ב' דברים שאינם ברשותו ש"א כו' פרש"י אין חמץ ברשותו דכל היכא דאיתי' אסור בהנאה. ושם (מ"ה א) משנגמר דינו הקדישו אינו מוקדש. ופירש"י דלאו ברשותי' דמרי' קאי לאקדושי'. ואל תקשה מהא דישראל יכול לזכות בע"ז של גוי למהוי ע"ז של ישראל ולא יהני לה ביטול.. וכן ישראל הזוכה בחמץ של גוי בפסח עובר על ב"י כמ"ש הפר"ח סי' תמ"ו בשם הריב"ש. דכבר כ' הר"ן ז"ל במס' ע"ז גבי עובדא דר"א הקפר דכיון דיש לה תקנה יש לה בעלים. משא"כ איסור הנאה שאין להם תקנה והכל מצווין עליו לבערו כדאי' בב"ק (ל"ט ב) לענין חמץ של ישראל ודאי הוא הפקר. ולא כמש"כ הגאון בעל קלוה"ח סי' ש"ה דאה"כ יש לו בעלים ע"ש [הגה"ה. והא שהקשה אחיו של הגאון הנ"ל בסוגי' דב"ק (ל' ב) דפריך הש"ס וכי קדמו ודנוהו ד"כ מאי הוי ליהדר ולידייני' ד"מ. ואמאי והא הוי הפקר וכ' הרא"ש פ"א שם דהכל מודים לר"י דגנא ואח"כ הקדים או הפקיר אין גובין ממנו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' נזקי ממון לא קשה מידי. דלפרש"י ז"ל (י"ג ב) ד"ה והועד כו' דמשמע שיהא לו בעל א' כו' וא"כ כשמכרו ג"כ פטור ודאי אין הלכה כר"י וכמה סתמי דלא כותי'. משנה דשור שנגח דו"ה וכמה משניות והרא"ש ורמב"ם ז"ל מפרשי דוקא הקדים והפקיר כמ"ש הלח"מ שם פ"א ה"ד. ובאמת הרמב"ם מפרש סוגיא זו דהמית והזיק בא"ח. באופן דודאי הבעלים פטורים מזה הטעם וקושיית הש"ס אינו אלא דליפלם מרדי' ע' נושאי כלי רבינו ז"ל פי"א שם. ע"כ ההגה"ה]. וככר מחלוקת הראשונים הוא כאשר הובא בריטב"א סוכה פ' לולב הגזול. שכתב בשם הראב"ד ז"ל דערלה פסול באתרוג משום דאה"כ ואין בו דין ממון ואינו לכם. והריטב"א השיג עליו דמכ"מ מיקרי לכם והביא ראי' ממעשר שני למ"ד ממון בעלים הן דמיקרי לכם. והרי אין בו דין ממון. ולא זכיתי להבין כונתו ז"ל שהרי למ"ד מע"ש מ"ב הן יש להם ד"מ ונמכר כמבואר בקידושין (נ"ו) אלא שאינו יולא מקדושתו והלוקח אוכלו בירושלים והריטב"א החזיק לפי זה בשיטת הרמב"ן במלחמת ה' שם דעיקר פסול אתרוג של ערלה משום דמיכתת שיעורא. והוסיף ע"ד רבותיו ז"ל במדה גדושה שהרמב"ן עלמו לא הולרך לזה הטעם אלא כדי לפסול אותו כל ז' לפי שיטתו דכל פסולי המשניות פסול כל ז'. ולא מלא טעם משום שאינו לכם לפסול אותו יותר משאול. מש"ה אמר דעכ"פ פסול משום מיכתת שיעורא

שיעורא אבל ביום ראשון פסול משום לכם. וכן דעת התוס' שם דפסול גם משום מיכתת שיעורא אבל פשיטא דפסול משום לכם. וא"א לעקור סוגיא מפורשת. והריטב"א הוסיף לומר דעיקר טעם הש"ס ליתא וזה לא ראינו דוגמא. ויש לדעת עוד דעיקר טעם דמיכתת שיעורא דכ' התוס' והרמב"ן ג"כ אינו דבר מוסכם. וראש הפוסקים ז"ל הוא השאילתות פ' מצורע כ' דרק ע"ז ועיר הנדחת אמרינן מיכתת שיעורא דחמור מסגדל המוחלט. אבל שאר א"כ גמרינן מסגדל המוחלט דבשריפה ומסיק הש"ס יבמות (ק"ג) דלא אמרינן מיכתת שיעורא. וע"ע מש"כ הגר"א א"ע סי' קכ"ד ג"כ דערלה וכלה"כ לא אמרינן מיכתת שיעורא מטעם אחר ע"ש:

אלא אי יש לומר טעם אחר באתרוג של ערלה לפסול כל ז' הוא ממש"כ הרמב"ם בפי' המשניות סוכה (פ"ג) דמשום שא"ר לאכילה אינו נקרא פרי וכתוב פרי. ועיין מ"א סי' תרמ"ט סק"כ שאין דבריו מובנים כלל במה שמחלק בין אתרוג ללולב. וכבר דברו בזה הגאון בשו"ת חמדת שלמה ובשו"ת חתם סופר או"ח על דברת המג"א אבל עיקר הטעם הוא כמש"כ בפי' המשניות עכ"פ א"כ ודאי הפקר גמור הוא. ואין לו זכי' כיון דאסור בהנאה לכל אדם. ובמה יזכה וממילא הפקר גמור הוא ואע"ג דשרי שלא כדרך הנאתן מכ"מ אין זה עיקר הנאתו. ומה שהקשו התוס' בכ"מ על הא דתנן המקדש בערלה וכדומה א"מ והא שרי ליהנות שלא כדרך הנאתן. לא משום שיש לו ממון מחמת זה אלא משום שהרי מהנה אותה בשוה פרוטה שלא היתה בידה לחוטפס ממנו וליהנות שלא כדה"כ. והרי הוא דומה לרקד בפני' וכדומה והגאון בקלוה"ח הביא ראי' דיש זכיה לאה"כ מהא דאי' בב"ק (ס"ו ב) דגזל חמץ ועבר עליו הפסח א"ל הרי שלך לפניך. והאי כיון דמטי עידן איסורא ודאי מייאש ואם"ד יאוש קנה אמאי אומר לו הרי שלך לפניך ומאי קושיא הרי אי אפשר לזכות בו. ואמאי צריך הגמ' לייסב משום שאינו רוצה לזכות והרי אי אפשר לזכות וראי' נכונה היא לכאורה. ומכ"מ נראה פי' בעידן איסורא קרוב לזמן האיסור. שאי אפשר עוד להציל מיד הגזלן ולמכור כדין והרי מייאש בע"כ. אבל הגזלן בידו לעשות בו כמו בחמצו. וכיב"ז כ' התוס' ר"פ השואל בד"ה פרה בפי' בעידן עבידתייהו:

והנה הרשב"א בשיטת הראב"ד קאי דאה"כ הפקר גמור הוא. ומש"ה פי' בנדרים פרק בתרא בסוגיא דקונם כהנים ולוים לי. דהמודר הנאה מנכסיו ה"ה הפקר ויכול כ"א לזכות בו וע"ש בר"ן. ואע"ג דאה"כ שיש לו היתר ודאי יש לו זכי' כמש"כ הר"ן פ"ק דע"ז בעובדא דר"א הקפר דע"ז של גוי יש לו זכי' משום שאפשר בביטול וה"ה במוה"כ יש לו היתר בשאלה והכי מוכח מעירובין פ"ג במימרא דר"ה קונם ככר זו עלי. ומסיק הגמ' דמערבין לו בה והרי אין לו זכי' בה ואינו שלו. אלא משום שאפשר לישאל מש"ה אפשר לזכות בו. מכ"מ כל זה כשחזר וזכה בו מן ההפקר. אבל כ"ז כשלא זכה בו ה"ה הפקר וכל אחד יכול לזכות בו. שהרי בשעה שנדר לא כיון לשאל עליו והפקירו ומכ"מ בעיקר החידוש שהוציאו מסוגיא דנדרים דנודר הנאה מנכסיו נעשה הפקר הוא עפ"י פירושם ז"ל בסוגיא דשם. אבל בשאלתות שלהי פ' קרח פי' בא"א יותר נכון ומבואר שם בס"ד:

נחזור לדעת הרשב"א ז"ל דנודר הנאה מנכסיו אפשר אח"כ לזכות בו משום שיכול לשאול עליו. והנה בשו"ת הרשב"א סי' תשמ"ו דהמודה"כ מחברו ונתן לו לולב א"י לצאת בו משום שאין לו זכי'. והיינו משום שא"א לו לישאל עליו דתליא בדעת חברו ובסי' תר"כ הוסיף דאפילו אשה שנדרה הנאה מאיש ואותו האיש קידשה בחפץ שלו אינה מקודשת שא"י לזכות בו. ואע"ג שהיא יכולה לשאול עליו מכ"מ לא אמרינן הואיל אלא בהפקר. ר"ל בנודר הנאה מנכסי עצמו ונעשו הפקר אבל מי שנצרך למתנת חברו לא מהני הואיל. ולא ידעתי מנלי' לרבינו סברא זו והגר"א אהע"ז סי' כ"ח הביא ראי' מככר זו הקדש אין מערבין לו בו לב"ע ועדיין צ"ע. והנה בסי' תשמ"ז הוסיף הרשב"א דהנודר הנאה מלולבו א"י בו. ואע"ג שיכול לישאל עליו משום דדמי' לתרומה טמאה ביד בעלים. ולכאורה תמוה הא נודר הנאה מככרו מערבין לו בו. אבל לדקו דברי הרשב"א דבאתרוג ולולב קיי"ל לכם הראוי לאכילה. ומזה הטעם א"י בתרומה טמאה אע"ג שיש לו לכהן זכי' בנוי' וה"נ נודר הנאה ובזה לא מהני הואיל אלא לענין שיהא לו זכי' בו. וא"כ לא נצרך שוב הרשב"א בסי' תשמ"ו הנ"ל דמשום שאין לו זכי' בו לא מהני. אלא משום דאין לו היתר אכילה כעת וכן כלל הרמ"א או"ח ה' לולב שני הדינים כא' משום דטעם השני מספיק לשניהם:

[**וראיתי** להגאון ח"ס באו"ח. שכתב ראי' דאה"כ של בעלים מסוגיא דפסחים אחד ממאתים מלמד שערלה עולה במאתים. אלמא דאי לא מדרשה משקה ישראל הוי שרי להביא נסכים מערלה. והרי א"א להקדיש אה"כ שאין לו בעלים. אע"כ יש לו בעלים ודבריו תמוהים דלא באנו ללמוד מאחד ממאתים אלא דתערובות ערלה במאתים שרי. אבל לאסור צ"ל ממשקה ישראל אפילו איסורי אכילה וע"כ הכי הוא דבל"ז מאי אילטריך לאסור אה"כ הא אפילו איסורי אכילה אסור אלא היתרא אשמועינן קרא]:

ונראה עוד להוסיף ולהסביר דלא תלי ההפקר במה שאסורין בהנאה אלא במה שמצוה על כל מוצאו לבערו מן העולם והרי שור הנסקל לדעת ר"ת מותר בהנאה בעודו חי. וכן נראה דעת רש"י שם בב"ק (מ"א א) ד"ה סוף סוף כו' אבל קדמו ודנוהו ליסקל לא מעניגן בדיני' כו' משמע דבל"ז שרי לחרוש בו. וכן נראה דעת הרמב"ם פי"א מה' כ"מ ה"ז א' שכ' דנוהו ד"כ חוזרין ודנין אותו ד"מ ומהיכן גובין מן השבח שהשביח ברדיתו ומכ"מ הפקר הוא. וכן חמץ אפילו לריה"ג דסובר דמותר בהנאה אינו ברשותו לבטלו מחמת שהכל מצווין עליו לבערו. ומיושב קושיית הגאון שאגת ארי' בתשובה דלוקמי הא דתניא פסחים (ז' א) הי' יושב בביהמ"ד כו' א' שבת וא' יו"ט כריוה"ג. וכן הקשה הגאון בעל פני יהושע ע"ש ולמש"כ ניחא והא שפרש"י ז"ל דמשום דאיסורי הנאה הוא. היינו דאזיל לטעמי' לפרש וחמץ משש שעות ולמעלה מתחלת שש כמבואר בפרש"י (שם) ד"ה משש כו'. ואע"ג דמה"ת שרי מכ"מ ר"א דאמר שני דברים אינן ברשותו ש"א כו' ואלו הן חמץ משש שעות ולמעלה כייל ג"כ שעות דרבנן. ומיושב קושיית התוס' שם (ו' ב) ד"ה ממש והשתא א"א לומר משום שהכל מצווין עליו לבערו. שהרי לא עבר עדיין זמן שריפה ומצות חכמים אינו אלא על בעה"ב דמצות תשביתו עליו. להכי פי' משום דאה"כ הוא:

נחזור לענין דעור של הפקר הוא ואין ביד מי לזכות בו להקדישו בקדושת סת"מ. והא דאיתא בנדרים (ל"ד ב) היתה לפניו ככר של הפקר ואמר ככר זו הקדש כו' כבר פירשו בה הרא"ש והר"ן ז"ל דהוא בד' אמותיו. ולהרא"ש פי' שכבר זכה בו ולהר"ן ז"ל הוא מטעם מגביה מציאה לחברו כו'. כיון שהוא עצמו יכול לזכות בו (אלא שדבריו ז"ל צ"ע הא מגביה מציאה לחברו מטעם שליחות כמ"ש התוס' כתובות (י"ב א) ואין שליחות להקדש כמו דאין תגר להקדש כמבואר בתוס' ב"ב (ע"ט) הנ"ל וצ"ע). ואין תקנה לצמר ועור דאה"כ אלא קבורה. והיינו דתנן במשנה דהערלה דהאורג צמר הבכור בבגד ידלק הבגד והשתא בנידון דידן נהי דללמוד בה שרי. ואין לחוש שמא ישתמש ביריעה זאת משום שלא נתקדשה. שהרי נתערבה ביריעות קדושות וא"כ זו היא גניזתה וקבורתה. אבל מכ"מ לקרות בצבור אסור משום שאין בה קדושת ס"ת ואין לומר דליבטל יריעה זו ברוב. שהרי היא דבר חשוב ולא גרע ממלא הסיט מצמר הבכור דתנן בערלה פ"ג דלא בטיל:

ויש לי לבאר בזה. דהנה המל"מ בה' מעילה פ"ז העמיק בדבר אי הא דחשיב לא בטיל הוא מה"ת או מדרבנן. ותמה על מהרי"ט דלא זכר דברי התוס' מעילה (כ"א ב) ד"ה פרוטה דמשמע שהוא מה"ת. ועוד עלה בדעתו ז"ל שכונת מרן הכ"מ ז"ל דדבר שיש לו מתירין הוא מה"ת לא בטיל. ואני תמה האיך אפשר לומר כן והא סוגיא מפורשת בגיטין (כ"ד ב) והא הכא מדאורייתא חד בתרי בטל ורבנן הוא דגזר. ועיקרו ש"ד הוא בפ' התערובות (ע"ג ב) ובתוס' ד"ה אלא ובכ"מ וכ"כ התוס' ב"מ (מ' ב) ד"ה קפן. ומכ"ש דבר שיש לו מתירין מבואר במקומו ביצה (ג' ב) וברש"י ד"ה אפילו שהוא מדרבנן. וכן לשיטת הר"ן נדרים (נ"ב) משום דהוי מב"מ ג"כ אינו אלא מדרבנן. והכי מבואר בב"מ (נ"ג א) דאורייתא ודרבנן כו' וע"ש בפרש"י ז"ל. וזה אין צריך תלמוד רק צריכין אנו לייסב דברי התוס' מעילה הנ"ל. וכבר החל בזה הגאון בעל תשובה מאהבה סי' של"ה. והנראה לי להקדים דאפילו אי מדרבנן לא בטיל יש בו מעילה מה"ת. דממילא הוא קדוש מה"ת וכמו שמצינו בשקלים בירושלמי פ' שני על הא דתנן בני העיר שוקלין אחרים

אחרים תחתיהן: מתניתין פליגא על ר"ל כו' עוד הוא משום תקנה וא"כ פליגי אמוראי. אי כפלה לתקלין חדתין או לעתיקין. וקשה האיך יקריבו קרבנות לבור ממעות שהן חולין מה"ת. וצ"ל משום ביטול ברוב הא אין מבטלין איסור לכתחילה. אלא צ"ל דכשם שב"ד יכולין להפקיר בע"כ. ופטור מן המעשרות כדאיתא בירושלמי שם פ"א מניין שפטור מן המעשרות כו'. כן יכולים להקדיש בע"כ וכש"כ בהוראה דלאו בע"כ הוא אלא הבעלים מקדישין ע"ד הוראתם מרצונם הטוב. והכא נמי אם אינו בטל מדרבנן יכול להיות שמועלין בו אלא שלא תקנו חכמים שיהו כל הכים קודש וימעלו בכל פרוטה ופרוטה כיון דיש תקנה דיחללו על היתר. ונחלקו ר"ע ורבנן ר"ע סובר כיון דהראשון שילא מן הכים הקדישוהו חכמים מועלין בו. וממילא שוב לא ימעלו באחריני שהרי לא הקדישו כל הכים. ורבנן ס"ל דאע"ג דאסרו ליהנות מכ"מ לא תיקנו כאן חכמים שימעלו בו עד שיוציא כל הכים. שהרי פשיטא דיש כמה דברים שאסרו חכמים משום קודש ואין בו מעילה. דלמאי יתקנו קרבן מעילה בכדי אם לא שיש צורך לכך ולהכי בהוציא כל הכים מודו דמועלין בו. משום דהוי כחוכא שהרי אסור ליהנות מן הכים משום ספק שנפל בו ולא בטיל והרי הוציא כל התערובות. וממ"כ נהנה גם באיסור ודמי לשני שבילין ברה"ר שאם שאלו כאחת טמאים משום דהוי כחוכא. אבל קודם שהוציא כל הכים אין כאן חוכא דכל א' מהפרוטות אסור מטעם ספק ואין מועלין מספק. ור"ע לטעמי' דגם על ספק מעילה חייב אשם תלוי והרי כל א' נאסר מספק. וא"כ הוי כחוכא אם נפטור אותו מכל כיון שביד חכמים לחייבו כמו שירצו כמש"כ. וכן מב אר בתוספתא מעילה פ"ג דר"ע לא מחייב אלא אשם תלוי. וע' תוס' סוטה (י"ח) ד"ה חזר שלא נתברר להם במה נחלקו ר"ע ורבנן ולפי מש"כ כאן נתברר שפיר. ועוד יש להקדים דמתניתין לא איירי בכים פרוטות שוות כמבואר בתו' ד"ה היו. וידוע דעת התוס' שבועות (מ"ו) ד"ה בטועמו דפרוטות שאינם שוות לאו חד מינא היא. והשתא יש לבאר דברי התוס' הכי שהקשו וליבטיל האי פרוטה ברובה שיהא מותר ליהנות. דידוע דששים לא שייך אלא במילי דאכילה וכמש"כ התוס' בכורות (כ"ב א) ד"ה הנך דלא איתמר טעם כעיקר לענין טומאה ה"נ שיעור ששים דנפיק מינה וכי תימא משום דהוי דשיל"מ ולא בטיל. וא"כ שייך בו מעילה כמ"ש הא ליכא למימר שהרי הוא מדרבנן. וא"כ לא גזרו בשאינו מינו כמש"כ הר"ן נדרים הנ"ל והכא הוא שאינו מינו כנ"ל. וצ"ל דליכא כו' א"כ משום דהוא חשיב ולא בטיל מדרבנן וכמש"כ. והכ"מ ז"ל מפרש דמיירי בפרוטות שוות. ושפיר תירץ משום דבר שיש לו מתירין ודי להפקיע את רבותינו ז"ל דלא להשוות אותם כטועין ח"ו מכ"מ לעניננו אין נפקותא בזה עכ"פ אסור לקרות בה בלבור מחמת חשוב ולא בטל. עוד יש כאן טעם דלא ליבטיל דידוע מחלוקת הראשונים הרשב"א והרא"ש פ' גיד הנשה בתערובות יבש ביבש דבטל ברוב אי רשאי אדם א' לאכלן או אף לבשלן כמבואר מחלוקתן ביו"ד סי' ק"ט. ודעת רבותינו בעהתו"ס בחולין (ק' א) ד"ה ברי' נסתפקו אי רשאי אדם א' לאכלן. אולם בבכורות (כ"ג א) סד"ה נבילה כתבו דלענין אכילה כל משהו ומשהו כשנכנס בבית הבליעה בטל ברוב כו' משמע דאדם א' שרי אבל לבשלן יחד דליכא האי טעמא אסור וכטומאת משא דמי ע"ש. ושם (כ"ב א) ד"ה הנך כתבו דלענין טומאה לא חיישינן אם נתבשלו. משמע הא לענין אכילה דטעם כעיקר מה"ת אסור אי נתבשלו. ומכמ"ש אי איסור הוא מה"ת כבר עמד ע"ז המל"מ פ"א מה' מטמאי מו"מ היו"ד וכ' שהוא מדרבנן וכ"כ התוס' בכורות (כ"ג א) שם בסוף ד"ה הנ"ל לענין טומאת משא. והביא להסביר עפ"ז מה שהקשו התוס' נדה (ס"א) בד"ה בגד דנבטיל ברובא. ולכאורה קשה הא דמיא לטומאת משא שלובש הבגד ביחד והסביר הגאון הנ"ל דמשמע להתוס' דבגד שאבד בו כלאים אסור מה"ת וטומאת משא דלא בטל אינו אלא מדרבנן. ולי קשה לכאורה דמנין למדו התוס' דאסור מה"ת. אי מהא דאסור למכור לעו"ג שמא ימכור לישראל ובדרבנן ל"ח לתקלה. הא ליתא דהרי ארג את הבגד בכרכור של ע"ז אינו אסור אלא מדרבנן כמ"ש הר"ן ס"פ כל הצלמים ע"ש. ומכ"מ אסור למכור לעו"ג משום תקלה כמש"כ התוס' שם (מ"ט ב) בשם הירושלמי וכ"כ המ"א סי' ת"מ סס"ק"א דאפילו חמץ שעבר עליו הפסח חיישינן לתקלה זו. וי"ל שלמדו מדאי' שם בנדה מדאורייתא שעטנז כתוב כו' משמע דבשעטנז אסור מה"ת. להכי נראה להסביר קושיית התוס' דבכלאים לא דמי לטומאת משא שהרי כל א' בפ"ע מותר ואין האיסור אלא בתערובות וכיון שנתבטל ליסרי אף מדרבנן אבל בשאר ביטולים האיסור במקומו קאי. עכ"פ מדרבנן מיהא אסור ביחד וכן יש לפרש דעת הרמב"ם ז"ל שכ' בה' פסולי המוקדשין האורג מלא הסיט משער נזיר ומפט"ח ידלק הוא מטעם דדמי לטומאת משא כמש"כ המל"מ שם. והא דמוקי הש"ס שלהי מס' תמורה בליפורתא כבר ייסב הדבר הגר"א ז"ל בשנות אליהו במס' ערלה פ"ג. ומכ"מ פחות ממלא הסיט אין שום הנאה של לבישה ושרי. והרא"ש ז"ל פסק דבעינן כלפורתא אזיל לשיטתו. עכ"פ בביטול דעת התוס' ז"ל דאסור. משום דמכ"מ נבלעים מן האיסור בכ"מ שהוא. וה"כ הס"ת אינו מתכשר אלא בצרוף היריעה הפסולה והיא המעמיד את שמה. ויוצא מכ"ז דללמוד בס"ת זו שרי. דכיון דנתערבה בתוך הס"ת שוב לא יהנו ממנה והנאת הלימוד הוא מצוה ומותר לכתחילה והיינו גניזתה. אבל לקרות בה בצבור אסור דיריעה זו אינה קדושה ולא בטלה ברוב משום חשוב או מטעם דהוי כנתבשלו יחד. דברי המתאבק בעפר רגלי חכמים ותלמידיהם:

ידידו **נפתלי צבי יהודא ברלין**:

סימן עה

להרב ר' נתן נ"י אב"ד דק"ק **חאלוי**:

ע"ד ס"ת שנכתבה ממעות מעשר והס"ת מונחת בהיכל בהמ"ד. אם יכול בע"ח לפרוע מס"ת זו וה' יאיר עיני. הנה עיקר מנהג להפריש מעשר כספים. עפ"י המבואר בהגהת רמ"א ביו"ד סי' רמ"ט שהוא ליתן לעניים דוקא. מקור לזה המנהג הוא עפ"י הירושלמי פיאה פ"א דכתיב כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך ומפרש הירושלמי מהונך כמראשית כל תבואתך שיכבדו את ה' מהון ועושר כמו מתבואה ופי' הגר"א ז"ל בביאורי יו"ד דהיינו כמעשר עני ור"ל משום דכתיב בצדקה ומכבדו חונן אביון. וממ"ה המפריש מעשר כספים דוקא לעניים ומי שהי' נוהג להפריש מעשר כספים עפ"י דעת הרמ"א הי' דומה המעות למי שאמר הרי סלע זו לצדקה לעניים. ואין הבעלים יכולים לשנות אפילו למצוה אחרת רק ללוות לשעה ולפרוע בזמנו דוקא שהרי עוברים ע"ז בבל תאחר. וממילא אין יכול לסלק מהם לבע"ח יותר משיוציא לצרכיו שאסור לו אם לא שיודע שבבוא העני לידו ישלם. אמנם אם הבע"ח גובה ממעות הללו בע"כ כ"ז שלא באו המעות ליד הגבאי לזכות לעניים. הוא תלוי בחקירה אם הא דאי' בקידושין (כ"ח) אמירה לגבוה כמסירה להדיוט. ה"ה בצדקה וכבר זכו העניים באמירה זו ואין בע"ח גובה מהם או נימא דבצדקה אין בה אלא משום נדר שהבעלים מחויבים ליתן לעניים לקיים נדרן. אבל עוד לא זכו בהם העניים ולפי זה בע"ח גובה מהם וחקירה זו רבה. והובא באחרונים בחו"מ סי' ס"ו ס"א ובסי' פ"ז סכ"ה ובאשר אין זה מענין השאלה אין זה המקום לבאר. אבל כ"ז במפרים מעשר לצדקה או אפילו מנהג אותו אדם כן כמו שהביא הש"ך יו"ד סי' רמ"ט בשם מהר"ש שקונה במעות מעשר זכות להיות בעל ברית או להכנים חתן וכלה לחופה דסוף סוף נותן המעות לעניים אלא שיש לו בהם טה"נ וה"ז כדין מעשר עני המתחלק בתוך הבית כדאי' במס' חולין (קל"א ב) אבל מי שנוהג לקנות ספרים ללמוד בהם בעצמו ולהשאילן לאחרים. וא"כ אינו מוציאן מרשותו לגמרי לעולם ואפילו בשעה שמזדמן לפניו מי ששואל הספרים ללמוד. והוא רוצה ללמוד הוא קודם לחברו והרי מעשר עני מוציאין מידו אפילו הוא עני ג"כ כדאי' בחולין שם. אלא ודאי מנהג זה אינו ע"פ אותו המקור של הירושלמי. אלא ע"פ מדרש תנחומא פ' ראה עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר מכאן נהגו פרגמטיוטין ומפרשי ימים להפריש א' מעשרה לעמלי תורה. ומענין זה הביא התוס' תענית (ט' א) בשם הספרי אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר רבית ופרגמטיא וכל שאר רווחים מניין ת"ל את כל. והנה מבואר באותו מדרש שנהגו להפריש א' מעשרה לעמלי תורה. דקדקו לעמלי תורה ולא לעניים בעלמא אלא משום

דעיקר פרשה זו במעשר שני מיירי וכדאיתא בספרי שם אין לי אלא במע"ש שבו דיבר הכתוב. ומע"ש עיקרו משום תלמוד ויראה כמ"ש התוס' קידושין (כ"ד א) וב"ב (כ"א) בשם הספרי גדול מע"ש שמביא לידי תלמוד ויראה. והיינו משום שעוהא בירושלים עד שיאכל מעשרו ועודנו בירושלים יושב ולומד ושומע מוסר ויראת שמים ומי שאינו יכול לישב בירושלים כל משך שמעשרותיו בידו אזי מחלק מעשרו לעמלי תורה בירושלים ומש"ה נהגו הסוחרים שאין יכולים לבלות מעשר כספים שלהם כדי שילמדו המה לתת לאחרים עמלי תורה. ובאמת אם אותו סוחר רוצה לפרוש עצמו לתורה איזה משך ולאכול מעשרו יחולו ברכות על ראשו. ואחר שכן נהגו ג"כ לקנות ספרים ללמוד בעצמו או להשאילם לאחרים. והוא קודם לאחרים כדין מע"ש שהמצוה שיאכל בעצמו בירושלים יותר משיחלק לאחרים. מעתה מי שקונה ספרים במעשר כספים עפ"י אותו מנהג. יכול למוכרן לאחרים שהרי מע"ש ג"כ למ"ד ממון בעלים הם אפשר ליתנם במתנה ולמוכרם כדאי' במס' קידושין (כ"ד ב) וכמו קדשים קלים לריה"ג דאי' במס' פסחים (נ') דאפשר למכור. וכמו בכור בזה"ז שהוא ממון בעלים כדאיתא בב"ק (י"ב) ה"נ מע"ש למ"ד מ"ב הן. אלא דאכן קיי"ל כר"מ דמע"ש ממון גבוה הוא וליתנהו בנתינה ומכירה. אבל מעשר כספים שאינו מפורש בתורה פשיטא דממון בעלים הם ואפשר למוכרם. אלא המכירה יהי' בזה האופן שהי' בידו היינו שיהא הלוקח מחויב להשאילן בשעה שלא יהי' נצרך לעצמו כמו מכירת מע"ש למ"ד ממון בעלים הן שהלוקח מחויב לאוכלם בירושלים כדין מע"ש והיינו שכתב הט"ז בסי' רמ"ט כשקונה בעדו ספרים צריך לכתוב עליו שהוא ממעשר למען ידעו בניו ולא יחזיקו להם עכ"ל. מבואר דשייך בהם ירושה שהרי שלהם הוא אלא שמחויבים להשאילם בשעה שאין הספר נדרש להם. שהרי עמ"כ הופרש מעשר כספים שיבאו לתלמוד על ידיהם. וה"נ בע"ח גובה חובו מספרים הללו בזה האופן שיהי' נוהג בהם דין מעשר להשאילן לכל מי שחפץ ללמוד בהן ואע"ג שבמס' פ"ת הביא בשם משנת חכמים להסתפק בזה. כך דעתנו נוטה. הא מיהא אינו יכול בע"ח לגבות אותם הספרים שיהא שלו ממש. אבל כ"ז בנוהג לקנות ספרי תלמוד ופוסקים. משא"כ מי שמפרים מעות לקנות ס"ת אינו יוצא ידי מעשר כספים הללו. ומש"כ בבה"ג שיכול לעשות מצוה שאינו מחויב בה ולא מצוה שהוא מחויב בה. והוא מסוגיא דחגיגה (ח') שיכול להביא נ"כ ממע"ש ולא קרבן חובה. וא"כ הי' רשאי לקנות ס"ת ג"כ אבל כ"ז אינו אלא באופן שיגיע מזה המעשר לזה התכלית שהופרש מתחילה כמו מע"ש שמקריב בהם קרבנות שיאכל בירושלים. וה"נ מעשר כספים הניתן לצדקה יכול לצאת בהם הצדקה שאין עליו חובה ולא שהוא חובה. אבל לקנות אתרוג וכדומה ממע"ש ודאי לא שייך כלל למעשר אפילו אינו חובה. כמו אם יש לו כדי לצאת י"ח אלא שרוצה להשיג מהודר יותר ודאי אסור ממעכ"ס וה"ה לקנות ס"ת. ומי שנוהג כן ה"ז טועה ואינו יוצא מצות מעשר כספים כלל. ומכ"מ הרי המנהיג להפרים המעשר לעצמו וכסבורין שכך כשר לעשות והרי אין כופין ליתן מעשר כספים כדין. איך שהוא המעות שלו ממש וכן הס"ת וכדומה וממילא בע"ח גובה ממנה ואין בזה הורדה ושנוי מקדושתה ובכ"מ שתעמוד ה"ה בקדושתה אם לא שהקדים ומסר לגבור ואינה של בעלים עוד. אבל כ"ז שאין ידוע שכן אין ראי' ממה שהיא עומדת בהיכל ביהמ"ד שמסרה לרבים שהרי כך דרך ס"ת אפי' של יחיד להעמידה במקום קדוש והוי ככלים העשוין להשאיל ולהשכיר שבחזקת בעלים עומדין. וה"נ הס"ת בחזקת בעלי' הראשונים עומדת ובע"ח גובה ממנה אע"ג שידוע שהיא נקנית ממעות מעשר כך דעתי הדלה נוטה וה' יאיר עינינו בתורתו ויעמידנו על קרן האמת והיא התכלית והחותמת כנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עו

ב"ה א' ט"ז מ"ח הרל"ו וואלאזין.

כבוד הרב המאוה"ג וכו' כש"ת מ' נתן נ"י
האבד"ק חאלוי יע"א.

מכתבו הגיעני שנית ע"ד הס"ת שנכתבה במעות מעשר. וכתבתי בראשונה שאם לצאת ידי אסמכתא של הירושלמי כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך. ודרשו מהונך כמראשית והיינו מעשר עני שכתוב בהו כבוד. היינו ומכבדו חונן אביון א"כ אינו יכול לעשות בהם שום דבר מצוה לעצמו רק ליתן לעניים אלא שרשות להשיג בהם איזה טה"נ וכבוד. ומע"כ הביא דברי שו"ת אחרונים שרשאי לעשות בהם שארי מצות. והוסיף להביא שיש מצות שחשובים הם מצדקה לעניים. מתחילה יש לדעת שעיקר מעכ"ס אינו חובה כמ"ש הט"ז סי' של"א אלא מנהג. וכמ"ש בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג סי' ע"ד ותלוי לפי מנהג הבריות או בדעת אותו אדם כשר. אם המנהג שיהא כמעשר עני ודאי אסור לעשות מהם מצוה אחרת אפילו היא גדולה מצדקה לעניים וכמו מעשר תבואה שניתן רק לעניים. וכך הי' בימי הר"מ מרוטנבורג וכתב בזה"ל שאסור לשנות לשום מצוה אחרת משום דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור כו' ולזה כיון מהרי"ל שהביא בהגהת הרמ"א סי' רמ"ט. ואין לעשות ממעשר שלו כו' רק יתנו לעניים. אך בימי האחרונים לא נהגו כן מש"ה כתבו האחרונים ז"ל שאפשר לעשות איזה מצוה ובבה"ג הסב דעת הגהת הרמ"א ז"ל ג"כ לכוונה אחרת. ואני בעניי כתבתי בחיבורי הע"ש סי' קל"ב שאפשר שיוצאים מידי אסמכתא זו דכבד את ה' מהונך וגו' גם בנרות לבהכ"נ דכתיב בהו באורים כבדו את ה' ומתרגמינן בפנסיא כמ"ש הרא"ש ה' יוהכ"פ. או אפי' שארי מצות דשייך בהם זה אלי ואנוהו גם זה מיקרי כבוד ה'. אבל אם עושה כן אינו ענין כלל וכלל למעשר עני:

וא"כ הכותב ס"ת במעשר כספים אם הוא רוצה לצאת ידי מצות כתיבת ס"ת כמ"ש מעכ"ת שי'. ודאי היא שלו ממש שהרי אם אינה שלו אינו יוצא ידי מצות כתיבת ס"ת לעצמו. וא"כ בע"ח גובה בחובו כדין ס"ת כדתנן במסכת ביכורים פ"ג מי"ב. ובע"ח נוטלן בחובו ואשה בכתובתה כס"ת. ומעכ"ת ארכבה אתרי ריכשי כתב שהוא מקיים בזה מצוה גדולה דכתיבת ס"ת. וכ' שיש לה דין מ"ע שאין גובין ממנה. ממ"נ אם אינה שלו האיך יוצא בה במצות כתיבת ס"ת. ואיזה טובה עשה בזה לעניים וכי בעירו אין לעניים ס"ת לקרות. אלא הדבר ברור שלא נהג אותו האיש במעש"כ שלו כדין מ"ע אלא עשה בהם מצות כתיבת ס"ת. ואין נ"מ לדין אם יצא בזה אסמכתא דכבד את ה' מהונך או לא יצא. הא מיהא הוא כסבור שיצא וע"ד זו הוא מפרים מעשר. וא"כ הס"ת שלו לכל דבר בלי שום ספק אם לא שבפירוש הקדישה לגבור. וכמ"ש במכתב הראשון ואשר הביא דברי הנימוק"י במס' ב"מ שאפילו ספרים אין ליקח אותם בעד חוב. אינו ענין לדברינו שם מיירי לענין סידור שמניחין חיי הנפש. וכן ספרים ההכרחיים לת"ח היינו חייו וכלשון דאי' במס' מכות (י') תלמיד שגלה מגלין רבו עמו שנא' וחי עביד מידי דתהוי לי' חיותא. ובזה"ז ספרי ת"ח המה רבותיו וחיותא דידי'. אבל רק המוכרחים ללמודו ובזה פליגי הפוסקים וכ"ז אינו ענין לס"ת וכש"כ לאחר מותו:

והנה יש נוהגים במעשר כספים לקנות ספרים בהם לעצמו וגם להשאיל לאחרים. גם ע"ז כתבתי שאין בהם מנהג מעשר עני אלא מנהג מעשר שני דמ"ע מוציאין מידו. ומע"כ כ"י מדמה לטובת הנאה שיש לבעלים במעשר עני. אבל לא כן מע"כ כ"י אלו הי' להם דין מ"ע לא הי' רשאים לקנות אלא ספרים השייכים לתלמידים עניים. והמה קודמים לו לעצמו ולא כשאר צדקות שמבואר בהגהת רמ"א סי' רנ"א דפרנסת עצמו קודמת לכל אדם. אבל מ"ע אפילו עני המחזר על הפתחים מוציאין מידו ונותנין לעניים. ואין לו ללמוד בהם אם לא שאין עניים שילמדו בהם. כדאי' שלהי פ' הזרוע גבי לקט והרי אנו רואים שהמפרים מעשר לקנות ספרים קונה כפי רצונו כאדם העושה בתוך שלו. אלא שאם בא מי לשאול ממנו משאילו אם אינו צריך לעצמו. וא"כ אין זה כמ"ע אלא כמעשר

שני

שני ואחר שאין זה מה"ת ולכ"ע הוי ממון בעלים. מש"ה בע"ח נוטלן בחובו אלא שמחויב ג"כ להשאיל למי שירצה. ואין לבע"ח בהם זכות יותר מבעל המעשר:

היוצא מכ"ז מעכ"ם אינו אלא מנהג ותלוי בדעת בעלים וסתם הכותב ס"ת לעצמו. מכוין לצאת ידי מצוה והיא שלו ובע"ח גובה בחובו כמ"ש במכתבי הקודם:

ובדבר להחם מים למקוה ע"י גוי ביו"ט שני. פשיטא דשרי כמו שראה מעכ"ת נ"י הרבה שו"ת אחרונים ז"ל וגם רבינו עקיבא איגר זצ"ל לא הוצרך ליטול מן המים לשתי' אלא ביו"ט ראשון. ולא ביו"ט שני כמבואר בסי' י"ז והנני להוסיף על דברי רבותינו האחרונים ז"ל דיש מקום והוכחה להתיר ביו"ט שני לצורך טבילה אפי' מלאכה ע"י ישראל. מדאי' נדה (ס"ז ב) אשה חופפת כו' אשה חופפת בא' בשבת וטובלת בחמישי בשבת שכן אשה חופפת בע"ש וטובלת במוצאי יו"ט שני של ר"ה שחל אחר השבת. וקשה למה לא אמר ששם יו"ט שני ש"ג. אלא משום דיו"ט שני ש"ג אפי' הי' אסור חפיפה מד' ימים קודם טבילה הי' רשאי לחוף ביו"ט שני עצמו. מש"ה הוכיח ממי"ט של ר"ה והשתא דקיי"ל דחופפת ד' ימים קודם אסור לחוף ביו"ט שני ש"ג. שהרי אפשר לחוף בערב יו"ט. איברא בירושלמי מגילה (פ"ד) אי' מימרא זו ובאמת איתא שם יו"ט שני ש"ג. מבואר דאסור לחוף ביו"ט שני ש"ג לצורך טבילה ותליא במחלוקת הראשונים במילה שלא בזמנה אי שרי ביו"ט שני ש"ג. וכבר העלתי בחיבורי הע"ם פ' לך שהעיקר כהש"ך יו"ד סי' רס"ו דכל הראשונים ס"ל דמילה שלא בזמנה דוחה יו"ט שני ש"ג ולא כהרא"ש ותשב"ץ. אולם נהגו כהרא"ש ולא מהלינן והטעם שהרי גם במת דבפי' התירו בגמ' לעשות מלאכה ע"י ישראל ביו"ט שני ש"ג. ומכ"מ נהגו להחמיר משום דנפישי ע"ה ואתי לזילזולי ביו"ט שני אי נעביד מלאכה בדבר מפורסם לרבים. אבל במידי דליכא הי' מקום להקל מכ"מ חלילה לעשות הלכה למעשה ע"י ישראל ביו"ט שני מלאכה דאורייתא. אבל ע"י גוי ודאי שרי בלי שום פקפוק כ"ז ביו"ט שני אבל ביו"ט ראשון שקיל וטרי הגרע"א זצ"ל ועלה ע"ד להתיר ע"י גוי בלי לורך שתי'. ומטעם דהוי שבות דשבות במקום מצוה משום דבישול ביו"ט מה"ת שרי משום הואיל ואי מקלעי אורחים. ואנן קיי"ל דשבות דשבות במקום מצוה שרי ודחה רבינו הנ"ל דאע"ג דקיי"ל הואיל. מכ"מ כיון דמשכחת בישול סמוך לחשיכה דלא שייך אי מקלעי אורחים כמש"כ התוס' במסכת שבת (ל"ה א) ואסור מה"ת. ומש"ה פסקו התוס' דרחילה אסור ביו"ט בחמין שהוחמו מעיו"ט וא"כ אינו שבות דשבות זהו תורף דברי רבינו זצ"ל. ואני בעניי אומר דלפי דקיי"ל הואיל ליכא למיגזר משום סמוך לחשכה. והתוס' לטעמייהו אזלי דס"ל דליה לן הואיל כמש"כ בביצה (ב' ב) ד"ה והי' כו' דרבה לטעמי' אזיל דאית לי' הואיל כו' ואפי' לדידן ניחא כו' הרי מבואר דס"ל דלא קיי"ל כרבה. וכבר הטילו ספק בזה הפסק בפסחים (מ"ח א) בד"ה רבי א' כו' ור"י דוחה כו' דהא אפליגי רבה ור"ח בהכי פי' וי"ל דהלכה כר"ח דלא ס"ל הואיל. אבל לשיטת הרי"ף דס"ל הואיל ודאי שבות הוא דאפי' יחם מים סמוך לחשכה אפשר לרחוץ פניו ידיו ורגליו. ואפי' אם הוא כבר רחץ אפשר דמיקלעי אחרים שלא רחצו. ובאמת הא שכ' התוס' ביצה הנ"ל ואפילו לדידן כו' דמשמע דפשיטא להו דלא קיי"ל כרבה. היינו משום שהוכיחו מסוגיא דשבת (מ') דגזרו על רחיצה ביו"ט בחמין שהוחמו מעיו"ט. וע"כ משום דלא ס"ל הואיל והירוש' שהביא מעכ"ת נ"י דמבואר דבחמין שהוחמו ביו"ט דוקא פליגי ולא בהוחמו מעיו"ט ס"ל כרבה דק"ל הואיל מש"ה לא גזרו כ"כ. נחזור לענין דלפי דקיי"ל כהרי"ף דאית לן הואיל הי' מקום להתיר גם ביו"ט ראשון ע"י גוי כמו שעלה ע"ד הגרע"א זצ"ל. אבל אח"כ כ' עוד טעם לאסור משום דאפשר בליל יו"ט שני ולמאי נדחה יו"ט ראשון וזהו ודאי טעם יפה לאסור אפי' ע"י גוי אבל אם יו"ט ראשון הוא עש"ק והטבילה הוא בש"ק הבא אחריו אפשר דשרי להחם ע"י גוי. והמקום יאיר עינינו בתורתו ולא יצל מפינו דבר אמת והיא התכלית והחותמת כעתירת העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין:

סימן עז

ב"ה ג' ב"ם יברכו ישראל הרמ"ח וולאזין.

כבוד ידיד ה' ופאר ישראל רחימא דנפשאי הרב הגאון וצדיק וכו' כש"ת מ' **חזקיה די מדיני** שליט"א, יהי' ה' עמו ויברך טעמו

הגיעני מכתב קדשו בצרוף שני ענינים. בד"ת אשר טעמו הרבני להיות אתי מרחוק ומבקש את דעתי הדלה. וה' יורני ולא יציל דבר אמת ממני חלילה. הנני מוקירו מלב רצוף אהבה ועמוס בעבודה רבה. משא לעיפה ולישועת ה' יושב ומצפה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

ע"ד לכתוב ס"ת לקראים. הן כל יקר ראתה עין מע"כ שנאון שליט"א בכמה ספרים. ואני עני אחוז בדעתי אשר ראה מעכ"ה נ"י בחיבורי הע"ש. והיוצא שם דאם יש לחוש שלא ינהגו בה כבוד אסור בכל אופן. ואשרי המוסר נפשו על זה כמו שהשתבח אחאב ע"ז שמסר נפשו ולא נתן ס"ת למלך ארם. אכן אם אין מקום לחוש לזה. ואתייקורי הוא דמתייקרי בה אין בזה איסור זולת הורדת הקדושה. ומש"ה אם נכתבה ע"ד כן שרי וכיב"ז איתא בירושלמי סנהדרין פ"ג סוף ה"ט ספרים שזכה בהן א"י אין מוציאין אותן חו"ל. ר' נסי בשם רא"א אם כתב ע"מ להוציא מוציא וכבר רמזתי בהע"ש שם על מש"כ בשאילתא ק' אות ח'. דזהו טעם ההבדל בין המקדים בזה"ז תעקר לבכור שאסור לעקרו. והנני מוסיף בזה דליישב התוס' בכורות (כ"ג א) והרא"ש שם דהוא משום דבכור נאכל במומו קשה לי סוגיא שלהי בכורות א"ה מאי אריא' תרי אפי' חד נמי. ומאי קושיא הא חד נאכל במומו משא"כ תרי דחד הוא שלמים אלא הטעם כמש"כ. ומעשר בהמה הוי כמו שהקדים הוא שהרי הוא מונה לרצונו. ועוד יש לדבר בזה וליישב פסק הרמב"ם פ"ו ה"ב ואין זמן ומקום אתי:

משי"ב בבר"י דזהו בכלל אין מוסרין ד"ת לנכרי כו' לא נראה כלל דאפילו ללמוד תורה שבכתב לנכרי אין איסור. וה' נוה ליהושע לכתוב התורה בשבעים לשון בשביל אוה"ע. ופי' ומשפטים בל ידעום הוא דינים הנלמד מחקי התורה שהיא נדרשת בהם. כמו שבארנו בס"ד בהרחב דבר בויקרא י"ח ה'. ויש להוסיף דרבותינו בעהתו"ס הבינו הכי שהרי בב"ק (ל"ח) עמדו על הא דאי' קראו ושנו ושלשו. מהא דאי' בחגיגה אין מוסרין כו' ואמאי דקדקו רבותינו ז"ל להקשות על אלו הדברים. אלא משום דפי' דברים אלו הוא כדאיתא בחגיגה (ו' ב) כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד ונשתלשו בערבות מואב. וביאור הדברים דתורה שבכתב כמו שהוא נאמר בסיני ונשנה סדר משנה בא"מ כדאי' בפ' כילד מעברין כילד סדר משנה כו' ובערבות מואב מסר סדר התלמוד האיך נלמדו המשניות מכללי התורה כדאי' בנדרים (ל"ו) דלא נתנה פלפולה של תורה אלא למשה. והוא נהג בה טובת עין ונתנה לישראל וזה הי' בערבות מואב. וזהו דברו ועתה ישראל שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות. והוא כללי התורה והמדרשות וזהו חקים כדאיתא בקידושין (ל"ט) ואל המשפטים האיך ללמוד הדינים מכללים אלו. ודבר זה אסור למסור לאוה"ע שנא' ומשפטים בל ידעום. ומעתה דתני קראו ושנו ושלשו היינו תלמוד הקשו יפה הא ומשפטים בל ידעום כתיב. אבל תורה שבכתב אין שום איסור ללמד לגוי. וה"ה לקראים אסור למכור ס"ת שנכתבה לקרות בה בקרב ישראל. אבל לכתוב עבורם שרי' וכן למרכאות ש"ג. וזה אין נראה מה שהורו רבני ירושלים תוב"ב למכור ס"ת פסולה. דא"כ עוברים על ל"ע שמכשילים אותם באיסור. ומכש"כ לכתוב לכתחילה בפיסול לעשות פרשיותי' הסתומות פתוחות כו' זה אין נראה כלל להטיל מום בקדשים. והוי כמקדים בע"מ למזבח דזילי מילתא כדאי' בתמורה (ז' א):

ע"ד אכילת מצה שמורה בשבעה ימי הפסח. אמת כי כן נמצא במעשה רב כי הגר"א הי' אומר ומחבב אכילת מצה. ולא נתבאר מאין למד רבינו הגר"א ז"ל. והי' נראה מדאיתא בפסחים

ד"מ דאמי' דמר ברי' דרבינא מנקטא לי' חיטי שמורה באורבי. ואי משום לילי יו"ט לחוד למה לה אורבי אלא הי' מהדר לאכול כל ימי הפסח איברא יש לדחות ולומר שא"א להוכיח מכאן אלא שאם רוצה לאכול לחם בשבעה ימי הפסח מצוה לאכול שמורה דוקא או חובה. וכבר הראיתי בזה בהע"ש סי' ע"ו אות ג' בש"ד מחלוקת הראשונים ז"ל דלא כהר"ן. אבל אין ראי' דמצוה לאכול לחם מצות איך שהוא לא שמענו לברך בכל ימי הפסח. ומכ"מ מסופקני אם יש בזה משום ברכה לבטלה כמש"כ בשאילתא דפורים סי' ס"ז אות ג'. ובזה יתיישב טעמא דרב סעדי' גאון לענין ברכה על טבילה בערב יוהכ"פ שהביא הרא"ש וטור או"ח סי' תר"ו :

ידידו נפתלי צבי יהודה ברלין.

סימן עח

ב"ה ד' ג' אדר תרמ"ב.

כבוד ידיד ה' ועמו הרב המאוה"ג וכו' כש"ת מוהר"ח זוכמאן הכהן נ"י.

מכתב מעכ"ה נ"י מן י"ט שבט הגיעני זה שבוע ימים. ולא יכולתי להזקק להשיב דבר עד היום. עתה באתי מראש בדבר הלכה והוראה במה שנמצא בס"ת באותיות השם הנכבד אות ו' דבוק לה' בתרא. והורה מעכ"ת כהמבואר בשו"ע לגרור הדבק. ונמצא מערערים על הוראתו עפ"י מש"כ בנוב"ת סי' קס"ט דזה אינו אלא כשהיה הדיבוק בתחלת הכתיבה דהס"ת פסול לכו"ע. אבל כשנעשה דיבוק זה בסוף יש ספק אם הוא פסול דלדעת הירושלמי הוא כשר. וא"כ אין זה תיקון ואסור לגרר הדיבוק וא"כ צ"כ כאן יש לחוש שמא נעשה הדיבוק אחר הכתיבה. והשיב מעכ"ה נ"י ממ"נ אם נעשה אח"כ הלא לא נתקדש הנגיעה ומותר לגרר. וכונת מעכ"ה נ"י דהנו"ב לא כתב אלא כשנעשה הדיבוק בשעת כתיבה בסוף וא"כ נתקדש גם הדבוק ואסור לגרר אם לא בשביל תיקון. משא"כ כאן הי' הנגיעה בראש עוקי הוא"ו עם גגה של הה'. וא"כ אם ניחוש שמא היה הדבוק אחר גמר האות ע"כ היה ע"י נטיפה מדיו. וא"כ לא נתקדשה הטיפה כלל ודבריו מאירין לשיטת הגאון נו"ב ז"ל. אבל לענ"ד עיקר דברי הגאון ז"ל אין מאירין בדעת השו"ע שסתם וכתב דדיבוק אות לחברתה יש לגררו. ואי הי' מקום לומר דהשו"ע לא מיירי אלא באופן אחד הי' להשו"ע לחוש שלא יבואר להיפך דדוקא בדבוק הבא בסוף שכבר היה השם כהלכתו ויש מצוה לתקנו. משא"כ אם בתחלת הכתיבה הי' פסול וכדברי המרדכי שהביא הב"י אלא סמך השו"ע על סתימת הלשון דבכל אופן שרי לגרר הדיבוק. וכ"כ הגאון רע"א זצ"ל בהגהת או"ח סי' ל"ב. אלא שיש לברר טעם הוראה זו. והנה קשה לי טובא שני פסקי שו"ע ביו"ד סי' רע"ו סי"א דהמחבר פסק דשרי לגרר הדבוק. ומבואר בב"י בשם המרדכי דהר"י למד זה ממס' סופרים פ"ה דנפלה דיו ע"ג האות מותר למוחקו דאינו מתכוין רק לתקן. ובהגהת רמ"א הביא פסק הר"י אסכנדרוני בהי' הדבוק של רגל הה"א נוגע מעט בגג באופן שלא נשתנה צורת הה"א ומכ"מ פסול לדעתו דיש לספק אם מותר לגררו ופי' הר"י אסכנדרוני דהמ"ס מיירי בנפלה דיו ובטלה צורת האות. ועכ"כ יכול לגוררה אבל הכא כל העולם קורין אותה ה"א אלא שנפסלה בנגיעתה לגגה אחר. ולפ"ז מכש"כ מאי ענין דבוק להביא דמ"ס והרי בדבוק לא נשתנה האות כלל. וא"כ סתרי שני דינים הללו :

אלא נ"ל עפ"י מ"ש הר"י אסכנדרוני שם דאי נגיד ההיא דבק הוי לי' חק תוכות. מבואר דאי לא מיפסל משום חק תוכות היה פשוט אצלו לגרר זה הנגיעה מן הרגל להגג ואע"ג דלא נשתנה צורת הה"א מכ"מ זה הדיבוק אינו בכלל קדושה כלל ולא אסר הר"י אסכנדרוני אלא משום דע"כ צריך לגרר כל הרגל וזה אסור כמו שהאריך שם. וא"כ הדבוק בין אות לאות שאין בזה משום חק תוכות שרי גם להרי"א דמקום הדיבוק אין בו קדושה כלל אחרי שאין ראוי לדבק אפילו נימא דכשר אם נדבק בסוף. מכ"מ אסור לדבק מתחלה וא"כ אין בזה הדיבוק משום קדושה כלל ושרי. ואע"ג דהרי"א הי' מתיר לגרר הנגיעה לחוד לא ע"פ הברייתא דמ"ס. לפי דבריו דהמ"ס מיירי רק בנשתנה צורת האות אלא מצד הסברא שרי כיון שאין בדבוק קדושה כלל. ואין לחוש שמא ימחוק מעט יותר מן הצורך. והוא הסברא שהביא הב"י בשם תה"ד בזה"ל. או נימא איפכא דהכא א"צ למחוק רק מה שנכתב בטעות כו'. והמרדכי בשם הר"י התיר מהא דמ"ס מכ"מ לא פליגי בדין. וכ"ע ס"ל דבדיבוק אין בו קדושה והא שהוצרך ללמוד מהא דמ"ס היינו דס"ל להר"י דודאי יש לחוש שמא לא יהי' נזהר כ"כ וימחוק יותר מן הצורך וכהא דאיתא בסנהדרין (פ"ד ב) דרב לא שביק לברי' למשקיל לי' סילוא דילמא חביל הוי ליה שגגת איסור. ואיתא שם דאחר שרי משום דהוי שגגת לאו אבל מכ"מ דוקא במקום מצוה דהיינו לרפואה שרי הא בל"ז אסור. וה"נ הי' לאסור דילמא יוסיף למחוק מעט מש"ה הביאו ברייתא דמ"ס וס"ל דע"כ לא מיירי בבטל צורת האות דא"כ למה לן טעמא דאינו אלא מתקן תיפוק לן שאינו בגדר מוחק כלל שהרי כבר נמחק במה שנפל הדיו ואפילו כותב בסיקרא ע"ג דיו נק' מוחק בגיטין (י"ט) מכש"כ בנשפך דיו וביטל צורת האות ולא מצינו איסור במוחק אחר מוחק. וכל הני דאסרי בזה אחר זה בבכורות (ל"ג ב) מקראי הוא דנפ"ל. וע"כ מיירי אפילו באופן שהדיו לא ביטל צורת האות אלא פסלו בדבוק ומכ"מ שרי משום תקון דהוי מצוה. וה"נ משום מצוה לא גזיר ופי' לשון הברייתא שלא היתה כוונתו אלא לתקן לא דמש"ה אינו נק' משחית שהרי מכוין לתקן. אלא ה"פ שלא היתה כונתו למחוק יותר מן הצורך אלא לתקן ולמחוק הדבוק. ובזה אין שום איסור מחיקה ואין לחוש שמא ימחוק יותר מן הצורך שהרי מצוה הוא. ובזה מיושב דעת המרדכי שכ' דדוקא בנפל דיו שרי שכבר היה שם כדבעי ומצוה הי' לתקנו. אבל הכא בפיסול נעשה מתחלתו ולא מן השם הוא זה עכ"ל ולפי הפי' שבשביל תקון לא מיקרי השחתה א"כ מה לי אם יש מצוה או לא. סוף סוף הרי אינו משחית אלא מתקן אלא ודאי זה ברור אם הי' מחיקה במקום שנתקדש אסור אפילו מכוין לתקן. כדעת הרי"א ועיקר ההיתר הוא משום שבמקום הדיבוק אינו קדוש ולא חיישינן שמא ימחוק יותר. שהרי אינו מכוין אלא למחוק הדבק והוי דבר שא"מ ושרי. אבל זה אינו אלא במקום מצוה שהי' השם בקדושה כראוי ומצוה היה להתקנו כו' [ואע"ג דאכתי איכא מצוה לתקן היריעה שיש בה הרבה שמות ס"ל להמרדכי דאין סברא דבשביל לתקן אותן שמות יצא עושה דבר שיש לחוש שימחוק זה השם שאין מצוה לתקנו. וכיב"ז אי' במנחות (מ"ח א) עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אמרינן עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בעולה לא אמרינן. והר"י לא ס"ל הכי אלא לעולם מצוה היא ולא חיישינן שיוסיף במחיקה במקום לאו] מעתה אזיל דברי הנו"ב דאפילו נדבק בסוף שרי לגרור. דמקום הדבוק אינו קדוש ולחוש שמא ימחוק יותר מעט אין לנו משום מצוה כדי לקרות בה ולא יגנז כל היריעה וכסברת הרא"ש והר"י דבשלמא אי נימא דמחיקת הדבוק יש בה איסור. אלא דשרי משום דמכוין לתקן ולא בהשחתה בזה יש סברא דאי נימא דכשרה הס"ת בלי תקון א"כ המחיקה אסור מה"ת ומשום ספק תיקון א"א להתיר מה שאסור מה"ת. אבל לפי ביאורנו דבדבוק אין שום איסור מחיקה. אלא שהחשש שמא יוסיף יותר ובשביל מצוה אין לחוש כמו בסנהדרין הנ"ל א"כ מה לי אי בעינן ודאי תקון או ספק במקום מצוה לא גזרו שמא יעשה איסור בלא מתכוין זהו הנראה לי דלא כהגאון נו"ב ז"ל אחר בותבי ראיתי שו"ת הגאון פני יהושע סי' א' שהעלה כמש"כ בזה יע"ש. וה' יעמידנו על קרן האמת כנפש העמוס בעבודה :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עט

תשובה לבני הה"ג שיחי' בעזה"י

ע"ד כתיבת מקלת השם על הטלאי שכ' בתשובת מעיל לדקה בזה"ל השם שחלי' על המטלית וחציו על היריעה נ"ל שהוא יותר גרעון מכתב חציו חוץ לשיטה. וגם בגיטין פוסלין הכתיבה בשני קלפים דבוקים עכ"ל. ונראה ברור דס"ל דכל השם כשר לכתוב על המטלית ולא כשו"ת חינוך ב"י שהביא בפ"ת ועוד שו"ת

דהא

דהא ודאי דמקלת השם חמור מכולו שם כמבואר לענין תולין דקיי"ל תולין כולו ולא מקלתו וקסבר המ"ל דהכתובה על המטלית כחוץ לשיטה דמי וגרע עוד דבאמת לא נזכר איסור חוץ לשיטה בגמ' אלא התוס' במנחות (ד"ל) ד"ה שלשה כתבו בשם ר"ת דשם לריך להיות כולו בתוך הדף. וכ"כ הרמב"ם ומש"ה כ' במ"ל דמטלית הוא יותר נראה כתלוי' מחוץ לשיטה. והביא עוד ראי' מגט שפוסלין על קלף הדבוק היינו משום שהוא דומה לחוץ לשיטה. ומכ"מ נראה לי שהיה לו יסוד מסוגית הגמ' והיינו מדתניא במנחות שם. רשב"א משום ר"מ א' אין כותבין את השם כו' כילד עושה מסלק את היריעה כולו וגונזה. ואמאי לא נקדור איזה תיבות ולעשות טלאי ולכתוב עליו את השם ג"כ והרי רשב"א משום ר"מ א' דעושין מטלית כדתניא במ"ס פרק ב'. אלא ודאי משום דר"מ לטעמיה שאין תולין את השם מש"ה אין כותבין את השם ע"ג טלאי ממילא לדידן דקיי"ל תולין את השם ה"נ דכותבין את השם כולו ע"ג טלאי ולא מקלתו [וראיתי גאון זמנינו בס' באר יצחק סי' כ"ב הביא מכאן ראי' לחינוך ב"י וכ' וזה אין סברא לומר כו' ולדידן דכותבין השם על מקום המחק ע"כ כותבין השם על הטלאי דמנ"ל ואפוכי פלוגתא לא מפכינן. באמת לפי דעתו שתלוי במחק שפיר כ' דמנ"ל הא. אבל המ"ל דמה הא לתולין והיינו אך] איברא גם זה החידוש לדמות מטלית לתלוי' קשה להעלות מדעתנו. ויותר י"ל דכמו דפליגי בזה גופא גמ' דילן עם המ"ס פ"ה דשם תני' רשב"א אומר משום ר"מ אין כותבין כו' רחבע"א גונז את היריעה מבו' דלר"מ יש תקנה דהיינו מטלית ולזה כוונו התוס' סד"ה ר' יוסי א' דע"כ אליבי' דר"מ פליגי כו' וחסר בלשון התוס'. מעתה י"ל דפליגי בעיקר דין מטלית דתני במ"ס פ"ב דרשב"א משום ר"מ מתיר מטלית ות"ק אוסר. ולפי גמ' דילן מוחלפת השיטה דר"מ אוסר מטלית. ובזה מתיישב עיקר היתר של מטלית שאין לו יסוד עפ"י מ"ס. וכבר תמה עלה הגאון ח"ס ז"ל ומה שתלה מהרי"ק בירושלמי דתניא דתולין במטלית מבואר שיטת הרמב"ם דקאי בתפלין והוא הלמ"מ בודאי. אבל לדברינו הוא משום דלפי מ"ס דילן ס"ל לרשב"א אליבא דר"מ שאין כותבין ע"ג מטלית. ועכ"ל ת"ק אית לי' כותבין והכי קיי"ל. ויכולני עוד ליישב הענין בא"א דהמחלוקת במ"ס פ"ב דת"ק אוסר מטלית ור"מ מתיר במקומה קיימא. ות"ק הוא ר' יהודה דס"ל שהדבק והתפירה אינו עושה לגוף אחד ולטעמי' במס' נגעים פ"י לענין פסיקא שנפסקה וקשרה אי מטמא בנגעים. ולטעמי' קאי בשבת (ל"ח ב) דקאמר לר' נחמי' הא דכתיב תמים דליתי שלמים ולא ליתי דנסרא. ור' יהודה לטעמיה לא מלי מדרים הכי דפשיטא גם בלא תמים שלא מהני דבק. ובזה קיי"ל כת"ק בנגעים וא"כ קיי"ל כר"מ דעושין מטלית. ואבל כ"ז מיירי בקלף עד שלא נכתב והי' בה נקב ס"ל שפיר לר"מ דעושין בה מטלית וכותבין עלי'. אבל אם כבר נכתב איזה תיבות ביריעה ונתקדשה זו החתיכה בקדושת היריעה שיש בה פ"ה אותיות. ואי נקדור איזה תיבות לעשות טלאי יהי' הורדה בחתיכה זו מקדושתה. ואע"ג שגם עתה יגנזו את היריעה אינו דומה קדושת יריעה מקדושת חתיכה של ג' וד' תיבות ומש"ה א' גונז את היריעה כולה. ואע"ג דא"כ הוא מוריד את היריעה ממעלתה שהיתה מדובקת עם כל התורה הא לא איכפת לן שהרי לפי שהיא כעת אינה ראוי' לכך להיות דבוקה ואין הדבק טוב. והייתי אומר לפי זה דודאי כך דעת תלמוד דילן שלא נזכר היתר קליפה ולא קדירה והיינו משום דאסור להוריד חתיכה זו שקולף או קודר מקדושתה. ולפי זה אזיל הוכחת מהרי"ק ממה שראה ס"ת של קדמונים והי' בה טלאים הרבה ול"ק מידי דאותה ס"ת הי' מתחלה מנוקבת ועשו טלאים. וכן אם טעה הסופר. וקדר ועשה מה שטעה שלא ע"פ דין כשר אבל לכתחילה אסור לקלוף וגם לקדור איזה כתב. אבל מה נעשה וכבר נהגו להקל ומלאתי מקום לומר דתליא במחלוקת ר"מ ור' יוסי ספ"א דפסחים אי שורפין תרומה טמאה עם הטהורה. והנה בדעת ר"מ שאמר מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טמאה כו' יש מחלוקת בגמ' אי למד מדברי ר"ח סה"כ. וס"ל לר"מ דכיון שסוף התרומה ליטרף לא איכפת לן בשמירתה כלל וה"ז דומה לבשר נטמאה ולא משום פסידא כ"ד. שהרי בבהמ"ק שרפו בשר שנטמא בולד הטומאה עם בשר שנטמא באה"ט ושם לא הי' שייך פסידא בעלי הקדש אלא שזה היתר פשוט ולפי זה בקדושת החתיכה שבתוך כלל היריעה דודאי אסור לקדור בלי שום לורך ותיקון למעטה מקדושתה אפשר דאפי' ללורך תקון היריעה או פסידא דכתיבת יריעה ג"כ אסור ולא דמי לתרומה טהורה שסופה ליטרף כמו טמאה. אבל למ"ד דר"מ למד מדברי ר' יהושע שאמר אם יכול להליל רביעית בטהרה יליל ואם לאו יטמאנה ביד משום הפסד חולין. ונחלקו ר' יוסי ור"מ אם חוששין להפסד מועט דעלים ג"כ או דוקא להפסד מרובה חששו. ומעתה הרי דודאי אסור לטמאות את התרומה כ"ז שהיא טהורה אע"ג שסופה ליטרף. אלא משום פסידא דעלים שרי. וה"נ אע"ג דאסור בחנם לקדור החתיכה מכלל היריעה מכ"מ משום פסידא דיריעה שרי וא"כ בזה פליגי תלמוד דילן עם המ"ס אליבי' דר"מ. ואנן קיי"ל כר' יוסי ודאי שרי לקדור ולקלוף כדי לתקן היריעה והא דלא תני בברייתא ניחא שפיר דודאי אינו מותר אלא מלד הדוחק. אבל אם אפשר לתלות או למחוק או לגרור עדיף ואסור לקדור ולקלוף ולהוריד מקדושה:

היוצא מכל זה דלא מיבעיא דפסק שו"ת חינוך ב"י איני רואה להלכה ואפי' פסק מעיל לדקה אין לו יסוד. ואם כי קטנתי לחלוק על פסק הגאונים ז"ל מכ"מ אחר שראיתו שהגאון רע"א ז"ל הביא בשם שו"ת גן המלך דאפילו מקלת השם כשר לכתוב על הטלאי אלא שאסר לכתחלה מט"א אין לנו לפקפק ע"ז. ומכש"כ אם כבר נכתב. ח"ו לפסול ולגנוז את היריעה ולהורידה מקדושתה בלי יסוד חזק וגם לא נזכר בראשונים ז"ל. איברא לענין לכתחילה כ' הגאון הנ"ל בדרך עלה שאין לכתוב מקלת השם על הטלאי שמא יתפרד ויהי' תעשה ולא מן העשוי. ובאשר גוף הספר אין בידי אין לי לכתור אע"ג דיש לו פרכא חדא דתעשה ולא מן העשוי לא שייך אלא אם מתחלה נעשה שלא בהכשר. אבל אם אח"כ נתקלקל לא איכפת לן כמ"ש המג"א בה"ל ובסי' תרכ"ו. ותו דעיקר פסול תעשה ולא מן העשוי בס"ת לא נתבאר בגמ' ולפי פירש"י בסוכה (ל"ג) לא שייך זה הפסול אלא בלילית ובסוכה דכתיב בהו תעשה אלא שקשה מדאיתא במנחות לענין מזוזה תעשה ולא מן העשוי וביארתי בזה בשאילתות סי' קמ"ה ויותר אין להאריך הגני הטעמים בעבודה:

נפתלי צבי יהודה ברלין.

סימן פ

בעזה"י אדר שנת תר"ם ווילנא.

ע"ד הקארעקטין בבית הדפוס אשר רובי עלים מושלכים לאשפה וגם דורסים עליהם. וגוים מתעוללים בהם בבית המטבחים שלהם וכדומה אי מותר לשורפם ולאבדם בידים:

ולכאורה לא מיבעי החומשים והסידורים שיש בהם אזכרות. והמאבד ושורף לוקה משום לא תעשון. ואע"ג דבשעת הדפסה לא נתקדשו בפירוש ולענין הכשר ס"ת בעינן שיקדש בפה כמבואר ביו"ד סי' רע"ו. מכ"מ גם שתמא בקדושה קיימי דדמי לעוסק באותו ענין דקיי"ל כר' יוסי לענין מע"ש וקידושי אשה דהוי כמו שפירש. ומש"ה אין המנהג לקרא חלה בשם ולומר תהוי חלה אלא משום דהאשה מברכת והוי עוסקת בענין וממילא מקדשא והא דאסור לקרות בס"ת עד שיפרש הקדושה בפה גם בכלל הס"ת גם בקדושת האזכרה היינו משום דמכ"מ הקדושה מיקבע יותר בשעה שמפרש בפה. ומזה הטעם תנן בתרומה וחלה כ"פ וקורא שם וכבר ביארתי בהע"ש סי' ע"ג אות ג' דבשעה שמקיימין המלוה כהלכתה שהכהנים אוכלים התרומה ודאי המלוה לקרא שם בפה ולומר תהוי תרומה או חלה משא"כ בשעה שהכרח לשרוף התרומה יותר טוב שלא להקדים ביותר אלא כדי ללאת י"ח ומש"ה א"ל לקרות שם וביארנו דבזה מדויק לשון המשנה בפסחים פ"ד המפרים חלה ביו"ט ש"פ רא"א לא תקרא לה שם עד שתאפה רי"א וכו' אלא מפרשתה ומנחתה עד הערב ואם החמילה ולא תנן מפרשתה וקורא לה שם אלא משום דלר"א שנאכלת שפיר קורא שם משא"כ לר"י שנשרפת יותר טוב להפרים לבד. והנה בקרבנות מזבח ג"כ אע"ג דמתקדש במחשבה כדאיתא בשבועות (כ"ו) מהא דכתיב כל נדיב לב עולות. מכ"מ אסור להקריב למזבח עד שיפרש בפה ה"ז עולה לה' כדתניא בת"כ ובנדרים (י') דלריך לומר קרבן תחלה כדי שלא יוליא ש"ש לבטלה אלמא דבעינן מיהו דבור ממש. ואפי' בכור

דקדוש

דקדוש מרחם ס"ל לרבנן דר"ש דמצוה להקדים בפה וכן בשעיר חטאת דיוה"כ דהגורל קובעו מכ"מ תנן ואומר חטאת לה' מש"ה גם באזכרות דס"ת חובה לקדש בפה שיהא נגמר ונקבע הקדושה ביותר. אבל אם זה מעכב ממש אין הדבר ברור כ"כ ואכ"מ. הא מיהא פשיט דמכ"מ אפילו לא קידש בפה חל על האזכרה קדושה שיהא המוחק לוקה משום ל"ת אפילו הקארעקטין של שארי ספרים שאין בהם אזכרות מכ"מ ה"ז בכלל כתבי קודש שאסור לשורפן ולאבדן כמבואר ברמב"ם ה' יסוה"ת פ"ו:

איברא עד שאנו חוקרים על הקארעקטין שכבר נדפסו נקוס ונלווה כמו כן על סתירת אותיות של שם שנסדרו ביד המסדר וה"ז כמו מוחק כמש"כ בהגהת רמ"א או"ח סי' ש"מ לענין שבת דאסור לשבור עוגה שיש בה אותיות משום מוחק. והרבה חקרו האחרונים בפתיחת ספר שרשום אותיות על הדפין. ומכש"כ לענין איסור דלא תעשון כן דסותר ה"ז כמוחק. ונהי דלענין שבת יש מקום להקל בכ"ז לפי דעת הערוך וסיעתו דפ"ר דלא ניחא ליה שרי בשבת. וביארנו בהע"ש סי' ק"ה דגאוני קמאי קיימי בהאי שיטתא אבל זה אינו רק באיסור שבת מפא"כ בשאר איסורין אע"ג דדבר שא"מ שרי בכל איסורי תורה מכ"מ פ"ר דלא ניחא לי' לא קיי"ל כר"ש דמתיר גם בשאר איסורין. ולזה כיון השאלות שהביא התוס' שבת (ק"י ב). הא מיהא קשה איך פשיט להיתר סתירת אותיות של סידור האזכרות:

אלא עיקר ההיתר משום דאע"ג דסתמא לשם קדושה קאי מכ"מ אם כיון בפירוש שלא לקדש ודאי אין בהם קדושת אזכרה. וכמ"ש הרמב"ם שם דמש"ה ס"ת שכתבו מין ישרף עם האזכרות מפני שלא כתבו לשמו אלא שמעלה בדעתו שזה כשאר הדברים כו' וממילא במקום שיותר טוב שלא לקדש השם אין בסתמא לשמה וכמו במצות למ"ד שא"ל כוונה מ"מ אם כיון בפירוש שלא לצאת לא יצא י"ח. וה"ה במקום שיותר טוב שלא לצאת י"ח מצוה מחמת איזה טעם בסתמא ג"כ לא יצא. וכמש"כ בהע"ש סי' קנ"ד להכריח כ"ז מפסק השו"ע דקיי"ל כאבוה דשמואל דכפאו ואכל מצה יצא. וא"כ קשה הא דאיתא בפסחים (קט"ו) באכל חזרת לפני מצה צריך לברך על החזרת שאחר מצה. והקשו התוס' מהא דכפאו ואכל מצה יצא ויישבו דפליגי על אבוה דשמואל. אבל אנן דקיי"ל כאבוה דשמואל צ"ל דכיון דיותר טוב שלא לצאת במצות מרור לפני מצות מצה הוי כמו שפי' שאוכל שלא לשם מצוה. וה"נ בקנין דסתם תלירו ש"א קונה שלא מדעתו ומכ"מ כיון שאי מכוין שלא לקנות לא קני מש"ה אפילו בסתם במקום איסורא אי' במס' ב"מ (נ"ו ב) דאיסורא לא ניחא לי' דליקני. וה"נ לענין קדושת אזכרה מש"ה אע"ג דבחומשים וסידורים הנדפסים טוב שיהי' האזכרות קדושים כדי שיועיל ללימוד ולתפלה בדמוכח ממעשה רבא דר"ח דהוי מקדש גם יותר מן הדין כדי שיועיל לקריאת בני בי רב. ומש"ה הקפידה תורה בס"ת של המלך שיהיה נכתב ע"י כהנים הלוים היינו ת"ח כדי שיועיל יותר לתכלית המוסר. מש"ה גם בסתמא יש בהם קדושה. אבל הסידור שאין עומד לקריאה ולימוד יותר טוב שלא לקדש. ומש"ה גם בכתמא לא מיקדשי האזכרות ומזה הטעם אין אזהרה על שריפת האזכרה של הקארעקטין שמתחלה לא נדפסו כדי ללמוד בהם:

ועדיין היה מקום לומר דיש בהם איסור מיהא כמו כתבי קודש דאפילו לא כתבו לשמה אסור לאבד. וכמש"כ הרמב"ם ה' ס"ת פ"ו דס"ת שכתבו מין הוי כחומש מן החומשין. וא"כ נהי שהתירו חז"ל לשרוף ספרי המינין. וגם צוו ע"ז כדי שלא להניח להם ולפעולתם שם וזכרון בישראל מכ"מ בל"ז איסור ג"כ איכא מיהא לאבד בידים דברים שבקדושה:

אבל נראה דזה האיסור אינו אלא כשנכתבו ע"מ שיהי' קיימין להשתמש בקדושתן משא"כ אם מתחלה באו ע"מ לאבדם שאין בזה איסור כלל. וכהא דתניא בע"ז (י"ג) אין מקדישין ואין מעריכין בזה"ז ואם הקדיש והחרים ה"ז תעקר ואיזהו עיקור נועל דלת בפניה והיא מתה מאלי'. ומקשה התם אמאי לא נעקר בגיסור פרסות מן הארכובה ולמטה ומשני אמר אביי משום בזיון קדשים ומקשה תו וליעוויכהו גיסטרא ופירש"י דבהא ליכא משום בזיון קדשים דמתה מהר ומשני דאסור משום לא תעשון. ולכאורה קשה מאי מקשה וליעווי גיסטרא אכתי הוי איבוד קדשים אפילו בלא אזהרה דל"ת אסור כמו כתבי קדש. ובאמת היינו הך דבזיון קדשים אלא שאין הבזיון גדול כמו נסירת הפרסות דלא מתה מהר והולכת בשוק ומתבזה לזמן מרובה. אבל ודאי המאבד קדשים היינו מבזה ומש"ה כתב הרא"ש במס' ע"ז פ"א סי"ג דגם נועל דלת בפניה כו' הוי בזיון קדשים וכמ"ש בפ"ח שם דודאי הכי הוא דכבוד קדשים הוא להחיותן ולפרנסן וכדתנן במעילה פ"ג דולד קדשים ואחרים מתנדבים כן. ופי' התוס' והרמב"ם שמתנדבין לפרנס הולדות שלא ימותו. ומסוגיא זו דע"ז שם יש ללמוד ג"כ כמ"ש הרא"ש דבנעילת דלת הוי ג"כ בזיון קדשים מדמקשה בפשיטות וליעווי גיסטרא דבזה ודאי יש איזה בזיון בידים אלא ודאי מדמותר לנעול דלת משום דלא הוי בזיון גדול ושרי ה"נ לשווי גיסטרא דהוי נמי בזיון מעט. ומשני דבזה יש אזהרה דל"ת. איברא לא מצינו שהתירו לעשות בזיון קטון בדברים שבקדושה אלא בהקדיש בזה"ז שמתחלה נתקדש ע"מ לאבד ושלא להשתמש בקדושתן אבל אם הקדיש בזמן הבית ונחרב הבית אסור להכניס לכיפה ולנעול דלת בפני' ג"כ. ובאמת הי' נראה בזה ליישב הטעם שלא מצינו זה ההיתר בבכור לנעול דלת בפניו. משום דקדושתו מרחם ואינו תלוי בדעת בעליו מש"ה אסור לאבד בידים אפילו במקום שאפשר לבא לידי מכשול. ומזה הטעם בארנו בהע"ש סי' ד' הא דבהקדש בזה"ז פשיט דשרי לכתחלה להחליף ולחלל על ש"פ כמבואר במס' ערכין (כ"ט) והכי פסק הרמב"ם בה' ערכין פ"ח ובמע"ש כ' הת"י יומא (ע') בכמה הוכחות דאסור לחלל על פחות משוין. וכן הרמב"ם נסתפק בזה. ולדברינו מיושב שפיר דבאמת הוי בזיון קדשים כדאיתא בירושלמי מע"ש פ"ד ר"ש ברבי הוי מקפיד על אילין דרומאי דהוי מזלזלין בה. מש"ה בהקדש דמתחלה הוקדשו לאבד שרי משא"כ מע"ש דהרמנא דרחמנא ניהו. וה"נ בכ"ד דוקא כתבי קודש שניתנו ללימוד אע"ג דנכשלין בבלאתן מכ"מ אסור לאבדם ולשורפם בידים משום בזיון כתבי קודש. אבל הקארעקטין דמתחלה נדפסו לאיבוד אינן אלא כמו שטרות שכתבו בהן אזכרה קודם תקנת יוחנן כה"ג שודאי לא נזהרו מלשרוף לאחר פרעון. ומזה הטעם שמתחלה נכתב ע"ד כן ה"נ שרי לשרוף בידים הקארעקטין ומצוה נמי למיעבד הכי כי היכא דלא ליתי לידי תקלה של בזיון גדול שיהיו מוטלים באשפה וגוים יתעללו בהם והוי כמו משל דר"מ בסנהדרין (מ"ו) על המקרא כי קללת אלהים תלוי משל למה"ד כו' כל הרואה כו' ה"נ לורת האזכרה וכתבי קודש של החומשים דומה לאזכרה וכתבים של הקארעקטין. וכל הרואה נורת האזכרה וכתבי קודש מתבזה כו' ע"כ אחרי שאין בהם אזהרה דל"ת משום דלא נתקדשו מעולם כמ"ש שרי ומצוה לשרוף בידים וכמו בהקדש בזה"ז דהוי שרי לעשות גיסטרא בידים אי לא הוי אסור משום לא תעשון. ואין לדחות ולומר דדוקא בהקדשות התירו לעשות בזיון האבוד משום שלא יבא ישראל לידי תקלה בידים כמ"ש התוס' בד"ה נועל אין לתמוה על בכור בזה"ז אמאי לא הצריכו לנעול דלת שלא יבא לידי תקלה ואפשר דעיקר ההיתר בשארי קדשים ג"כ אינו אלא משום הכי וכ"ת א"כ מאי מקשו מבכור שאינו אלא קדשים קלים ואין בהם מעילה. ואע"ג דעדיין יש לחוש משום גיזה ועבודה דבאזהרה מכ"מ הי' מקום לומר דדוקא משום איסור הנאה כ"ש חששו ולא לאיסור גו"ע שאינו מצוי כ"כ. תדע דתניא בפ' אלו דברים אמרו על הלל מעולם לא מעל אדם בעולתו אלא מביא לעזרה ומקדשו משמע דוקא עולה הוי עביד הכי ולא שלמים. והכי נראה מדאי' פ' שואל אר"י מקדים אדם פסחו בשבת וחגיגתו ברגל וקשה לי אמאי לא קאמר כמו כן עולת ראיתו דשרי להקדים ברגל. אלא צ"ל דעולת ראי' פשיטא דשרי להקדים ברגל שהרי אסור להקדים לפני הרגל. משמ"כ הני דשרי להקדים בערב שבת ועיו"ט. מכ"מ אם לא הקדים שרי להקדים בשבת ורגל. ובזה מיושב עוד הא דאי' בילה (כ') ת"ר מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה לסמוך עלי' ביו"ט חברו עליו וכו' א"ל נקבה היא ולזבחי שלמים הבאתיה כו' עד כל מי שרוצה לסמוך יבוא ויסמוך. ותמה עלה הגאון טורי אבן בחגיגה מה ענין סמיכה למחלוקת דמביאין עולת ראי' ביו"ט. אבל באמת בימי הלל עוד לא הי' מחלוקת דעולות שהרי בפירוש איתא בשבת (ט"ו) דלא נחלקו שמאי והלל אלא בג' דברים והא דנחלקו בסמיכה הוא פלוגתא דרבוותא קמאי אלא עיקר הקפד תלמידי שמאי היה משום שידעו דהלל אינו מקדים עולה ביום הקודם. וא"כ ע"פ יסמוך

יסמוך ביו"ט מש"ה השיב הלל לזבחי שלמים הבאתיה. פי' וא"כ הקדשתיה מאתמול וסמכתי עלי' ככר הא מיהא דחשש גו"ע אינו קרוב לחשש הנאה כ"ש. וא"כ מאי מקשו התוס' מבכור. הא ל"ק דודאי פשיטא להתוס' דחששו גם לקדש"ק שהרי אין מקדישין סתם דמיירי אפילו בקדשי מזבח. ותדע שהרי רבא יישב משום דנראה כמטיל מום בקדשים וזה אינו אסור אלא בקדשי מזבח כמש"כ התוס' בפי' בד"ה ונשחטי'. ונכלל באיסור אין מקדישין אפי' שלמים הרי דחשו משום איסור הנאה דק"ק דאסור מה"ת מיהת. או אף יש לחוש לגו"ע בזמן רב. ולא דמי להקדים ביום א' לפני זמן הקרבה:

נחזור לענין דאפשר הי' לדחות הראי' מהא דשרי לאבד קדשים בידים אם הוקדשו ע"מ לאבד. לשריפת הקארעקטין שאין חשש שיעבור ישראל איסור מה"ת. אבל באמת אין בזה שום דיחוי לא מיבעי לדעת הרי"ף ורמב"ם וראב"ד פ"ח מה' ערכין דהמקדיש בזה"ז אפשר לפדות כפשטא דסוגיא דערכין. א"כ אין החשש שמא יבא לידי מעילה ואיסור מה"ת שהרי אפשר לפדות אם הי' הקדש בה"ב וא"ל להמתין על מום. או אם הי' ככר בע"מ אלא ע"כ גם בלי חשש שרי לאבד בידים משום דהקדש בזה"ז הוקדשו לאיבוד וה"נ הקארעקטין. אפילו לשיטת התוס' ע"כ שאין הפי' שמותר לאבד בידים משום דלא ליתי לידי תקלה. אלא ה"ק לא הצריכו לעקר אלא משום דלא ליתי לידי תקלה. ולטעמייהו קיימי דאסור לפדות אם הקדים בזה"ז משום קנסא. ומש"ה מפרשי הא דתניא ואם הקדים כו' בזה"ז דוקא היינו דמש"ה דוקא בהמה תעקר כו' גלא לפדות אפילו יש בה מום. אבל ההיתר לעקור הוא אפילו הקדיש בזמן שבהמ"ק קיים ונחרב הבית תדע שהרי כתבו שם בזה"ל ועוד אי נפל בי' מומא הכא לא שרי אלא ע"י פדיון. ואי איתא דדעתייהו דלא שרי אלא בהקדיש בזה"ז דאסור לפדות. לימרו בפשיטות דלא שרי אלא משום שאין בהו היתר לעולם אפי' בפדיון. אלא ע"כ פשיטא להו דההיתר של עיקור הוא אפילו באופן שיש פדיון. ורק משום דבע"כ ילך הפדיון לאיבוד מש"ה אין כ"מ אם יאבד הפדיון או הבהמה עצמה. וכ"כ בבכורות (כ"ג א) בד"ה ואיזהו אבל מקדיש דאפי' נפל בו מום לא שרי בלא פדיון ואי פריק לי' מיבעי להשליך הדמים לאיבוד כו' וכ"כ הרא"ש שם. הא מיהא למדנו דלכ"ע שרי לאבד בידים אפילו אין חשש שיבא לידי איסור. ואדרבה הא שכתבתי בפשיטות דכתבי קודש שניתנו ללמוד. ואח"כ בלו והולכים לאיבוד אסור לשרוף בידים אינו אלא לשיטת הרי"ף ורמב"ם וראב"ד דס"ל דהקדיש בזה"ז אין חובה לעקר אלא שרי לפדות. והא דתניא בהמה תעקר בהקדיש בזה"ז היינו משום דאז הוא דשרי לאבד בידים משום דמתחלה הקדישו לאיבוד. משא"כ המקדיש בזמן הבית ואע"ג שנחרב הבית אסור לאבד בידים. אבל לשיטת התוס' שהוכחנו דס"ל דאפילו הקדיש בזה"ב ונחרב הבית ג"כ שרי לאבד בידים. והיינו משום דבע"כ ילך לאיבוד ורק בכור אסור משום דאפשר לאכול במום משו"ה אסור להפסיד קדשים. א"כ כל כתבי הקודש רק באין בהם אזכרות. אפילו בלו אחר שהי' בקדושתן רשאי לשרוף בידים כיון דבל"ז ילך לאיבוד. ואין להביא ראי' לשיטת התוס' מדאי' במגילה (כ"ו ב) ס"ת שבלה גונזין אותה אצל ת"ח ואפי' שונה הלכות. משמע דוקא ס"ת דא"א לאבד משום אזכרות משא"כ שארי ס"ק. הא ליתא דגם לשיטת התוס' קשה אפי' חומשין נמי אסור משום אזכרות. אלא ודאי הא דדייק הגמ' ס"ת הוא משום דבס"ת גונזין דוקא אצל ת"ח כו' משא"כ שאר כתבי קודש קוברים בקרקע אבל אסור לאבד בידים:

ויש להביא ראי' לכאורה לשיטת התוס' מתרומה שהיא קדושה ואסור לאבד בידים. מכ"מ אם נטמאה ובל"ז ילך לאיבוד שרי לשרוף בידים. איברא לק"מ דתרומה טמאה מצוה ליהנות בשעת ביעורה כלשון הגמ' שבת (כ"ה) ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי אמרה תורה בשעת ביעורה תהנה ממנה. ממילא כשם שמצוה לאכול תרומה טהורה כך מצוה ליהנות מתרומה טמאה. ובזה מיושב קושיית התוס' על פירש"י שכ' דמצוה לשרוף משום תקלה מדתנן בתמורה דתרומה טמאה בכלל הנשרפין שאסור בקבורה ולפירש"י שרי לקבור ג"כ. ולמש"כ ניחא דודאי קבורה אסור עפ"י דין שא"ת בשעת ביעורה תהני ממנה. אלא מכ"מ הי' מותר לזריעה ואין הנאה גדולה מזה אלא אסור משום תקלה. והכי מוכח משבת (י"ז ב) שגזרו על גידולי תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן דילמא משהי לה גבי' ואתי לידי תקלה. מבואר דבל"ז הי' מותר לזרוע תרומה טמאה הא מיהא אין הוכחה מהא דשרי לאבד ולבער תרומה טמאה דמלותן בכך כי היכי דלהני מינה. אבל לשי' התוס שאין מצוה ליהנות אלא היתר ודאי יש להוכיח דשרינן לשרוף תרומה טמאה. בשלמא אי נימא כמ"ש התוס' שם דמה"ת טעון שריפה מדאיקרי קודש ניחא אבל אי נימא שאינו אלא מדרבנן משום דדמיא לקודש ספיר קשה בשלמא קדשים שנטמאו מצוה מה"ת בקודש באש תשרף. אבל תרומה מנלן דשרי לאבד בידים. אלא כמ"ש התוס' דכיון דבל"ז ילך לאיבוד לא שייך בהו תו בזיון קדשים דאיבוד בידים. וה"כ בלאות כתבי קודש שאין בהם אזכרות שרי לשרוף בידים. ואתר דשרי מצוה נמי איכא כי היכא דלא יהי' נדרסין ברגלים ומתבזין:

היוצא מכל זה דבלאי כתבי קודש שיש בהם אזכרות. ודאי חובה לגונזן באדמה ואסור לשרוף משום ל"ת. ובלאות כתבי קודש שאין בהם אזכרות תלויא במחלוקת דלהרמב"ם וסיעתו לא התירו בהקדש לגנוז לפניהם הדלת או לעבדינהו גיסטרא אי לא משום ל"ת. אלא משום דהקדיש בזה"ז ומתחלה הוקדשו לאבד ה"נ אסור לאבד בידים בלאות ספרים שנדפסו להשתמש בקדושתן. ולשי' התוס' דאפי' הקדיש בזה"ב ונחרב הבית שרי לנעול הדלת בפניהם וה"ה לאבד בידים אי לא משום אזהרה דל"ת. והוא משום דבל"ז ילך לאיבוד ואין בזה בזיון דהפסד קדשים ורק לעקר הפרכות ויתבזה ביותר לזמן מרובה אסור לאביי. ה"נ מותר לאבד בלאות ספרים אם אין בהם אזכרות. אבל כ"ז בבלאות שהוקדשו מתחלה כדי ללמוד בהם משא"כ הקארעקטין דמתחלה באו כדי לאבד לכ"ע שרי לאבד בידים. ובאמת אלו הי' אפשר להדפים בלי קארעקטין הי' יותר טוב וכמו שאין מקדישין בזה"ז. אבל כמו שהתירו בית חשמונאי לכתוב את השם בשטרות משום צורך השעה כדאיתא בר"ה (י"ט) ה"נ כיון שא"א להדפים בלי קארעקטין שרי משום עת לעשות לה' וגו'. ואח"כ שרי לאבד ולשרוף בידים לכ"ע ומצוה נמי איכא וראוי לעשות אותו יום יו"ט כשם שעשו יו"ט בשעה שזכו שלא יהי' האזכרות של שטרות מוטלים באשפה כך נראה לי העמום בעבודה:

נפתלי צבי יהודה ברלין.

סימן פא

ב"ה א' ח' שבט תרמה וואלאזין.

כבוד ידיד ה' וידי"נ הרב המאוה"ג וכו' כש"ת

ס' מישל שמואל שפירא נ"י האבדק"ק זופראן.

מכתבו מיום כ"ך טבת הגיעני במועדו. והנני להשיב לפי קוצר דעתי:

ע"ד בית העשוי כמין צריף היינו שהכותלים משופעים וגגו וקירותיו אחד פשיטא שפטור ממזוזה כיון דקיי"ל דאינו סוכה משום שפוע אהלים לאו כאהלים. מכש"כ לענין מזוזה דבעינן דירת קבע לכ"ע. וכל שאין לה גג בפ"ע אין נאה לדירה כפרש"י בסוכה (ז' ב) כי איבעי לן בשגבוה הופן טפח דכשר לסוכה אם חייב במזוזה. ונראה לי דמכ"מ פטור כ"ז שאין הכותלים גבוה עשרה. דגבהות טפח אינו מועיל אלא שלא יהי' שיפועי אהלים כיון דניכר בזה הגג וכותליו. אבל לענין שאינו דירה לא מועיל גבהות טפח ולא תקשה א"כ אמאי תניא ומודה ר"א שאם הגביהה מן הקרקע טפח. והרי אביי ס"ל דר"א בעי דירת קבע ובאמת ע"כ לא ממשנה זו לבד הוכיח דר"א ס"ל ד"ק בעינן שהרי אנן קיי"ל סוכה ד"ע. ומכ"מ סוכה עשוי' כמין צריף פסול משום דשפועי אהלים לאו כאוהלים דמי. וכבר עמדו ע"ז הראשונים מפרשי הרי"ף ע"ש וצ"ל דאביי למד ממק"א דר"א ס"ל הכי. וביארנו דעיקר למד אביי דב"ש ור"א ס"ל דירת קבע מהא דס"ל הא דכתיב חג הסוכות תעשה שבעת ימים שאין עושין סוכה בחוה"מ. והיינו סוכה לשם חג של שבעה כדאי' שם (כ"ז ב) [וראוי לדעת דהא דאי' לפנינו עשה סוכה הראוי' לשבעה הוא טה"ד וצ"ל כפי הנוסח שבפירש"י עשה סוכה לשם

לשם חג של שבעה] והכן קיי"ל דרשה דמעשה שבעת ימים עשה סוכה הראוי' לשבעה. פי' לאפוקי אם אינה יכולה לעמוד ברוח מצוי' וכדאי' (כ"ג א) וב"ש ור"א לא ס"ל הכי משום דס"ל סוכה ד"ק בעינן ואם אינה יכולה לעמוד בר"מ אינה ד"ק. ואביי השיב טעמייהו דב"ש ור"א ג"כ משום דלטעמייהו קיימי. אבל אנן קיי"ל כוותייהו מטעם אחר הא מיהא ברור דר"א ס"ל ד"ק בעינן ומכ"מ בגבוה הכותל טפח כשר. וא"כ ה"נ דבעי מזוזה אבל מכ"מ אינו דומה קבע דמזוזה וקבע דסוכה למ"ד סוכה ד"ק בעינן. שהרי כבר כתבו התוס' (ז') דכל הני תנאי דס"ל ד"ק בעינן לא קיימא בחדא שיטתא אלמא שאין הכרח דמ"ד סוכה ד"ק בעינן יהא פסול כמין צריף משום זה הטעם דודאי מכ"מ לא בעינן שיהא הסוכה קבע כבית לגמרי. ותדע עוד שהרי (י"ט ב) אי' דברייתא איפכא תניא ר"א מכשיר. אלמא אע"ג דודאי ר"א ס"ל דירת קבע בעינן מכ"מ כשר כמין צריף. מעתה אין הוכחה מהא דמכשיר ר"א בגבוה מן הקרקע טפח לענין מזוזה דחייב. ותו דכמו בענין הפתח מבואר בשו"ע יו"ד סי' רפ"ז לענין משקוף דבעינן שיהא במזוזות גבוה עשרה טפחים. דא"א לעשות משקוף ומזוזה יחד ה"נ לענין כותל וקרוי כיון דקיי"ל בסי' רפ"ו דבית שאין לו תקרה פטור א"א לחשוב הכותל והקרוי יחד. ובעינן עשרה גובה הכתלים:

מה ששאל מע"כ נ"י באשה שמתיזין למקורה מי בישול של קליפת עץ. והנה מולאת בבדיקות חתיכות גושיין אדומות ואומרת שלדעתה הוא מלבע אודם הקליפות שמאדים את הליחה הלבנה שבמקורה. הן על הטערות בעלמא אין לסמוך אפילו בכתם ודמי לספק עברה בשוק של טבחים אחר שלא ידענו אם דרך המים שמתיזין להאדים. אך בקל יש לעמוד ע"ז ע"י הרופא או ע"י בחינה של מע"כ עלמו. אכן אם כנים הדברים שמאדימים הרי דומה לאשה שיש לה מכה. ולענין תלי' בג"י הראשונים כבר אולי בה נמושי וימלא דעות שונות בסידרי טהרה ובשו"ת ח"ס. ואין בידי להאריך בזה:

ע"ד לעבור על הפראם בש"ק. כבר ראה מע"כ נ"י מסתמא במש"כ בנתיב החיים על שו"ע או"ח סי' רמ"ח וכשאני לעלמי דעתי נוטה להגאון מ' טיאה ז"ל שאין ענין קנין שביתה לאיסור שיטה. ומה שהביאו משו"ת הר"ז מלובלין הוכחה לזה מדעת בה"ג לא נראה לי כלל. ומהיכי תיתי יעלה רבינו בה"ג חידוש כזה דמהני קנין שביתה לזה האיסור שאין לו רמז בגמ'. אלא בה"ג חולק על הר"י בתוס' עירובין וס"ל שאין איסור שיטה בספינה כלל ולא דמי למעבר כלל. דדוקא מעבר שטע בה ממקום למקום קרוב והוי דומה לשט משא"כ בספינה:

אכן בפי' מברא דמפורש בגמ' דאסור פליגי הערוך ורש"י דבחולין (נ"ה ב) חזי מברא. פרש"י מעבורת הנהר שהיתה באה מעבר השני לעבר זה והיינו פאראם. וא"כ אסור לילך בשבת על הפאראם אבל בערוך ערך מעבר פי' כגון בילית ודוגית שהן ספינות קטנות שעוברין בהם ב"א בנהר. וא"כ אין הכרח לומר דמעברת הנהר שהוא קבוע הוא בכלל האיסור שדומה לחבית של שייטין ומאחר שהוא איסור דרבנן יש מקום להקל. וביותר במקום מלוה שכבר תמה הטור בסי' תרי"ג על בה"ג שאסר לעבור במקום מלוה על המעבר והא פשיטא דלא בא הטור להתיר שיטה עלמה במקום מלוה שהוא נגד משנה מפורשת במס' ר"ה. אלא הקשה על בה"ג דאוסר לילך על המעבר. ומה שהקשה המג"א מהא שכ' הטור בסי' רכ"ח שיטת הר"י לק"מ דודאי להר"י דאסר אפילו בספינה גדולה וא"כ הכל בכלל שיטה ודאי אסור אפילו במקום מלוה. אבל לבה"ג דמתיר בספינה ורק במברא אסור גזירה אטו חבית של שייטין. ע"ז הקשה דאם התירו לילך במים שלא לשם תענוג דיש לגזור אטו רחילה של תענוג מכש"כ מברא דאין לגזור אטו חבית ש"ש. וראוי לדעת דמש"כ בפרש"י שבת (קל"ט ב) בד"ה ואומר כו' במברא בספינה רחבה העשוי' לעבור המים כו' שאין הפי' ספינה גדולה וכשיטת הר"י אלא ספינה קטנה שלא נעשית כי אם לעבור המים מלד זה ללד זה ואך איננו כדוגית או פאראם שאין דרך לישון שם שהרי הוא פתוחה מלמעלה ואינו הערמה. מש"ה פירש"י שנעשית כמו ספינה במכסה והיא רחבה שדרך לישון שם ג"כ. וה' יאיר עינינו ויעמידנו על האמת:

סימן פב

וע"ד שאלת חכם. שחקר אם רשאים ליטול מזוזה מבית שבעליו נועלים אותה על כמה ירחים ולקבוע המזוזה במקום אחר. הן כבר ראה עינו יפה בפ"ת בשם בר"י דעת השאלתות דר"א דכמו דקיי"ל דמתירים לילית מבגד לבגד כך מזוזה שרי למישקל מבית לבית. והוא בסי' קכ"ו ופי' רבינו הטעם דהא דאסור ליטול לילית מן הבגד ומזוזה מן הבית משום בזיון המלוה היינו בזיון הלילית והמזוזה. וא"כ כשמטילים אותם בבגד אחר או בבית אחר אין לנו בזיון למלוה. והא דקאסר רב להתיר מבגד לבגד היינו משום בזיון המלוה בזו השעה עד שמטילים לבגד אחר. כ"ז מבואר בשאלתות שם אבל דעת רבותינו התוס' במנחות (מ"א ב) ד"ה רב משום דאין לבטל מלות הטלית מש"ה אין תועלת במה שמטילים הלילית בטלית אחרת. ושמואל מתיר כמבואר בתוס' שם הטעם ובחיבורי הע"ש אות ה' ו' באריכו בס"ד. וע"ד דקיי"ל כשמואל סיימו התוס' שם ולא דמי למזוזה. מבואר דמזוזה אסור ליקח באופן שלא ידורו בה ולא יטילו מזוזה אחרת. וכמו לענין לילית דמטילים מבגד לבגד היינו באופן שהבגד הראשון ישאר ביד בעליו בלי לילית ויהא מונח בקופסא. בזה האופן אסור במזוזה והא דאי' בב"מ (ק"א) דאסור ליטול המזוזה כשמשכירים אותה לישראל רבותא הוא. דאפ"ה אסור אע"ג דהשוכר יטיל מזוזה ולא יהי' הבית בטל ובלילית כה"ג אם ימכור הבגד לאחר שרי להסיר הלילית. אבל בבית אסור וע"ז נתנו טעם בב"מ שם וכשנוטלה כאלו מזיק אותן שידורו בבית. פי' ל"מ אם אין אדם נכנס לדור שם ודאי אסור משום שמשכן הבית. וזהו שכ' בשבת (כ"ב א) בד"ה א"נ מזוזה שאני שעשוי' להליל מן המזיקין. פי' באשר לא יהי' מזוזה ויסתכן הבית אבל כשאחר נכנס וקובע בה מזוזה מ"מ אסור. ע"ז כתבו התוס' דנראה כאלו מזיק אותן שידורו בבית ואפילו אם תומ"י יבא רעהו לדור בו ויקבע מזוזה אסור משום לא פלוג. וכמ"ש מעכ"ת נ"י אבל להניחה בלי מזוזה אסור עפ"י הדין לשיטת התוס'. אע"ג שהיא פטורה עפ"י דין מכ"מ אסור לבטל הבית ממלוה שהי' בה וביותר שיגרום בה סכנת מזיקין. ואשר הוכיח מעכ"ת נ"י מסוגיא דיומא (י') דקאמר דבשארי ימות השנה כו"ע לא פליגי דפטורה אפילו לר"י. אלמא דשרי ליטול המזוזה מן הסוכה ודוחק לומר דמיירי אם נפסלה. הוכחה מוחכמת היא מכ"מ לפי הפשט מיירי אם חייב עפ"י דין. ובאמת לר"י כשקבעו מזוזה בחג לא הסירו לעולם. אלא שקשה הי' למאי כ"מ בזה שפטורה מן הדין מכ"מ הי' שם מזוזה מימות החג. איברא לשיטת הגאון רע"א זל"ל שרמז עלה מעכ"ת נ"י ודאי ניחא דכ"מ דלר"י לריך לברך בחג. אבל כבר ביארתי בהע"ש סי' קכ"ז אות ז' שאין הדין כן וא"ל לברך וגם לא כמג"א סי' י"ט סק"א ע"ש. וא"כ נשאר דקדוקו של מעכ"ת נ"י אכן כשאני לעלמי הנני מפרש סוגיא זו באופן שממילא יתיישב זה הדקדוק. דקשה לי הא שהקשה רבא לאביי והא סוכת החג בחג קתני וכי אביי לא ידע משנה זו. וע"כ גם אביי מפרש מחלוקת ר"י וחכמים דלטעמייהו קיימי. ותו מאי דייק והא סוכת החג בחג קתני הרי אי תנן סתם סוכת היתג ר"י מחייב הי' קשה יותר. וכבר עמדו בזה בתוס' ובת"י ונראה דלכאורה אין בזה דפליגי ר"י וחכמים אי סוכה ד"ק או ד"ע כדי ישוב על מחלוקת במזוזה. שהרי גם לרבנן כשר אם תהי' הסוכה ד"ק והאיך תנן סתם וחכמים פוטרין. ול"ל דהמשנה סתם דרך הכשר סוכה דלר"י היא ד"ק ולרבנן מסתמא ד"ע והכי מפרש אביי. והקשה רבא א"כ למאי תנן בחג הא כמו כן פליגי בדירה כזו שעושין לחג אם דרים כל ימות השנה. אלא ע"כ דירה כזו אפילו אם היא דירת קבע ג"כ פליגי ר"י וחכמים בחג דוקא דר"י סבר דמשום שהתורה ליותה לעשות ד"ק הרי היא חייבת במזוזה אע"ג שאם דר בסוכה זו בשאר ימות השנה פטורה דמכ"מ אינו אלא ד"ע. מכ"מ בחג מהני ליווי התורה לעשותה קבע וכי"ב כ' הר"ן לענין כזית הראשון בסוכה יע"ש וחכמים ס"ל דפטורה לטעמייהו. ובזה העלה רבא דה"ה דפליגי בסברא דדירה דבע"כ אי שמה דירה. מעתה עמדנו על הביאור בשאר ימוה"ש כ"ע מודי דפטורה אם דרים בד"ק כזה. וע' תוס' סד"ה וכי תימא שכ' דכיון שיולא בשעת גשמים דירת ערלי היא:

היוצא מכ"ז דלשיטת התוס' אסור מן הדין ליטול המזוזה בין שנוטלה בין שמשכירה לישראל. ורק כשמשכירה לנכרי נוטלה בידו כדתניא בב"מ שם ולשיטת השאילתות דמתיר מיירי הברייתא כשאינו מניח המזוזה במק"א. אבל כשמניחה במק"א לעולם שרי והא דבאמת דקדקו התוס' דמזוזה אינו דומה לציצית. דאסור כשנוטל הבית למדו מדתניא ומנכרי נוטלה בידו ולא תני אם אינו משכירה לישראל נוטלה כו'. אלא אין שום נ"מ אם משכירה לישראל או לא וזה ברור. המקום ית"ש יאר עינינו ויעמידנו על קרן האמת ויאת התכלית והתוחמת כנפש ידידו הטמוס בעבודה רבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן פג

ב"ה ה' ר"ח סיון תרלא.

כבוד ידיד נפשי שב"ז הרב הג' החריף ובקי וכו' מוהר"ש זלמן סענדר כהנא שי'.

מכתבו זה שבועים הגיעני ולא נפנתי להשיב מרוב עבודה. ועתה באתי באשר העמיק הרחיב להתבונן בסוגיא דחולין (קל"ט) אלא דאגבה לאם והדר אקדשה והדרה מעיקרא איחייב לה בשילוח מקמי דאקדשה. והביא הגמ' ראי' לסברא זו מדתניא גבי כה"ד ר"י בן יוסף א' הקדיש חיה ואח"כ שחטה פטור מלכסות שחטה ואח"כ הקדישה חייב לכסות שכבר נתחייב בכסוי קודם שיבא לידי הקדש. והקשה מעכ"ת נ"י מאי ראי' מכה"ד דעיקר הפטור הוא משום שחיטה שא"ר כפירש"י במקומו והכונה הוא בדמסיק לעיל (פ"ד) שהוא מחוסר פדי' כדי שתהא ראוי' לאכילה. והתם גם בלא סברא דכבר איחייב בכסוי עד שלא הקדישה חייב כה"ג כמש"כ התוס' בד"ה ילא זה לענין דם הניתז. דאע"ג שמעולם לא הי' הדם ראוי לכסות מכ"מ חייב בכסוי משום דאם לא נתז לא הוי צריך לגרירה. ה"נ אם לא הקדיש לא הוי צריך פדי' וא"כ מאי ראי' לשלוח הקן זהו תורף קושייתו אלא שהאריך. והנה לא על הסוגיא דגמ' הקושיא כי אם גם על גוף הברייתא דמפרש שכבר נתחייב לכסות קודם שיבא לידי הקדש. ומבואר דוקא בשכבר נתחייב בכסוי הא אם הקדישה עם גמר שחיטה. כגון שאמר לפני שחיטה תהא קדושה עם גמר שחיטה פטור מכסוי. אע"ג דבשעת שחיטה היתה חולין ואין חייב בכסוי אלא באומר ה"ז הקדש לאחר שתשחט רגע א' שכבר נתחייב בכסוי קודם שבא לידי הקדש והרי בדם הנתז אינו כן. אלא אע"ג שלא נתחייב מעולם חייב בכסוי משום דבשעת שחיטה הי' ראוי שלא יהי נתז. אלא צ"ל דכיון דאמר לפני שחיטה תהא הקדש עם גמר שחיטה. וידע מתחלה שתבא לידי הקדש קודם שתבא לחיוב כסוי פטורה. ודומה להקדישה תחילה ואינו חייב אלא בהקדישה לפני שחיטה שתהא קדושה לאחר שחיטה והיינו דדייק התנא שכבר נתחייב בכסוי קודם שיבא. ולא תני קודם שנתקדשה אלא דייק אע"ג שהקדישה לפני שחיטה ויודע שתהא הקדש. מכ"מ קודם שיבא לידי הקדש נתחייב בכסוי משא"כ הקדישה כה"ג עם גמר שחיטה באמת פטור מכסוי. ולא דמי לדם הנתז שלא ידע בשעת שחיטה שיהא דמו נתז ולא יוכל לכסות בלי גרירה והרי הסוגיא ברור:

וסברא זו לחלק בין ידע מתחלה שיחסר מעשה או לא. מקורה בדברי גאון ז"ל שהביא הר"ן גיטין פרק ב' בשם רב האי גאון ז"ל לענין מחוסר קצירה. דלא מיקרי מח"ק אלא היכא דקודם כתיבה הוי דעתי' למיגז אבל לא הוי דעתי' למיגז לית לן בה. ובהכי אתי שפיר מאי דאיתא שם לעיל גזיי' לזמן ויהבי' נהילם כו' עכ"ל ושיטה זו מחוורת מאד. ובה"ג שפוסל קציצת תלוש מיירי ג"כ בזה האופן שכותב על נייר שיודע שיקצץ אח"כ. ע' בלשון בה"ג שהביא הר"ן ומיושב ג"כ פסקי רש"י. דהרא"ש הביא בשם רש"י שהכשיר גט שנקצץ ממנו ובפרש"י (כ"א) ד"ה דשקיל לי' כו' ואין לחוש שמא ישבור החרס כו' הרי להיפך. ולדבריהו מיושב שפיר דה"ק ואין לחוש שמא דעתי' לכך. אבל במעשה שהי' ברור הי' שמעולם לא כיון הבעל לכך אלא עפ"י סיבה נחתך ממנו אחר הכתיבה מש"ה הכשירו כיון שאפשר הי' שלא לחתוך. והוי כמו כאן בנתז הדם דלא מיקרי מחוסר גרירה וכל דברי הראשונים ז"ל אמת היא ומתיישב שפיר. מיהו התוס' בשם ר"ת ז"ל העלו לחלק באופן אחר בין נקצץ מעט להרבה. והביאו ג"כ ראי' הנ"ל גזיי' לזמן כו' ועוד ראי' מהא דע"מ שהנייר שלי בין שיטה לשיטה. וראי' זו לכאורה מכרחת דאפילו מתחלה חשב לכך כשר. ואין לומר דמיירי באין דעתו ליקצץ קודם נתינה אלא יתן לה בשלימות ויהא הנייר בין שיטה לשיטה שלו ויקצץ אח"כ. דא"כ מאי מקשה הגמ' ותיפוק לן משום ספר א' אמר רחמנא ולא שני ספרים. וע"כ צ"ל כר"ת ז"ל והיינו שלא הביא הר"ן סוגיא דבין שיטה לשיטה לייסב כדעת רה"ג. זהו דעת התוס' אבל מכ"מ אומר אני בעניי שאין מהא דבין שיטה לשיטה ראי' כלל לשיטת התוס'. ויש פי' אחר בסוגיא וכמש"כ בחיבורי הע"ש שאילתא דפורים אות כ"ע דלא משום קציצה הוא. אלא משום דא"א לומר הנייר שבין שיטה לשיטה שלי. שהרי צורך כתיבה הוא וחסר שם בדפוס וימלא בהשמטות בה"ג בשם תי' רשב"א במס' שבת יע"ש. וע"כ מיירי בשיטות מרווחין יותר מן הרגיל והצורך. והיינו שהקשה שפיר דהוי כשני ספרים ודעת רה"ג ז"ל מחוור מאד. ואוסיף דבר שהרי לרשב"ל דאית לי' בגיטין (ע') דכל דסמי' בידן לא הוי כמחוסר מעשה. א"כ אמאי הוי קציצה מח"מ וכן גרירה לענין כה"ד אלא ע"כ משום דמתחלה הי' עומד דוקא לכך שפיר מיקרי מחוסר מעשה. מעתה אפילו לר"י דס"ל התם דאפיל סמי' בידן מיקרי מח"מ. היינו לענין שאינו בר כריתות באותה שעה אבל בהא לא פליג דלא מיקרי שאינו כתב ונתן במה שאירע חסרון איזה מעשה שלא הי' מוכרח מתחלה שיבא לידי כך. וסוגיא דכסוי הדם וההבדל בין נתז הדם להקדש לפני שחיטה שתהא קדושה עם גמר שחיטה מוכיח ע"ז:

מה שנתקשה מעכ"ת שי' בתוספתא דתניא בהקדים הדם אחר שחיטה דחייב בכסוי ומבואר הא הקדים הדם לפני שחיטה פטור מכסוי. לא ידעתי מה קשה לכתר"ה זה הדין מסתמא הי' לחז"ל איזה דרש ע"ז. ואפשר מדכתיב ושפך את דמו ואת דמם מיבעי או את הדם. מזה דרשו את דמו של השופך איך שהוא הדרש הדין אמת אע"ג שלא נזכר בתלמוד דילן וכמש"כ הגר"א או"ע סי' קכ"ד אות ז'. ולכאורה יש להוכיח מתלמוד דילן להיפך מדלא מפרש רבא הא דתנן ריש פ' כה"ד בחולין אבל לא במוקדשין. שהקדים הדם כמו שמפרש המשנה דפ' ראשית הגז בחולין אבל לא במוקדשין שהקדים הגיזה. אלא ודאי אפילו הקדים הדם חייב בכסוי אבל כד דייקת אדרבה יש להוכיח מהא שיטת תלמוד דילן כהתוספתא. דהנה בר"פ רה"ג אי' לרבא אלא לאגך למאי אתי. ודייקי מזה התוס' דרבא לית לי' דרשה דר' מני בר פטיש. וקשה לי מגלי' להגמרא דרבא חולק על דרשה זו דילמא לדיגא מודה. ומכ"מ מייסב בא"א מרווח יותר אלא ודאי פשיטא להש"ס דאי הוי לרבא ישוב אחר לא הוי משני הכי משום שאין משמעות אבל לא במוקדשין הכי דקאי על הגיזה. וע"כ לית לי' לרבא הא דרמב"פ ויש לנו להתבונן מגלי' להגמ' הכי דרבא לא הוי משני הכי אם הי' לו פי' אחר. וע"כ משום דאלת"ה ליתני גם הא דכה"ד הכי בחולין אבל לא במוקדשין בהקדים הדם אלא ע"כ משום דאפשר לייסב בא"א הוא פי' מרווח יותר. והמקום יאיר עינינו ויעמידנו על קרן האמת כנפש הטמוס בעבודה ידידו מברכו מלב רצוף אהבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין;

סימן פד

ב"ה אור ליום ב' כ"ב שבט תרלד.

כבוד ידיד ה' וידי"נ הרב הג' חריף ובקי וכו' כש"ת מ' אלי' משה נ"י. יהי ה' עמו ויאושר שמו ויבורך מטעמו.

מכתב מעכ"ת נ"י הגיעני בצירוף הקונטרס. ולחביבותא דמר ניהו רבא נפנתי לראות בטיבו. והנה את אשר העלה לייסב פסק הרא"ש והשו"ע לענין דקל שנטע למצות לולב שחייב

[illegible]

(ח"ב)

בערלה. דברי מעכ"ת נ"י מאירים וברורים וראוי לומר ע"ז חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים:

אבן בעיקר מה דשאילנא בנוטע אילן של טערקעשע פעפער אם חייב בערלה. ומעכ"ת נ"י הרחיב החקירה בהא דא' ר"מ שהפלפלין חייבין בערלה. בזה אין דברי מעכ"ת נ"י נראין:

ראשית את אשר התליט מעכ"ת נ"י דכמו שנראה שהרמב"ם פוסק דלא כר"מ כך דעת שארי פוסקים והרא"ש שלא הביאו ג"כ בה' ערלה הא דר"מ אין הדבר כן. ובפי' מבואר בתר"י ר"פ כ"מ לענין פלפלי רטיבתא בפה"א השיגו על הרי"ף דכמו שחייבין בערלה הה"נ לענין ברכה. וכ"כ בכ"מ ה' ברכות פ"ו בשם הרמ"ך שהשיג על הרמב"ם בזה הלשון ממש. ומר דגברא רבא הוא יבין שסי' זה בעיני תר"י ורמ"ך דבר פשוט שהפלפלין חייבין בערלה וכך השיג הרא"ש שם. הרי דגם הרא"ש ס"ל הכי והרשב"א יישב פסק הרי"ף לענין ברכה. משמע דבערלה מודה דחייב וכ"כ בשו"ת מהרי"ט ח"ב בחלק יו"ד סי' ל"ד בפי' והכי ודאי שיטת רש"י דהא דר"מ הלכה הוא שהרי פי' בסוכה (ל"ה) הא דס"ד שאין הפלפלין חייבין בערלה. הוא משום שהעץ שפל כמין רותם כו' והתוס' הקשו הא כמה עלים שפלים הם וצ"ל דס"ל לרש"י דבאמת למדנו מדרשא ז דאפילו עץ שפל מיקרי עץ. וא"כ ודאי כך הלכה:

איברא הכי נראה דעת הרמב"ם שלא הביא הא דר"מ כדרכו בקודש להביא כל פרטי דינים המפורשים. מוכח דס"ל דלאו הלכה כר"מ וכמש"כ מהר"ס חביב בס' תוספת יוהכ"פ. ובתר רישא אזיל הוא הרי"ף שפסק פלפלי רטיבתא בפה"א. ולא מצד הסברא שכ' הרשב"א ז"ל אלא מעיקר הדין שפוסק דלא כר"מ לענין ערלה וה"נ בברכה. אבל לא נתבאר עדיין טעם הרי"ף והרמב"ם ז"ל ומש"כ מעכ"ת משום דר' יוסי דא' הפנימי למאכל והחיצון לסייג כו' חולק על ר"מ אין בזה כדי ליישב את הדעת. ואין כדאי להאריך בזה ונראה שלמדו מהא דפוסק בגמ' חולין (כ"ה) בשקדים המרים קטנים פטור מן המעשר. ותרווייהו חד טעמא למש"כ התוס' בסוכה שם דהא דס"ד דפלפלין פטורין מה"ע היינו משום דסופו להתייבש ולא יהי' מאכל והפי' דעיקר מטעמם כדי לייבש. וה"נ בשקדים דאע"ג דקטנים ראוי לאכילה מכ"מ עיקר מטעמם הוא שיהי' גדולים ויהי' לתבלין ולרפואה. ואחר שפסק בגמ' דפטור מן המעשר ה"ה דפטור מן הערלה וה"ה פלפלין. והרא"ש כ' בשם בה"ג דשקדים מרים קטנים בפה"ע והוא בה"ג של רי"ג. אבל בה"ג שלפנינו שהוא מר"ש קיירא מבואר להיפך וכ' הרא"ש דאע"ג דפסק בגמ' דפטור מן המעשר הוא משום דלא נגמרו. ולטעמי' אזיל דפלפלין חייבין במעשר ובערלה ורק שקדים מרים קטנים פטור מן המעשר ולאו משום דלאו פרי עץ הוא אלא משום דלא נגמרו. וכבר נתקשה המעיו"ט בזה וגם הגר"א או"ח סי' ר"ב נשאר בצ"ע בטעם הרא"ש. ובעניי נראה דהרא"ש ס"ל דקטנים כ"ז שהם מתוקים אינם ראוים להצמיח. ובמעשר הוא תנאי מיוחד דבעינן ראוי להזריע כמש"כ התוס' במס' ר"ה (י"ב ב) דלמדנו מדכתיב את כל תבואת זרעך הכי וזה לא שייך לערלה ולברכה. וא"כ פלפלין רטיבתא חייבין במעשר ובערלה ובברכה בפה"ע. אבל הרי"ף לית לי' זה הטעם בשקדים מרים קטנים שהרי תנן במס' מעשרות פ"א מאימתי שקדים חייבים משתגמר הקל פה. וא' בירושלמי הקליפה הדקה וא"כ גם קטנים כבר הגיע לזמן חיובן וא"כ שפיר אפשר להוכיח מהא דשקדים דכמו כן פטורים מערלה. וכמו כן הפלפלים פטורים מערלה וממעשר ודלא כר"מ. ור"מ ס"ל זה וזה לחיוב אכן בה"ג שכ' דשקדים מרים קטנים בפה"ע. לענ"ד אין הכרח לומר דגם בה"ג ס"ל הא דפטור ממעשר משום דלא נגמר כמ"ש הרא"ש אלא טעם אחר יש בדבר. והנה הרא"ש כ' בפסיקות דערלה ומעשר וברכה דמיין להדדי לפי סוגיא דגלף. פי' דאע"ג דקאמר מעשר אילן דרבנן וערלה דאורייתא אין זה משום דיש שינוי בין ערלה למעשר בפי' פרי. אלא משום דאין חיוב בתו"מ אלא דגן תירוש ויצהר כידוע שיטת רש"י ותוס' ורמב"ן ז"ל. אבל שיטת גאוני קדמאי ואחריהם הרמב"ם ז"ל דפרי האילן חייב בתו"מ מה"ת כמו ערלה. וא"כ הא דא' מעשר אילן דרבנן דוקא גלף והכי מפורש הגמ' בשלהות פ' קדושים סי' ק' ממעשר גלף דרבנן דאע"ג דלענין ערלה מיקרי עץ מאכל. מכ"מ לענין מעשר דכתיב ואכלת לא מיקרי גלף הכי משום שאינו ראוי לאכילה כמו שהוא אלא בבשול ושתי'. כמבואר בשאלתות שם בטעמא דבה"ג דאסתפק להו אי מין ירק הוא. וגהי דבה"ג ס"ל דמין אילן ודאי הוא לענין ערלה וכלה"כ מכ"מ לענין מעשר אינו חייב אלא מדרבנן וכן אי' בר"ה (ט"ו ב) מעשר חרובין דרבנן דוקא חרובין וכדאי' בירושלמי מעשרות פ"ג ה"א לא תתובני חרובין חרובין מאכל בהמה פי' עיקרו מאכל בהמה. אלא בזמן בצורת הוא מאכל אדם כמו דאי' בשבת (ל"ג) דרשב"י ובנו איברי להו חרובי למזוני. ובויקרא רבא פי"ג צריך יהודאי לחרובי עבדי תתובא. הא מיהא אינו דומה חיוב מעשר מה"ת לערלה. מעתה בטל הראי' מהא דחולין דשקדים מרים קטנים פטורים מן המעשר דלאו עיקר מאכל הוא. מכ"מ חייב בערלה ומברך בפה"ע שהרי בפי' מדמה הגמ' ברכה לערלה לענין גלף זהו דעת בעה"ג. איברא גם זה אינו אלא לבה"ג דגרים בהא דר"י אמר רב גלף של ערלה בחוץ לארץ זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין מבואר דבא"י קיי"ל כר"א דקפריסין חייב בערלה. וגרים כ"ז הגוס' דאי' לפינו לחלק בין מעשר גלף לערלה אבל הרי"ף הביא הא דרב גלף של ערלה זורק כו' ולא גרים בחו"ל וכן פסק הרמב"ם. והנראה דלא גרסי הכי וע' בפ"ת על או"ח שכ' ג"כ כזה וס"ל דערלה ומעשר שוין ממש. מעתה אחר שפסק הלכה דשקדים מרים קטנים פטורין מן המעשר. ה"ה מן הערלה ומברכת בפה"ע וה"נ פלפלין פטורין מן הערלה ומן המעשר ומברכת בורא פה"ע:

נחזור לענין דרוב פוסקים ס"ל דפלפלין חייבין בערלה זולת הרי"ף והרמב"ם ז"ל. וגם בדעת הרי"ף לא למדנו אלא מדעת הרמב"ם ז"ל שהרי ידענו שהרמב"ם עמד ע"ד הרי"ף בדיוק יותר משארי פוסקים ז"ל שלא הי' להם דעת הרי"ף בקבלה איש מפי איש כמו הרמב"ם ז"ל מפי רבו הר"י מיג"ש ז"ל כמש"כ בס"ד באורך בקדמת העמק הראשון אות ט"ו. והנה במה דשאילנא בנטיעת טערקעשע פעפער. כמדומה שזה המין אינו נאכל ברטיבתא כמו פלפלין שהם. וא"כ לית דין ולית דיינא שאין בו ערלה אבל אם נאכל ברטיבתא ג"כ ראוי לנהוג בהם ערלה. ומש"כ מעכ"ת נ"י דתחילת נטיעתו בוואזאני' הוא כדי להריח. אין בזה כדי לפטור מן הערלה והרי זה דומה לנוטע דקל למצות לולב או אתרוג למצוה דמכ"מ חייב בערלה. דמכ"מ עץ פרי מאכל הוא וכמ"ש מעכ"ת נ"י ה"נ במה שמכוין להריח. עוד הי' בדעתי לדקדק בדין פלפלין מסוגיא דנדה פרק ה' בענין טומאת אוכלין. שכבר העירו התוס' ביומא (פ"א) אך אין השעה נותנת להאריך יותר כמו שראה המוכ"ז שי' רוב טרדתי. אחר כותבי נודעתי כי טערקשא פעפער הוא מין ירק ממש:

ידידו **נפתלי צבי יהודא ברלין.**

סימן פה

ב"ה א' ער"ח אייר תרמג וולאזין.

כבוד הרב הגדול חו"ב מ' צבי הירש ליפשיץ נ"י בק' קלימעוויץ.

מכתבו השני הגיעני אחר חה"פ והחל לחקור בדבר המנהג שפודין את הבן דוקא ביום. והוסיף לעלות מענין לענין בגופי תורה בדיני פדה"ב. ובאשר נזקקין לד"ת תחילה ע"כ הנני משיב על אחרון ראשון. אשר חקר מע"כ נ"י אם חמש סלעים של פדה"ב כחוב בעלמא. או מונח אקרקפתא דבן הנצרך לפדותו או על אביו לפדותו מאיזה משא קדושה אשר עליו לבאורה הי' מקום להוכיח מפירש"י בכורות (מ"ז ב) בכהן שיש לו בן חלל דחייב בפדה"ב. ומכ"מ א"ל לפדות שהרי לוקח לעצמו ופרש"י בד"ה שהרי כו' האב הוי מפרים לי' ושקיל לנפשי'. אלמא דבעינן הפרשה ובל"ז אינו יוצא ידי מצות פדיון והכי פסק הרא"ש ושו"ע סי' ש"ה סי"ט הלכך יפרים הפדיון ויעכבנו לעצמו. ואי הוי כחוב בעלמא למאי יפרים ורש"י לטעמי' בערכין (ד' א) בד"ה כהנים נפטרו מפדה"ב מק"ו

מק"ז בפ"א דבכורות אם פטרו את של ישראל כו' הרי דבלא ק"ו הייתי דן שמחויבין להפריש חמש סלעים. ובלא פירש"י הייתי אומר דלא נצרכנו להק"ו אלא בשביל לוים. אבל כהנים דהפדיון שלהם פשיטא דפטורין וכהא דתנן בעירכין (כ"ח) רש"א הכהנים אין אחרימין שהחרמים שלהם. והכי נמי תניא בספרי פ' קרח בפטר חמור באדם ובבהמה את שיש לך באדם יש לך בבהמה יצאו לוים שאין לך באדם אין לך בבהמה ולא תני כהנים ג"כ. אלא משום שהוא פשוט אחר שנוטל לעצמו וסתמא דספרי כר"ש דמתיר פט"ח בהנאה גם בלי פדיון. וא"כ אינו אלא חוב לכהן מש"ה כהן שנוטל לעצמו א"צ ראי' שפטור לפדות. ולא אמרינן שיהא מכ"מ צריך להפריש טלה ולפדות את החמור וליטול לעצמו ה"נ פדיון הבן לכו"ע אבל הרי רש"י והרא"ש לא ס"ל הכי אלא אפילו מי שפטור מן החוב מ"מ צריך להפריש וא"כ בלי ק"ו הייתי אומר דגם כהן צריך להפריש. אבל א"כ קשה ספק נמי אמאי א"צ להפריש שה בפט"ח לר"ש כדאיתא בבכורות (י"ב ב) דאליבא דר"ש א"צ בספק לפדות כלל. וכמ"ש התוס' שם (ט' ב) בד"ה לאפקועי דכמו שאינו נותן לכהן מספק כן אינו עורפו מספק. אלמא דאינו אלא חוב לכהן ואם אינו משלם מצוה זו הכתובה בתורה מחויב לעורפו. מש"ה כיון שאינו אלא ספק ופטור מן החוב אינו חייב לעורפו. וה"נ מבואר בחולין (קל"ד) בגר ספק א"צ להפריש פדה"ב כלל וה"ה פדיון פ"ח לר"ש. ורק אליבא דר"י דאוסרו בהנאה צריך להפריש מספק אלמא שאינו אלא כחוב בעלמא. וה"נ מוכח בב"מ (ק"ב) שמוכיח מפדה"ב דלאחר זמן פרעון חוב מוחזק הוא שפרע. ואי יש במצוה דפדה"ב מצות על הבכור איזה ענין שמצוה לפדותו אין ראי' מזה לשאר חוב. כן אמת דהרי"ף ורא"ש הי' להם נוסחא אחרת ולא הביא ראי' מפדה"ב כלל אלא מברייתא דסתם מלוה שהוא שלשים יום. מכ"מ מנוסח רש"י ותוס' ההוכחה ברורה וגם הרי"ף לא משום זה הביא ברייתא אחרת אלא משום קושיית התוס' ועוד. הא מיהא מבואר שאין זה אלא חוב הכתובה בתורה. וא"כ יש לנו לתת טעם על הא דכהן שיש לו בן חלל צריך להפריש. ונראה שהוא משום דגם מי שנותן לכהן חמש סלעים אינו יוצא ידי פדיון זה החוב אלא במפרש שהוא משום פדה"ב או מחשבתו ניכרת שהוא כן. וכדמוכח בסוגי' דכתובות (ק"ב א) ובתוס' ד"ה אמאי. אבל אם באמת הי' מגיע לכהן חמש סלעים זולת חוב של פדה"ב. ואח"כ נתן לו סתם חמש סלעים ודאי לא יצא אפי' רוצה לחשוב בדעתו שהוא משום פדה"ב והחוב הראשון יהא במקומו. והכהן ג"כ ירצה בכך מכ"מ בנו אינו פדוי וזהו דס"ד בסוגיא דכתב לכהן שהוא חייב לו חמש סלעים חייב ליתן חמש סלעים ובנו אינו פדוי. פי' אפילו נתן לו אח"כ סתם אינו פדוי משום דאפשר שנתן על ההתחייבות. מעתה דבעינן שיהא ניכר שנותן משום פדה"ב. מש"ה בנוטל לעצמו אין הדבר ניכר אלא במפרים ואח"כ נוטלם. אבל כ"ז במי שחייב ליתן משא"כ בספק שאינו חייב כלל ממילא א"צ להפריש שהרי אינו חייב:

ובזה שביארנו דאינו אלא חוב. ומכ"מ יש בזה מצוה לשלם בזמן שנתחייב כמו כל המצות שזריזין מקדימין למצות כמ"ש הרא"ש בסוף מס' בכורות. מי שנולד לו בן בכור וכו' ואחר שיהי' בן שלשים יום לא יאחר מצותו כמו שאמרו חכמים ושמרתם את המצות מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. והכי לשון המחבר סי' ש"ה סי"א שלא ישהה המצוה ולא משום שיום ל"א הוא מצוה הבא בזמנו יותר מיום ל"ב ואח"כ כמו במצות מילה שיום שמיני הוא מצוה בזמנו יותר מהימים שאח"כ. אבל בפדה"ב אינו כן שהרי לא כתיב אלא ופדויו מבן חודש תפדה לא נתמעט אלא לפני ל"י. אבל לאחר ל' לעולם זמנו הוא. וכ"כ בפשיטות הגאון רי"ט אלגזי בכורות (פ"א) מהא דשבת (קל"א) א' דאי מבן שמנת ימים ה"א למעוטי שביעי אבל משמיני ואילך זמנו הוא מש"ה כתיב וביום השמיני. מעתה בפדה"ב דלא כתיב אלא מבן חודש לא נתמעט אלא לפני ל"י אבל אח"כ לעולם זמנו הוא. ואע"ג שהקשה הגאון הנ"ל מהמכילתא דתניא דמדכתיב בעשור הו' מתמעט לפני עשור ולאחר עשור. וכן מדכתיב ביום השמיני לק"מ דודאי לשון בעשור וביום השמיני משמע דוקא זה היום וה"ה. אי היה כתיב בפדה"ב ביום שהוא בן חודש תפדה הי' במשמע דמצותו דוקא באותו יום. אבל השתא דכתיב מבן חודש אינו במשמע אלא שיהא מבן חודש והלאה וכמו מבן שמנת ימים וזה ברור:

אלא דקשה לשון התוס' מו"ק (ח' ב') בד"ה מפני ביטול פו"ר. שכ' לענין סעודת ברית מילה בחוה"מ אי נמי כיון שזמנו קבוע אין לבטל זה מפני זה. אבל סעודת פדה"ב צ"ע אם מותר לעשות בחוה"מ. ואין לומר הא זמנה קבוע תיכח בזמנו שלב"ז איך יהא מותר. משמע דפדה"ב איכא זמנו ושלא בזמנו איברא כבר הקשה המג"א סי' תקס"ח סק"י על דבריהם במילה הא אינו במילה ג"כ שלא בזמנו. ומה שמיישב המג"א דבמילה שהוא ערל לעולם הוי זמנו אבל פדה"ב כו' אינו אלא תימא שהרי מפורש בתוס' כיון שזמנו קבוע. אלמא דבמילה יש זמן קבוע אלא שבלא ספק שיש בתוס' שבוש בדפוס כמו שמצוי הרבה במס' מו"ק. והכי נ"ל אבל סעודת פדה"ב צ"ע אם מותר לעשות במועד ואין לומר בהא זמנה קבוע. ותו תיכח בזמנו כו' וקאי על מצות מילה וכמ"ש דבפדה"ב לא שייך זמנו כלל ובמילה איכא זמנו קבוע בשמיני. אחר שביארנו כ"ז נשוב לגוף שאלת מע"כ נ"י מדוע נהגו שלא לעשות פדה"ב בלילה. הן בליל ל"א כ' הגאון נו"ב הטעם משום דלפעמים לא כלו כ"ט י"ב תשצ"ג. אבל אם היה ל"א בשבת ונפדה ביום ל"ב אמאי לא יהא נפדה בלילה אפילו אם אינו ת"ל. ומשום זריזין מקדימין למצות וקושיא גדולה היא. ואוסיף קמחא דעיקר מש"כ הב"ח וש"ך בשם ירא"ים לתלות ברגעים אינו אלא תימא. וא"כ גם לענין חליצה אם מת הולד וכן לענין אבלות יהא תלוי אם כלו כ"ט יום י"ב תשצ"ג שהרי דין נפל מפדה"ב אתיא כידוע בשבת (קל"א) וזה לא שמענו. וכבר דחה המג"א בסי' של"ט אבל לא ביאר דעת הירא"ים אשר במח"כ הב"ח והש"ך מעולם לא עלה עה"ד לתלות דיניס ברגעים כאלה. אבל ז"ל הירא"ים סי' שכ"ג וטעם דכתיב מבן חודש תפדה והיינו ל' יום דכל חודש דקרא בחודש לבנה מיירי דחודש משמע דבר המתחדש והיינו לבנה. וכתיב החודש הזה לכם כזה ראה וקדש ואיזה דבר שפעמים רואה ופעמים אינו רואה הוי אומר זה לבנה. וכל חודש סתום ילמד מן המפורש וכל חודש לבנה קבלנו מר"ג דאינו פחותה מכ"ט יום ומחצה וב' ידות שעה וע"ג חלקים וצריך שיהא החודש שלם מעל"ע דאמרינן בנדה פ' יו"ד שבן ושבת מעל"ע ואמר למאי הילכתא לערכין מבן חודש. וכאשר אמרו חכמים מה בן חודש דערכין מעל"ע כן אמרו בן חודש דפדיון מעל"ע עכ"ל. אין הכונה שחושבין בערכין ובבכור רגעים. דא"כ דאי איתא מאי בעינן הלכתא דבן חודש מעל"ע הלא חודש משמע כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים לא פחות ולא יותר. וגם פי' מעל"ע בכל מקום אין הפי' הכי אלא כונת הירא"ים לבאר מנלן דחודש דקרא הוא ל' יום דילמא הוא כ"ט יום כחודש חסר. ע"ז ביאר דהחודש הזה ודאי הוא יותר מכ"ט יום אלא נכנס ליום השלשים. וממילא נגרר סוף היום אחר תחלת היום. וכדאי' ברא"ש (כ') צריך שיהא לילה ויום מן החודש ויליף מקראי ומזה למדנו דסתם חודש בכה"ת הוא ל' יום אבל אינו נוגע לדין ח"ו:

אגב הנני לבאר עוד דברי רבינו הירא"ים. מש"כ וצריך שיהא החודש שלם מעל"ע כו' היינו מעת לעת ואם נולד בחצי יום לא נגמר זמן חיוב פדיונו אלא ביום ל"א בחצי היום. וגם זה הוא דבר חדש וכ"מ לכמה גופי תורה לענין חליצה ואבילות. ובשארי פוסקים ראשונים לא שמענו ולא ראינו ל' יום מעת לעת. אלא כמו שמנה ימי מילה שאינו מעת לעת. ולכאורה ע"כ לא זהו כוונת הירא"ים דהגה באמת לא נזכר בנדה (מ"ח) מעל"ע בחודש דערכין אלא בשנים דערכין ופרש"י שם מעל"ע מיום ליום. ולא אמרינן למנין עולם שתכלה שנתו ערב ר"ה ואם נפרש דעת הירא"ים כפרש"י בערכין (י"ח ב) מעל"ע אותו יום ואותו שעה לשנה הבאה. וכבר ביארנו בהעמק שאלה שאילתא קט"ז אות ב' שהוא מחלוקת הראשונים והדברים ארוכים מאד. ונימא דדעת הירא"ים דבעינן בשנים משעה לשעה וה"ה לענין חודש. אבל א"כ קשה טובא דהנה בנדה שם פרש"י בד"ה לערכין דנ"ל מדכתיב ומעלה גבי שנת ששים משמע שנתו שלו ולא של מנין עולם. ואע"ג שלא נזכר דרשה דומעלה אלא לענין דשנת חמש ושנת עשרים וששים כלמטה הימנו במשנה ערכין (י"ח). מכ"מ העלה רש"י דגם זה נפ"ל מומעלה שיהא כל השנה למטה הימנו והיינו שנתו שלו ולא של מנין עולם. אבל לפרש"י דערכין מעל"ע היינו משעה לשעה. באמת לא פרש"י דנפ"ל מדכתיב ומעלה דמזה לא למדנו שעות אלא כ"ל שנה משנה דבתי ערי חומה כמש"כ התוס'

התוס' שם (ל"א) בד"ה מיום ליום כו' והתוס' כתבו כאן וכו'. מעתה ממ"כ אם הירא"ים מפרש מעל"ע משעה לשעה מנ"ל דגם בחודש דערכין הוא כן והרי לא למדנו אלא שנה שנה מבתי ערי חומה. אלא ע"כ מפרש מעל"ע שנתו שלו ולא של מנין עולם. דזה נ"ל מדכתיב ומעלה כפרש"י נדה וקרא דומעלה קאי ג"כ על חודש דערכין כדתנן שם בד' י"א יום שלשים כלמטה הימנו. וה"ה לענין שנתו שלו ולא של מנין עולם ומפרש דה"ה בחודש חודש שלו ולא של מנין עולם ולא נימא מבן חודש היינו בחודש שנולד תלוי ושיפורא גרמי דאם יצא אותו החודש חייב בפדיון ע"ז למד מבן חודש דערכין דהתם כתיב ומעלה שהוא מלמד שחודש שלם מעל"ע הוא כמו בשנה דשנה שלם מעל"ע כך היה נראה דעת היראים. אבל א"כ קשה טובא למאי כתב היראים וכאשר אמרו חכמים מה בן חודש דערכין מעל"ע כך בן חודש דבכור והוא דרשה שלא נזכר בהגמרא איפוק ליה דנ"ל בכור ממדבר דכתיב בפ' ומעלה וכדאי' בבכורות (מ"ט) גמר חודש חודש ממדבר. והובא ביראים שם אלא ע"כ מיירי לענין משעה לשעה וס"ל דבערכין ודאי בן חודש משעה לשעה כמו לענין שנה דנפ"ל מבתי ע"ח ובכור נפ"ל מערכין:

נשוב לדברינו דאמאי אין פורין בלילה ונוסיף עוד דודאי היה מנהג בזמן הראשונים לפדות בליל ל"א מדכ' בש"מ במס' ב"מ (ק"ב) לענין הא דמסיק דביומא דמשלים זמניה ג"כ חזקה שפרע והוסיף בש"מ והובא בהגהות הגרע"א ז"ל דה"ה בפדה"ב ביום ל' והוא פלא לכאורה הלא ביום ל' הוא לפני זמנו לפי מה דקיי"ל כחכמים דר"ע ואי אפשר לפדות בו ומה דוגמא זה ליומא דמשלים זמניה דכל היום זמניה הוא אלא שאינו יכול להכריחו שישלם עד סוף היום משא"כ ביום ל' דפדה"ב א"א שישלם ביום ל'. אלא למדנו דביום ל' פודין ע"פ דין בערב שהוא ל"א. וממילא אפשר שפרע עוד ביום ל' באופן שלא יתעכלו המעות עד הערב. ולמדנו מזה דלא כהב"ח ושו"ת נוב"ת דאסור לכתחלה לפדות לפני זמנו משום שא"א לברך ולא כן הוא. והכי מוכרח מסוגיא דב"מ שהביא ראיה מתוך זמנו תנינא מתוך ל' יום דפדה"ב. ואי איתא מאי ראיה התם א"א לפרוע בתוך זמנו לכתחילה אלא ודאי רשאי לפדות ולברך בתוך זמנו ולהתנות עם הכהן שלא יעכל המעות עד שיגיע זמנו. ומכ"מ חזקה שלא פרע בתוך זמנו. אבל ביום ל' הוי שפיר יומא דמשלים זמנו שהרי הגיע זמנו לשלם בערב שהוא ליל ל"א:

והא שאין אנו נוהגין הכי הוא משום שנהגו לעשות פרסום כמש"כ מהרא"י. ובלילה אין פרסום כ"כ ומכ"מ אין בזה משום איחור המצוה דהא למדנו מפירש"י ב"מ שם ד"ה לא צריכא כו' והוא אמר לו נתתי בבוקר. משמע שאין דרך האדם לפרוע בלילה ומשו"ה אין בזה משום זריזות גם כן דוגמא לדבר הא דאיתא בבכורות (י') לענין פדיון פ"ח רב ששת א' שאינו עובר עליו עד ל' יום. והרמב"ם פסק ג"כ הכי וכבר הקשה הגאון רי"ט אלגזי. מאי ניהו הכי ל"י הלא זריזין מקדימין למצות דאפשר מיד שנולד ולא ישב מאומה. ונראה דהוא דומה לחוב סתם דזמן הלואה ל"י ואסמכוה אקרא במכות (ג' ב) משו"ה אין בזה משום זריזות אבל לאחר ל' יום מקרי מאחר חובו יותר מזמן הראוי והיינו שכ' הרמב"ם בה' ביכורים פי"ב ה"ו ומאחר ל' יום כו' ואין כאן אלא מצות עיכוב בלבד פי' לא דלאחר ל' יום מיקרי עבר זמנו. דודאי אין בפדיון פ"ח שום זמן אלא מיקרי מעכב ואינו מזורז מעתה נהי דהרא"ש והמחבר לא פסקו הכי לפי פירושם בישוב רבא שם. ואין זה דמיון לסתם הלואה שאינו חוב הכתוב בתורה מכ"מ ודאי אפשר לומר דכיון דאין דרך לפרוע חוב בלילה אין זה מקרי מעכב. ומכש"כ דעביד משום פרסומי אבל אם חפץ מצי לפדותו בלילה אפילו לפני הזמן ולהתנות שלא יעכל המעות ומצי לברך ג"כ כמו שהוכחנו:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן פו

כבוד ידיד אהוב הרב המאוה"ג חריב הותיק י"א
מ' יעקב זאב נ"י האבד"ק קרטוב יע"א.

מכתב מע"כ נ"י הגיע לפה במי שנשבע לכהן א' ליתן לו כסף פדיון בנו ולא לכהן אחר ואח"כ עבר ונתן לכהן אחר אם יצא ידי חובת פדה"ב. ומתחלה יש לחקור אם חל השבועה והנה אם נשבע בזה הלשון שאתן לך פשיטא שחלה השבועה ולא הוי נשבע ע"ד מצוה וכדאי' בנדרים (ח') גבי האומר אשנה פרק זה שהשבועה חלה משום דאי בעי כו' ה"נ אי בעי יהיב לכהן אחר והא דאיתא בשבועות כ"ה בהא דתנן שבועה שאתן לפלוני ולא אתן מאי אתן אילימא לעני והא מושבע ועומד וכו' ולא אמרינן אי בעי יהיב לדקה לעני אחר וכו' נ"ע עלי' דידיה נפלי באמת לפי נוסחא דילן בגמ' מאי אתן צ"ל דנוסחא במשנה הי' שאתן ושלא אתן ולא הזכיר לאיש פלוני. והכי משמע לשון הרמב"ם ה' שבועות פ"ה הט"ז או שיתן לדקה לעני אמנם בתוס' נדרים שם העתיקו הגמ' בזה"ל אילימא שלא אתן לעני מושבע כו'. ופירש"י דמשמע הלשון שלא אתן כלל אפי' יהי' נצרך לפרנסה. ולא דמי לנשבע שאתן דמשמע אפי' לא יבקש ממנו לצרכיו. וא"כ שפיר חלה אם נשבע ליתן לאיש פלוני משא"כ בנשבע שלא ליתן לאיש פלוני משמע אפי' מבקש לפרנסתו ושפיר מקשה והא מושבע וכו'. ומעתה בנ"ד אם נשבע ליתן פדה"ב לפלוני כהן ודאי חל השבועה אבל אם נשבע בזה"ל שלא יתן לכהן אחר זולתו היה מקום לומר דמשמע אפי' לא יהיה אותו כהן בעיר וכדומה מכ"מ לא יתן לכהן אחר. וא"כ הרי הוא מושבע וכו' איברא אינו דומה לנשבע שלא ליתן לפלוני עני שזה מצוי שאותו עני יהיה נצרך לפרנסה והוא מחויב לפרנסו. משא"כ בנשבע שלא ליתן לכהן אחר זולתו הרי הכהן הזה לפניו. ואם יהיה שבה אונס שלא יהיה בעיר באותו יום יהיה פטור משבועתו כדין שבועת אונסין וכדתנן בנדרים (כ"ז) נדרי אונסין כו' וה"ה שבועות. ונראה דזה תלוי בהליכות עולם של אותו הכהן אם מצוי שלא יהי' בעיר עפ"י מסחרו וכדומה א"כ אינו אונס. והוי נשבע לבטל אה"מ משא"כ כשהכהן תמיד בעיר השבועה חלה גם בלשון שלא יתן לכהן אחר זולתו [ומעכ"ת נ"י הביא סוגיא דנדרים (פ"ה) גבי נדר כהנים ולוים נהנין לי כו' ופי' בדרבא משום דאם אמר כהנים כולם הוי מושבע ועומד ואין השבועה חלה. הנה עיקר פי' מעכ"ת נ"י אמת וברור בטעמא דרבא וכמש"כ בחיבור העמק שאלה סי' קל"ב אות י"ז והבאתי ג"כ הירושלמי שהביא מע"כ נ"י אבל בכ"ז אינו ענין לשבועה דהתם מיירי בקונם שחל על דבר מצוה כדתנן שם פ' ב' והא דלא מצי להדיר כל הכהנים הוא מטעם אחר שאין התרומה של הבעלים אלא טה"נ. אבל הגוף הוא של כהנים ואינו יכול לאסור עליהם. ודבר זה לא שייך בפה"ב ואם אמר קונם כהנים עלי אינו יכול ליתן פדה"ב לשום כהן. וצריך ליתן לחברו חמש סלעים במתנה וחברו יפדה את הבן] אמנם אם עבר ופדה בכהן אחר מה שעשה עשוי. אפי' לשיטת הגהת מרדכי דהמוכר וכדומה אם נשבע שלא יעשה אם עביד לא מהני. מכ"מ שאני פדה"ב דהכהן שקיבל משלו קיבל וכדאיתא בכתובות (ק"ב) דמשועבד ליה מדאורייתא. ואפי' כמ"ל בע"כ פסק הרמב"ם ה' תרומות פ' י"ב הט"ו ואם לקח הכהן שלא מדעת הבעלים זכה בהם כו' וטה"נ אינו ממון אלא שבזה חולקים התוס' חולין (קל"א) בד"ה יש דדבר שיש בו טה"נ לבעלים אם לקחו מוציאין מידו. והכי דעת הר"ן שם והיינו משום דס"ל דטה"נ ממון. אבל כאן שקיבל הכהן מדעת בעלים אפי' הוא אסור מחמת השבועה ליתן לו מכ"מ אם כבר קיבל הכהן ולא מיחה אינו גזל וזכה בשלו. ובעיקר מחלוקת הגהת מרדכי עם התוס' אם נשבע שלא לימכר ומכר נראה לי דלא כמו שהבין הסמ"ע סי' ר"ת טעם רבותינו התוס' דאם עביד מהני. וקשה טובא מכדי סברא הוא דכיון דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני ומנלן לחלק בין איסור שבתורה לאיסור שבדה לעצמו. ותו ק' למאי נקטי התוס' בקושייתם לימא דא"ב אם גירש באיסור שבועה שנשבע שלא יגרש ולא הקשו לימא דא"ב אם מכר באיסור שבועה. אלא הא פשיטא להן דלכו"ע אם עביד מהני ולא משום זה הטעם דשאני איסור שבדה מלבו אלא משום דלמדנו מאיסור ריבית דמפורש בסוגיא דתמורה (ו') דמקראי למדנו דאם עביד מהני בין למ"ד דר"ק אינה יוצאה בדיינים בין למ"ד יוצאה בדיינים אינו אלא משום דניחא איסי בהדך ודוקא לדידי' אזהר רחמנא. ולא לבריה כדאיתא בב"ק (קי"ב) ומזה למדנו דמה דעביד מהני אפילו בכל איסור דעביד המזכה לחברו. ומכ"מ הזוכה לא אבד זכותו וק"ו מאיסור ריבית שגם הזוכה עביד איסור מכ"מ מה דעביד מהני. מכש"כ באיסור שבועה של

המזכה לבדו פשיטא דהזוכה לא אבד זכותו [ויותר נח לומר דהיינו דאיתא בב"ק (ע') אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו. ואע"ג כו' הרי דאפילו באיסור מקרי מכירה. גם לענין דו"ה וה"ה לכל דבר ואדרבא מכאן למדנו דגרבית א"ל להחזיר גוף הבגד מה"ת. ורמי ב"ח ברים הגוזל בתרא דס"ל דהוי גזל ממש משום דלא ס"ל ראי' מהא דאתנן משו"ה שפיר מקשי הגמ' עליו בב"ק שם. אבל אנן קיי"ל דלא כרב"ח אלא כרבא דאפילו באיסור הוא מכירה]. משו"ה לא הקשו התוס' אלא אם נשבע שלא לגרש דבזה אינו זכות להמגורשת. ויותר נראה כפי' הגאון קלה"ח סי' ר"א דגם בזה לא הקשו התוס' דנימא דלרבא אינה מגורשת כלל. דזה ודאי אינו ולא הקשו אלא דלרבא יהא מחויב להחזיר כמו באיסור גירושין לאנוסתו. וע"ז שפיר תירצו התוס' שאינו דומה איסור אנוסה שהתורה אסרתו לגרש לאיסור שבדה מלבו. אבל הא פשיטא דכו"ע דאם עביד מהני לענין עיקר הגירושין אלא מה שכתב הגאון הנ"ל בטעמי' ש"ד דודאי היא מגורשת משום דאיתקים מיתה לגירושין כמש"כ התוס' בד"ה לענין אנוסה זה לא נראה כלל. דבשלמא התם אפשר לומר הסברא דאיתקש גם בזה גירושין למיתה דמה מיתה ישנה בע"כ כך גירושין ישנו בע"כ. וראיתי שגם הגאון נוב"ת א' אהע"ז סי' קכ"ע פי' כן דברי התוס' אבל בנשבע שלא לגרש האיך אפשר ללמוד ממיתה אלא כך יש לבאר דהא פשיטא דעיקר הגירושין מהני אפי' באיסור מהא דמהני באונס שגירש אלא הא קשה נימא שמחויב להחזירה הא מיהא עיקר טעם רבותינו התוס' בנשבע שלא למכור דאם עביד מהני לא משום דהוא איסור שבדה מלבו. וא"כ הא פשוט דמוכר בשבת קנינו קנין הוא ע"פ סברות שכ' הש"ך ובמסגרת השלחן סי' ר"ח אבל לדעתינו הוא ברור מהא דרבית המקח קיים או משום דאתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו אלמא דהוא מכירה. והא שכ' הרא"ש בשו"ת כלל ע' והביא הט"ז ביו"ד סי' רכ"ח בשטר שנעשה באיסור חרם שהשטר קיים משום שהוא איסור שאפשר לבטל אינו אלא בשטר שנעשה באיסור ולא בקנין שזכה אדם דבהאי בכל איסור המקח קיים. והא דכתובות כל מה דא"ר לא ליזבין כו' לא שייך להא דאיסור אלא משום דיש בזה זכות וחובת חבירו. ודמי כאלו מכר שאינו שלו וכן הא דמוכר מעשר בהמה אינו מכור לא משום דכתיב לא ימכר אלא הטעם דבדיעבד אינו מכור משום דהוי ממון גבוה ואינו שלו. וכן הא שאין שדה נמכר למיתות בזמן היובל פי' הכתוב הטעם כי לי הארץ והוי שדה שאינה שלו. וכן מש"כ הרא"ש בשו"ת כלל ה' דאם הוי תקנת הקהל בחרם שלא יועיל שום מכר ב"ד במקומות בהכ"נ. ועברו ב"ד ומכרו אינו מכירה היינו משום שאינו שלהם וכיון שעשו באיסור אין להם כח ב"ד יפה. אבל המוכר מה שהוא שלו באיסור הנוגע לדין שמים למדנו דהוי מכירה מהא דרבית זהו הנראה לענ"ד בטעמו של התוס' ולא כמו שהבינו בספ"ג בילה פ' מקילין והסמ"ע ושארי אחרונים:

נפתלי צבי יהודא ברלין:

סימן פז

כבוד הרב המאוה"ג חריף ובקי כש"ת מ' יעקב ליב כהנא נ"י יע"א.

מכתב מע"כ נ"י הגיעני. והנה הגיע ליד מע"כ בן בכור שאביו הלך למרחוק וחקר מע"כ נ"י האיך לעשות בפדיונו הן באמת בכל הפרטים הנופלים בזה הענין אולי בהם נמוסי רבותינו גאוני בתראי ז"ל והמה מובאים בשו"ע ומפרשיהם. ולא היה לי להשיב רק בשלחו קאנווערט והראה לדעת כי נכספה נפשו לדעת גם דעתי הדלה ע"כ לא אוכל לחדול מלהשיב. והנה בדבר אם יכול האב לפדות במקום שהוא ביום ל"א בעוד לא נודע לו אם יצא הולד מספק נפל. וכבר בא דברינו בחיבורי העמק שאלה סי' קס"ז אות י"ז באורך דלפי המסקנא הא דמוהלין בשבת סתם ולדות לא מטעמא דרלב"א משום ממ"נ אי לאו ב"ק היא ה"ז כמחתך בשר בעלמא. והרבה פוסקים לא סברי הא דרלב"א וכן בירושלמי יבמות פי"א ה"ז דחי האי סברא ע"ש. וגם הרמב"ם שכ' בה' מילה פ"א הי"ב הא דרלב"א ביאר דבריו שלא נצרכנו לסברא זו אלא בספק בן ז' ספק בן ח' אבל סתם ולדות ודאי מלין ומברכין אקב"ו ואי היה משום ממ"נ וכדין ספק לא היה לנו לברך על סתם ולדות אקב"ו עד שיהיה ידוע שכלו לו חדשיו אלא קיי"ל דלא מספקינן בנפל אלא אחר שככר אין הנולד בעולם שהיינו שנפל מן הגג או אכלו ארי אבל כ"ז שהוא בחיים אין לנו להסתפק שמא נפל הוא. וכן הרי"ף שלא הביא הא דרלב"א ומבואר דעתו שאין מוהלין את הספיקות בשבת כמ"ש הר"ן אבל לא כמש"כ הר"ן דס"ל להרי"ף שאין מוהלין בשבת סתם ולדות וזהו פלא. ותו הרי במשנה דספק ואנדרוגינוס אין מחללין את השבת. פי' הרי"ף ספק בן שבעה ספק בן שמנה. מבואר הא ספק בן ט' והיינו סתם ולדות מוהלין בשבת. וע"כ משום דכ"ז שהוא חי אינו בגדר ספק ולא משום שהוא ספק דרבנן. כמש"כ התוס' בכמה מקומות. אלא דעת בה"ג והרי"ף ורש"י שהוא ספק מה"ת. והכי הכרענו בעניותנו שכך דעת הרמב"ם ז"ל. ואע"ג שידעתי דעת הגר"א ז"ל באו"ח סי' של"א ובאה"ע סי' קנ"ו אינו כן. והוכיח ממה שכ' הרמב"ם לענין ירושה דבן יום א' שמת ה"ה יורש. מכ"מ הרי הב"י ובכדה"ב אה"ע סי' קס"ד מבואר דס"ל שהוא מה"ת ויצא בזה דעת הרמ"ה ע"ש. והוכחת רבינו הגר"א מירושה נ"ל לבאר דהא ודאי אפילו נימא שהוא ספק מה"ת אין הפי' משום דאיכא מחלה טפלים חלילה לומר הכי מה שמפורש בתלמוד כ"פ מיעוט נופלים. והתוס' מעיד ג"כ הכי אלא הפי' שלמדנו מדכתיב ופדויו מבן חדש תפדה. שהתורה חששה לזה המיעוט ועשאה למיעוט זה לספק גמור וסברא זו הובא בתשב"ץ ח"ג סי' רכ"ז. אבל לא מצינו שחששה התורה אלא במצות התורה. משא"כ ממונא מאיסורא לא ילפינן. משו"ה לענין ירושה קיימי בדיני' דאמרינן רוב אינו נופל וכמו שאנו מפרשין לרשב"ג בולד תוך שלשים מצינו גם לרבנן בעובר לדעת הירושלמי בהא דקיי"ל במי שמת והניח אשתו מעוברת אסורה להנשא. לפי ש"ס דילן ביבמות פ"ד דל"ו א' משום שאין הולד פוטר עד שיצא לאויר העולם שהרי בירושלמי ריש פרק ב' למד מזה דה"ה במת האב והניח אשתו מעוברת צריכה לידע אם הוא ב"ק או לא. אלמא שאין הטעם כמו בתלמודנו אלא לענין יבום גזרה תורה שיש לנו לחוש בעובר שמא נופל הוא. וה"ה לרשב"ג בולד לפני ל' למדנו מפדה"ב שהתורה חששה לזה הספק. אבל זה אינו מבואר דאפי' בעודנו חי הוא עומד בזה הספק מהא שאין פודין את הולד בתוך ל' יום אפי' הוא חי דמזה אין הוכחה שהרי התורה לא חלקה בולדות ואפי' שידוע שכלו לו חדשיו. מכ"מ אין מצות פדה"ב עד אחר ל' יום והוא משום שהתורה לא חלקה וכמ"ש התוס' זבחים (ל"ז) בד"ה אלא ומנחות (ל"ז) בד"ה שומע אני. לענין הא דאין כל"ח יוצא מידי דופי ע"פ מעשה נימא דודאי כ"ז שהוא חי לפנינו אינו בגדר ספק והא שאין פודין אותו הוא משום דמצות פדה"ב אפי' אחר שמת. שהרי אם מת אחר שלשים יום ולא נפדה חובה לפדותו. וא"כ אם היה הפדיון חל בתוך ל' יום היה הדין אפי' מת בתוך ל' יום חייב לפדות ובאמת אז ה"ז בכלל ספק ב"ק משו"ה גזרה התורה שאין מצוה לפדות עד ל' יום. אחר כ"ז דעתנו שכמו שמוהלין ומברכין בשבת סתם ולדות ואין חוששין שמא נפל הוא. כך כ"ז שלא מת הולד בחזקת חי עומד ואין להסתפק שמא נפל הוא ורשאי האב לפדותו. וכך המנהג בישיב' הק' דאב שנודע לו שילדה אשתו זכר והוא בכור פודה אותו ביום ל"א:

ובהא דאתי קמיה דמר אם יש ספק שמא יפדנו האב במקומו אין לעשות מאומה עד שיגיע ידיעה מן האב שאין הוא פודה שמא מאיזה טעם. אבל אם אין האב פודה בעצמו רבו בזה דיעות גאוני בתראי והנני לבאר מה שנלענ"ד בזה הרמ"א כ' בזה"ל ואין האב יכול לפדות ע"י שליח. וגם אין ב"ד פודין אותו בלא האב ויש לבאר באיזה אופן מיירי הרמ"א הגאון בעל חוות דעת בשו"ת חמדת שלמה סי' ל"ב כתב דמיירי שעושה האב שליח לפדות משל שליח. והכי נראה לכאורה שהבין הגר"א שהקשה ע"ז תרתי חדא דשלוחו של אדם כמותו. שנית הרי אחר יכול לפדות אפי' בלא דעת כו' וכש"כ כאן שאינו אלא חוב בעלמא. וכי הפורע חובו ש"ח אינו נפטר הלוה וכו' הרי הבין דעושה שליח לפדות משל שליח. [ויש לדחות דהכי מקשה הגר"א דאחר שאפשר לפדות בלי דעת האב משל עצמו. א"כ ממילא אפשר לפדות משל האב בשליחותו] אלא שנחלקו הגר"א עם הגאון ח"ד מן הקצה אל הקצה. שהגר"א כ' בפשיטות

דאחר

דאחר יכול לפדות משל עצמו כמו פרעון חוב. והגאון ח"ד הסכים לדעת הרמ"א לפי פירושיה דא"א לפדות מממון אחר דדוקא ממון האב בעינן ולא דמי לשקלים ע"ש. ודבריו תמוה שהרי כל הקרבנות חובה אפילו חטאת חלב פשיטא שיכול להביא על חברו וכדאי' בתמורה (י') אלימא לענין כפרה פשיטא דמכר ליה אלא שצריך דעת בעלים כדאיתא בנדרים (ל"ו). וכן בפטר חמור אי' בבכורות (י"א) הפודה פט"ח של חבירו פדיוט פדוי והיינו משל שליח ע"ש וברור זה כרבינו הגר"א ז"ל אלא מה שמדמה לפרעון חוב אינו פשוט כ"כ ויבואר לפנינו. אבל בעיקר כונת הרמ"א נראה דמיירי שעושה שליח לפדות משל האב ורצו יגיד עליו. בהא דאין פודין ב"ד בלא דעת האב ודאי הפי' משל האב ור"ל שאין בכח הב"ד להגבות לכהן חמשה סלעים כמו בכל חוב דעלמא שב"ד יורדין לנכסי הלוה ומגבין למלוה גם בלא ידיעת הלוה. אבל כאן אע"ג דודאי כופין ב"ד לקיים מ"ע זו כמו שכופין על כל מצות עשה. מכ"מ אין נותנים לכהן בלא האב אלא כופין את האב לפדות את בנו וכמו בחיוב קרבן אין ב"ד מקדשין בהמת האדם אלא כופין אותו להקדיש משום שאין ב"ד יכולין להקדיש מה שאינו שלהם. ה"נ בפדה"ב המצוה שיאמר האב בשעת נתינה לכהן הנני נותן מצות אלה לפדיון בני. ומשו"ה מחויב להפריש חמש סלעים ולומר הרי אלו לפדה"ב. וכפירש"י בכורות (מ"ז ב) בכהן שהיה לו בכור חלל שאע"ג שאין הכהן צריך ליתן לכהן אחר אלא נוטל לעצמו. מכ"מ פרש"י בד"ה שהרי מפריש לי' ונוטל והכי אי' בשו"ע סי' ש"ה סי"ע הלכך יפריש הפדיון ויעכבנו לעצמו ומזה הטעם פרש"י בערכין (ד') בהא דכהנים פטורין מפדה"ב שהוא מק"ו אם פטרו של ישראל במדבר כו' ולכאורה לא נצרכנו לק"ו אלא בשביל לוים. או גם לכהנים בשביל פטר חמור דאסור בהנאה לפני הפדיון. אבל בפה"ב לכהנים פשיטא דפטורין כמו דתנן בערכין (כ"ח) הכהנים אינם מחרימים שהחרמים לעצמם אלא רש"י לטעמיה דבעינן הפרשה. וס"ד דכהנים חייבים להפריש ולעכב לעצמן משו"ה כ' דפטורין מק"ו [איברא השאילתות סי' קי"ח אינו סובר כפירש"י דבעינן להאי ק"ו כמש"כ שם אות ד' בס"ד בטעמו ונימוקו]:

הא מיהא ברור שאין ב"ד כופין משל אב בלא ידיעתו משום שאין יכולין לומר על מעות שאינו שלהם זה לפה"ב ולא כמש"כ הגאון ח"ד באותו תשובה שב"ד יורדין לנכסי האב כמו כל פריעת חוב. והא ליתא וכמבואר בהגהת רמ"א ואין ע"ז חולק:

ולכאורה לפי דברינו דהמצוה דוקא שיאמר האב שנותן לפדה"ב א"כ לא מהני תפיסת הכהן במקום ספק בכור אדם ואינו דומה לספק בכור בהמה שהוא מופרש ועומד משא"כ כאן אינו יוצא בפה"ב בתפיסת הכהן משו"ה לא מהני תפיסה. וכ"כ באמת בס' מחנה אפרים ה' זכיה ומתנה סי' ח' ולא כהגאון ח"ד מהא דאי' בכורות (מ"ח) אר"י ז"א שני יוסף ב"ש כו'. אלמא שהוא שעבוד דבע"ח ממש שגובה בע"כ הן אמת שהיה אפשר לפרש הסוגיא דכמו דבע"ח גובה בע"כ. ה"נ מחייבין האחין ליתן לפדה"ב אבל בפרש"י מבואר במה שכ' והכי נמי טורף הכהן ה' סלעים מהנכסים כו' אלא ודאי השעבוד חל אפי' לא פירש עדיין לפה"ב. ומשו"ה יכול הכהן לתפוס ומכ"מ לא יצא האב ידי מצוה עד שיאמר הנני נותן לפדה"ב ובלא זה ג"כ ע"כ התפיסה דקרקעות דמשעבדי לבע"ח אינו מוצא מידי מצוה שהרי אין פודין בקרקעות. אלא מכ"מ משועבדים הקרקעות למצוה זו שימכור ויתן המעות לפדה"ב. וה"נ בספק בכור אדם תקפו כהן אין מוציאין מידו. אבל אין ב"ד מגבין בלי האב דאי משום חוב הרי הוא ממון שלא ניתן לתבע שאין הכהן מבורר. ואי משום מצות פדה"ב הרי לא נתקיים המצוה בעוד לא פירש האב שיהא לפדה"ב. אחר כ"ז מובן דכונת הרמ"א שאין עושה שליח לפדות את בנו היינו שיהא השליח פודה משל האב. ויאמר ה"ז לפדיון הבן של פלוני ולא דמי להא דאיתא בבכורות (נ"א) דרב אשי סדר פדה"ב. דהתם רב אשי הפריש המעות לפדה"ב ושלח אותם להכהן והביאו עבה מטבה קיף. משא"כ אם השליח יאמר הרי אלו לפדה"ב יש מקום לומר דלא מהני השליחות כמו שכתב הר"ן ריש מסכת פסחים דא"א להפקיר ע"י שליח ובמהרי"ט ח"א כתב דא"א להקדיש ע"י שליח. והגאון רע"א בתוספותיו גיטין (פ"ד מ"א) הקשה ע"ז מתמורה (י') דאי' דליבור שוין שליח להקדושי ובמא"כ לק"מ דהתם הפי' דהשליח מקדיש בהמתו בשביל הצבור, משא"כ שיהא השליח יכול להקדיש את שאינו שלו זה לא שמענו. וא"כ אפשר לומר שאין השליח יכול להפריש משל האב לפדה"ב ולהוציאו מידי מצותו. אבל מכ"מ אין הדין ברור שיהא אמירה והפרשה לפדה"ב דומה להקדש והפקר ובהקדש גופא אין הדבר ברור כ"כ. ויש מקום להקשות מריש פ"ב דקידושין דשקיל וטרי מאי איצטריך לרבות שליחות בתרומה הא אפשר ללמוד מקרבן פסח ואי איתא דלהקדיש אינו יכול. א"כ איצטריך לרבות בתרומה שהשליח יכול לתרום משל בעלים. העולה מכ"ז שיכול השליח לפדות פדה"ב מממון האב. וכך עשינו מעשה פה אבל זה אינו אלא כשהאב עושה שליח לפדות משל האב. אבל כשאין עושה שליח אין אדם יכול לפדות משל אב אלא אם האחר מנדב משלו לטובת הכהן לפדותו. ה"ז כתורם משלו על של חברו. ואין נ"מ בין אמו של הולד או איש אחר ואדרבה אם אמו רוצית לעשות פה"ב יש לדקדק אחריה מניין לה ה' סלעים שתוכל ליתן בלי רשות בעלה והכל לפי ראות עיני ב"ד בהליכות עולם שלהם אם היא עשירה או עניה וכדומה. זהו המתבאר בענין לפי דעתי הקלה. וה' יורנו ויעמידנו על קרן האמת והיא התכלית והחותמת:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן פח

נשאלתי באשה שמסתכנת בלידה או מניקה שרגילה להתעבר בהנקתה ונחלשת היא והולד כמובן אי רשאית לשמש במוך:

כבר נשאל ע"ז הגאון רע"א סי' ע"א וע"ב והגאון למח לדק סי' פ"ט ומתחלה עלה ע"ד הגר"א לאסור אף לאחר תשמיש. כדעת רוב הפוסקים דגם לאחר תשמיש יש איסור על הנשים להשחית זרע בעליהן ובסי' ע"ב התיר לאחר תשמיש משום דבל"ז לדעת הרמב"ם מצוה לבדוק אחר תשמיש. ולי נראה דאי משום הא לא אריא דמה ענין בדיקה כרגע להנחת מוך איזה שעה כדי לשאוב את הזרע ואין ברגע בדיקה כדי לשאוב אבל נראה כדעת הגאון ז"ל דכמו דשלש נשים משמשות במוך אלא דחכמים אסרו משום דמן השמים ירחמו. וזה אינו אלא משום שאינו מלוי שיתעברו אבל במלויות ודאי לכ"ע שרי:

איברא לפני תשמיש צ"ע דהנה היש"ש יבמות הבין דעת רש"י שפירש מותרות היינו לפני תשמיש וכדעת ר"י בתוס' כתובות (ל"ט ע"א) והכי הבינו הגאונים הנ"ל מדכתבו לתת מוך במקום תשמיש כשהן משמשות. ומש"ה נתקשה הגאון רע"א בקושיית הרשב"א בחידושי יבמות ובנמוק"י דאי כרש"י דמותרות לשמש לר"מ אבל לחכמים קטנה אסורה לשמש במוך ואמאי הא אינה מתעברת כל עיקר ואין כאן משום השחתת זרע. ואי מיירי קודם תשמיש איזה דמיון משמש על המוך לתשמיש קטנה דהוי דרך תשמיש וכ"כ הגאון ז"ל דקושיית הרשב"א אינו מוכרחת אבל לי נראה דלא עלה על דעת רש"י להתיר לפני תשמיש. ורק לאחר תשמיש מיד וראי' מפירש"י ריש נדה בד"ה משמשות במוך כו' כדי לשאוב את הזרע ואי לפני תשמיש הכי מבעי כדי לקלוט את הזרע ותו מפירש"י כתובות (ל"ט) שמשחיתות זרע. ואי לפני תשמיש הי' לו לרש"י לתלות האיסור יותר בהאיש אלא מעולם לא כיון רש"י על לפני תשמיש ומש"כ כשהן משמשות רצונו תומ"י אחר תשמיש דאח"כ אינו מועיל כ"כ והכי הבינו הרא"ש והנימוק"י. מש"ה שפיר הקשו אמאי קטנה אסורה והגאון ז"ל הביא לשון הריטב"א כתובות שכתב בזה"ל ואפילו היה מונח בשעת תשמיש מזה מבואר כהבנתם בפירש"י. אבל הרואה בחי' הריטב"א מבין דמיירי באיסור והוא טה"ד וז"ל ואפי' לא הי' מונח בשעת תשמיש. ונראה דהר"י שבתוס' כתובות שכתב דגם לפני תשמיש יש להתיר משום שאינו מכוין להשחית לטעמי' קאי ביבמות (ל"ד ב) לענין שלא כדרכה שכתב דאפילו משחית זרעו גם שרי משום שאין מכוין לכך. ואע"ג דכתב דרק באקראי מותר פשוט דבאמת אין נ"מ בין באקראי בין בתמידות אלא משום דבאקראי אינו עושה כן משום שרוצה להשחית זרע אלא רוצה לטעום טעמא שלא כדרכה וכלשון הגמרא הוריות (י"א) דאמר בעינא לטעום טעמא דאיסורא. אבל בתמידות הרי אינו עושה אלא כדי להשחית הזרע ממילא ה"ה כאן שמשמש במוך משום סכנת האשה שרי אבל רוב הפוסקים לא ס"ל

ס"ל כהר"י לענין שלא כדרכה להכי נראה דלפני תשמיש אסור ואחר תשמיש שרי וטוב שתרחוץ בחמין כמבואר ביו"ד סס"י קפ"ו:

ונראה טעם התוס' גם בשלא כדרכה גם במוך דס"ל דכל דרך תשמיש לא מיקרי מז"ל שהרי שרי לשמש עם קטנה וה"ה שלא בדרכה דמשכבי אשה כתיב ואע"ג דכתיב בשוגשין מכ"מ ההיקש הוא לכ"ד כדאיתא בקידושין (כ"ב ב) ועוד משכבי אשה כתיב כו' ובאמת הוא מחלוקת התנאים בסנהדרין והוי שלא כדרכה כמו כדרכה והיא אינה ראויה להתעבר אבל דוקא באינו מכוין לכך כדי להשחית הזרע דא"כ הוי מעשה ער ואונן. אבל באקראי אינו מכוין לכך וה"ה במשמש במוך דהוי כדרכה ס"ל דלא גרע משלא כדרכה שהרי באיסור מיקרי תשמיש ונענשין ע"ז אלמא דמקרי תשמיש ואינו אסור אם לא שעושה כדי להשחית הזרע כער ואונן משא"כ אם אשתו חולנית. הנני העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודה ברלין.

בס"ד תשובות בודדות

סימן פט

ב"ה ג' י"ד מנ"א תרל"ח.

כבוד יקירי החריף ובקי יקר רוח י"א כ"ש מו"ה
זאב וואלף ברודנא נ"י.

הנה עיקר חקירה של מע"כ נ"י בסוגיא דחולין (פ"ד) והא בעי' הו"ה. וקו' התוס' שהרי מפרכסת הוה בר הו"ה וישבו דעוף שאני דמפרכסת אינו בר הו"ה שהרי היא מתה ממש. ואינו אלא כזנב הלטאה שמפרכסת ומע"כ הראה שגם דעת רש"י הכי במה שדקדק לפרש ומתניתין בעופות כו'. ולא נראה שהרי רש"י ב"ק (ע"ו) בשיטת הר"ש קאי דישראל בטהורה אינו בר הו"ה אלא משום דמיירי בעופות לפי הס"ד דמיירי בקדשי מזבח. עוד הראה מע"כ נ"י שהרמב"ם לא ס"ל הכי ממש"כ בה' טומאת אוכלין דבהמה וחיה ועוף שנשחטו אע"ג שמפרכסין ה"א מטמאין ט"א ואינו ראוי' כלל דודאי המה מפרכסין כנראה לעינינו. ואשמועינן דמכ"מ מיקרי שהן ראוין לאכילה. אבל ודאי י"ל דפרכוס שלהן לא נחשב לחיות כלל ומע"כ נ"י הוסיף להוכיח כי כן. מסוגיא דהשוחט חטאת העוף חייב שלש חטאות והוא משום דמתקן מידי אמה"ח לנוי. וע"כ התיקון בא מיד כמש"כ התוס' שבת (ק"ו) הרי דמפרכסת לנוי בעוף מותר. והביא מע"כ בשם ס' גור ארי' דפרכוס בעוף לא איתסר לב"נ ולא הביא מע"כ טעמו ונימוקו אלא שקשה הסוגיא בחולין (ק"ב) בהא דרב שיזבי מפרש הא דתנן ואין שחיטתה מטהרתה לענין אמה"ח לב"נ. והנה אם הי' מעיין מע"ל בכל מש"כ בחיבורי העמ"ש בסי' ו' אות א' ואות ח' הי' מוצא ישוב לכ"ז. דתליא במחלוקת רב ור"י בטעם איסור אבמה"ח לב"נ. דלמ"ד מאכל תאכל מפרכסת ראוי' לאכילה ושרי גם לב"נ ולמ"ד מאך בשר וגו' מפרכסת אסור. אבל בשר עוף תלוי בלשון ב"א ובמקום דאין בשר עוף בכלל בשר אין איסור אבמה"ח נוהג בעוף כלל לב"נ וכמ"ש הרמב"ם. ובמקום דמיקרי בשר בלשון ב"א אסור אפילו מפרכסת כמו בהמה ומיושב הכל:

אבל הא ודאי מוכח מהא דרב שיזבי דיש חיות גם בעוף מפרכס ולא כתוס'. וכבר ביארתי בזה בהשמטות כמו שראה מע"כ נ"י מה שיישבתי להרב ר"ג דרב שיזבי חולק על הא דאביי שם (כ') וסתמא דגמ' שם (פ"ד) לפי ישוב התוס' דעוף שאני. והנאני מאוד דברי מע"כ נ"י שכ' דתליא במחלוקת בזבחים (ס"ה) דלרבא דמפרש דחכמים ורא"בר"ש פליגי אי שהי' פוסל בין שני סימנין בעולת העוף תליא אי יש חיות בעוף לאחר שחיטת סימן א'. וכדיוק פרש"י בזבחים שם ממילא לאביי שם לכ"ע יש חיות. והוא מקשה בחולין (כ') לשיטת רבא ולדעת חכמים דוקא דברים אלו נכוחים מאד לכאורה. וא"כ תמוהים מש"כ התוס' דבין לרבנן בין לראב"ר"ש פריך והרי התוס' ע"כ מפרשי ג"כ דאביי ורבא מחולקים אי בסימן א' מתה או לא. כמבואר בתוס' להלן (כ"א ב) דאביי לית לי' דמולק משום מלות הבדלה. וא"כ מפרשי ג"כ ואקשי לך היינו דוקא לרבא דס"ל דמתה בלי רוב בשר אבל איהו סבר דדוקא עם רוב בשר הוי מתה. וא"כ ניחא דעולת העוף מולק שנים קודם רוב בשר [ופי' המהרש"א בסוגין תמוה שמביא ממש"כ התוס' להלן לאביי לא קשה לרבא] מאחר שהתוס' ג"כ מפרשי הכי וכמ"ש מע"ל דסמיך על סוגיא דזבחים א"כ היאך כ' התוס' דמקשה גם לראב"ר"ש ובלי דברי התוס' דלהלן הייתי אומר דהתוס' מפרשי דרק לרבא דמקשי וכי מתה עומד ומולק ותיקשה לך עולת העוף כו' אבל איהו סבר דלא קשה כלל וכי מתה עומד ומולק. ולא הפלו התוס' לדקדק הקושי' מהא דזבחים אב"ל למש"כ התוס' להלן קשה. אלא נראה דהתוס' מפרשי דרבא לא מפרש מחלוקתייהו דחכמים וראב"ר"ש אי מתה בסימן א' או לא אלא לכו"ע מתה. ומכ"מ ס"ל לראב"ר"ש דשהיות פוסל ורש"י בזבחים לא פירש אלא לת"ק דמש"ה ס"ל ששיות לא מעכבי משום שאינו דומה לבהמה. אבל ראב"ר"ש ס"ל דאפ"ה מעכבי. מעתה שפיר פירשו בתוס' דמקשה גם לראב"ר"ש לפי דעת רבא והא שהוכרחו לפרש כך. וגם דקדקו מפרש"י ד"ה אי הכי כו' ורוב שנים לראב"ר"ש ועדיין יש לדקדק למאי פירשו הכי. ונראה משום דקשה להו הא דקאמר בגמ' כל שמעכב בשחיטה מעכב בהבדלה כו' ופרש"י דלכתחילה כולהו כמי ש' וע"כ מה"ת קאמר. והרי להלן פרש"י בד"ה ואינו מבדיל בסימן א' דבסימן ב' אפילו מלוה לכתחילה ליכא כדתניא לקמן לחייבו בב' סימנים א"א כו' אלא ודאי התם לת"ק מיירי דקסבר דמלות הבדלה בעולה הוא כל שישנו בשחיטה. וכל שאפשר בהבדלה יותר עדיף ובחטאת העוף דמולק כל הסימן. ולא רוב שנים ע"כ כפירש"י משום דזהו מלוה לכתחילה בשחיטה ואינו בכלל הבדלה. משא"כ שני סימנין אבל ראב"ר"ש ס"ל להיפך דגם בעולה אין מלוה בהבדלה יותר מן הצורך בשחיטה. וא"כ אמאי מלוה למלוק רוב שנים ולא נימא סימן א' כולו ובחטאת יהא רובו. אלא משום דמלוה בשחיטת שנים מה"ת [וזה תליא באמת בדרשה דשחיטת העוף דלב"ק דאיתקיש לדגים אין מלוה אפילו לכתחילה בסימן שני. משא"כ אם נימא מדרשה דזאת תורת הבהמה והעוף שני לן למעט מדרשה דזאת אלא בדיעבד. והיינו שהביא רש"י בד"ה ואינו מבדיל וכו' הא דב"ק וכבר כתבתי בזה בהעמ"ש סי' קכ"ד אות ב' בס"ד]. ועפה ע"כ זה שישוב כל המעכב בשחיטה כו' אתי לראב"ר"ש. ואח"כ מקשי לרבנן והא מיעוט סימנין מקשה מתרתי ממיעוט ומסימן שני. ומשני דלרבנן כל שישנו כו' היולא מזה דמקשה גם לראב"ר"ש. וא"כ נ"ל דרבא ס"ל דלכ"ע מתה בסימן א' ואביי חולק:

ידידו נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן צ

תשובה להרב מ' ליב נ"י מו"ץ בק' ראסיין בעזה"י.

(א) **אשר** הקשה בסנהדרין (מ' ב) הניחא לאביי אליבא דר"מ כו'. מה זה ניחא הא לאביי נשאר בקשיא. לק"מ דהא דמגדף ר"א אימא לאתוי שמונה חקירות לא על המשנה הקשה אלא על רב יהודה שמבאר טעם המשנה מהני קראי ומסיק לרבנן מילתא דאתיא בק"ו כו' ע"ז שפיר הקשה אימא לאתוי שמנה חקירות. אבל ר"א ס"ל טעם המשנה כא"א ואולי ס"ל כדאי' בירושלמי דא' שמואל ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון. אלו שבעה חקירות אבל לר"י הוא דמקשה וא"כ רב יהודא כרבא ס"ל ולק"מ. והייתי אפשר לומר עוד בדרך המלאה דר' מאיר דקשה אליבי' כר"ש ס"ל דשריפה חמורה מסקילה ואיצטריך קרא לאתוי נשרפין. ויש לכאורה להוכיח דר"מ כר"ש ס"ל מדאיתא להלן (נ"ב א) זר"י האי את אביה היא מחללת מאי דרים בי' לכדתניא הי' רמ"א מה ת"ל כו' משמע דר"מ כר"י ס"ל דאחד ארוסה וא' נשואה בשריפה. וא"כ שריפה חמורה מסקילה ואיצטריך קרא לאתויי שריפה לחקירה. אבל באמת איני סובר הכי דקשה לי טובא פרש"י ותוס' דר"ע ור' ישמעאל ס"ל כר"ש והדברים עתיקים (וא"כ נ"ל דמשנתינו (ע"ע ב) דא"ל אלו לא היתה סקילה חמורה לא ניתנה למגדף ועובד ע"ז. תיפוק לן דנשואה בשריפה ולא ארוסה ש"מ דסקילה חמורה

משריפה

משריפה. ועוד כמה קושיות בסוגיא דד"ל ויובן מתוך הישוב אלא ודאי משום הני תנאי דס"ל אחת ארוסה ואחת נשואה בשריפה. ומכ"מ ס"ל סקילה חמורה דבאמת לא ממה דב"כ בשריפה הוכחה שהיא חמורה אלא ממה שפי' הכתוב הטעם את אביה היא מחללת ש"מ דמש"ה החמירה תורה עליה. וכ"כ בעל המאור בפי' ועדיין לא הי' ראי' למ"ד בין בארוסה בין בנשואה בשריפה די"ל שהטעם קאי על נשואה. מש"ה הוצרך ר"ש לומר שני כללות נאמרו בב"כ כו' מה נשואה להחמיר אף ארוסה להחמיר. ור"ע דס"ל ג"כ אחת ארוסה ואחת נשואה בשריפה מכ"מ ס"ל סקילה חמורה דלית לי' הוכחת ר"ש מהא דשני כללות תדע דר"ע ס"ל סייף חמור מחנק לפי מה דס"ל ס"פ הנשרפין נביא שהדיח בסקילה דוק ותשכח ממילא מסתמא כל הסדר כת"ק. אכן ר' ישמעאל דס"ל דוקא ארוסה ולא נשואה והוא ג"כ ס"ל סקילה חמורה. וא"כ ע"כ אינו מפרש את אביה היא מחללת לטעם כלל. והיינו דאמרינן ור"י את אביה היא מחללת מאי דריש בי' כדתניא הי' רמ"א ט' פי' בלא ר"י הייתי אומר שאינו מלוה אלא טעם דבני אדם מבזין אבל לר"י ע"כ הוא מלוה וכדר"מ) :

(ב) **בדברי** הסמ"ע בשם הה"מ בסי' רל"ב. לענין יכול להבחין ולנסות ברורים הדברים כמש"כ מע"כ שי'. שאם בשעת המקח יכול להבחין ולנסות ולא נסה אינו יכול לחזור גם בלי תשמיש. ואם בשעת הקנין לא הי' אללו שיהא יכול להבחין ולנסות ובהגיע לידו לא בחן מיד בעינן דוקא השתמש ואין בדין שום ספק. וגם הגאון נתיבות המשפט הי' מורה ודן הכי אלא שלא עמד על כונת הסמ"ע והה"מ ואין הדבר צריך לפנים :

(ג) **איברא** בדין יתומים קטנים אם יכולים הבע"ח לעקל הנכסים עפ"י ב"ד כי היכא דלא ליפסדו. נראה רבא דהדעת נותן שדומה להא דסי' ע"ג ס"י לענין לפני הזמן ואע"ג שיש לחלק שהרי כאן חוששין אנחנו שמא אינו מגיע שהתפיס לגרי. מכ"מ אחר שאנו מאמינין בשבועה הרי שאינו אלא חשש שלא לגבות עד שישבע אבל מכ"מ ראוי לעקל. איברא תליא בעיקר דין דסי' ע"ג שחולק הרא"ש עם הגאון אם הוא מעיקר הדין או תקנה כמבואר ברא"ש ב"ק פ"א סי' ט"ו. דהגאון ס"ל שאינו אלא תקנה וא"כ אפשר דלא תקנו ביתמי כמו שלא תקנו לשבע ולטול כמו בשלא בפניו. משא"כ לשיטת הרא"ש שדין גמור הוא להציל עשוק מיד עושקו ה"נ ביתמי. וא"כ אזיל מה שהביא הגאון רי"ץ אלחנן נ"י בשם תשובת הגאון שאין לחוש לאיבוד נכסים. שהגאון לשיטתו קאי ומגוף גמ' דעירכין (כ"ב) דאי' התם יתמי דאכלי דלאו דידהו כו' אין ראי' לחשש אבידת נכסים לגמרי דהתם הפי' דאכלי פירות הנכסים שמשועבדים לבע"ח. אבל מכ"מ סוף סוף יבאו לידי גוביינא אלא רה"ג למד מזה דה"ה אם יהי' נאבד הקרן לגמרי וזה אינו אלא לטעמי' דכ"ז שלא הגיע הזמן לגבות אין לב"ד לחוש עפ"י דין להציל עשקו. והנה כיב"ז יש מחלוקת בין הרא"ש והגאונים ז"ל בדין תופס לבע"ח במקום שאינו חב לאחרים שכ' הרי"ף בפ"א דב"מ דהא דיכול לתפוס הוא במקום פסידא ואינו אלא תק"ח. והרא"ש סי' כ"ז חולק וכ"ל דדין גמור הוא. וכבר ביארנו בס"ד בחיבורי העה"ש סי' ק"כ אות ב' דאזלי לשיטתייהו במה דחולקים עוד בפ' הגוזל קמא סי' כ"א בענין העושה שליח לגבות חובו כ' הרי"ף שיכול הלוה לומר לאו בע"ד דידי את והרא"ש כ' ע"ז וצריך טעם לדבר כו'. ונראה לי וכו' וביארנו בעזרו ית' שדעת הגאונים כהרי"ף. ומבואר בשאלתות דר"א שם הטעם משום דכתיב מי בעל דברים יגש אליהם. דוקא בעל ולא שלוחו ואין לו יכולת להציל העשוק שהוא המלוה אם לא בהרשאה וקנין. וה"נ אינו יכול לתפוס בשביל המלוה אע"ג שלא יהי' להלוה שום הפסד בדבר. וה"נ בב"ד כ"ז שלא הגיע זמן שהמלוה יכול לתבוע בדין אין לנו להציל עשקו. אבל לשיטת הרא"ש אינו כן. ואחר דקיי"ל בדיני הרשאה כסוגיית הפוסקים הראשונים ז"ל דהא דבעינן הרשאה לגבות חוב אינו אלא משום חשש מיתה או ביטול השליחות ויהי הפסד ללוה. וא"כ נקטינן בגוף הענין כהרא"ש שדין גמור הוא להציל העושק אף שעוד לא הגיע זמנו. ממילא אפילו ביתמי הכי הוא :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן צא

ב"ה עש"ק ב' אייר תרמ"ב וולאזין.

כבוד ידיד ה' וידי"נ עוז הרב הגאון חריף ובקי כש"ת מ' **שלמה הכהן** נ"י מ"ץ בק' **ווילנא** יע"א.

מכתבו כו' הגיעני והנני לאשר חילי' דמר על אשר העירני על מש"כ הכ"מ בשם הר"י קורקס דהא דאברי עולה קודמין לאימורי חטאות אינו אלא לאחר שנזרק דם עולה ג"כ אבל אם עוד לא נשחט העולה הקטרת החטאת קודם לשחיטת עולה. והכי וודאי דייק פירש"י והרע"ב שכתבו אם נזרקו דם שניהם. ותוזרני כי ממ"ש בביאורי העמ"ד ומבואר הכי בפרשה שאנו עומדים בה דכתיב בחטאת מצורע ועשה הכהן את החטאת וגו' ואחר ישחט את העולה. וכבר מבואר דבמשמעות ועשה נכלל גם זריקת הדם גם הקטרת אימורין כמ"ש התוס' זבחים (ח') והכי אי' בספרי. הרי מבואר דאחר גמר מעשה החטאת ישחט את העולה והטעם הוא משום דאין מעבירין על המצות. משום הכי מצוה שהחל בה אין מעבירין ממנה עד שגומרה. מעתה אזיל ההוכחה שהבאתי ממעשה יום הכפורים ששוחטין וזורקין דם העולה ומקטירין אבריו ואח"כ יקטיר את חלב החטאת. דשאני התם דלאחר הזאת דם החטאת בפנים. הפסיק הרבה עד שפשט את בגדי הבד ולבש בגדיו. ושוב אין שייך בזה אין מעבירין עה"מ מש"ה מקדימין העולה. משא"כ בחטאת חילונה מיד אחר מתן דם אין מעבירין עלי' עד שמקטיר את האימורין אע"ג דאיכא דעדיף מינה היא העולה. ומאחר שכן יש לפרש הא דכתיב בפ' שמיני ואת החלב וגו' כאשר צוה ה' את משה. להיפך ממש"כ אלא הי' בקבלה דאין מעבירין עה"מ ואע"ג דאברי עולה קודמין לאימורי חטאת מכ"מ אם עוד עסוק הוא בחטאת אין לעבור ממנה. ומכ"מ דעת הראב"ד בת"כ פ' מצורע פרק ג' ה"ד כדברינו מכבר. אלא שאין הכרח בפי' הברייתא דת"כ. והנני מסיים בברכת כהן ובהא דכתיב בפ' שמיני וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם והכתיב ידו. ובודאי יש כונה בזה וגם לשון אל העם אינו מדויק ויותר הי' ראוי לכתוב על העם. וע' מש"כ רבינו בחיי ונראה דקודם שנשא כפיו הרים אהרן ידו אחת אל העם שיכוונו לברכתו שהרי לא ידעו מזה שמוכן לברך אותם. ומזה למדו בירושלמי מגילה (פ"ד) והובא בשו"ע או"ח סי' רכ"ח דאסור לישראל המתברכים להסיח דעת בשעת ב"כ. ולא ידענו מנלן דהמתברך צריך לכוין ולשמוע הברכה. אלא מהאי קרא דהכתיב ידו משמעו שהראה להעם בידו אחת שיכוונו דעתם למה שיברך ואח"כ הקרי ידיו שנשא כפיו וברך. המקום ית"ש יזכנו לראות את מעכ"ת נ"י עומד בעבודתו בבית הבחירה ב"ב. ועתה מברכותיו תבורך נפשו העמוס בעבודה רבה ומברך באהבה ומצפה לישועת ישראל להתהלך ברחבה :

ידידו **נפתלי צבי יהודה ברלין.**

ומתחיבותא דמר ניהו כהנא רבא. הנני להוסיף דברי' בדיוק המקרא בפרשה שאנו עומדים. (א) בפ' יולדת כתיב ולקחה שתי תורים וגו'. ובזב וזבה כתיב יקח לו תקח לה והאי לו ולה מיותר. ונראה משום דביולדת כתיב ולקחה וגו' אחד לעולה וא' לחטאת היינו בשעת לקיחת בעלים. וא"כ בע"כ מחויבת להקדים אותם ואסורה ליהנות מהם תומ"י. משא"כ בזב וזבה כתיב ועשה אתם הכהן אחד חטאת וגו' היינו בשעת הקרבה וא"כ יותר טוב שלא יקדישם עד הביאם אל הכהן כדי שלא יבא לידי מעילה. מש"ה כתוב לו לעצמו הייט להנאתו שיהא מותר ליהנות מהם עד שיתן אל הכהן :

(ב) **בזב** כתיב וכי יטהר הזב ובזבה כתיב ואם טהרה מזובה. ובאמת אין לשון ואם מדויק שהרי דרך הוא לפסוק הזיבה ואם משמעו שאין הדרך להיות כן אלא שמ"מ יהי' כן ולמאי כתיב בזה הלשון. ונראה דכלפי דכתיב וספרה לה ודרשינן לה לעצמה שהיא נאמנת לומר טהורה היא ופסקה מלזוב. והייתי אומר שלא האמינה תורה אלא שאינה נגד החזקה. שהרי אינה מוחזקת שתראה תמיד כמ"ש התוס' ריש מס' גיטין (ב') סד"ה עד אחד. והכי

והכי אי' בנזיר (ס"ו א) ספיקו טמא אמר רבא לא תימא ספק חזא ספק לא חזא כו' הרי דאפי' הוא בחזקת טומאה. מכ"מ ספק חזא אינו רגלים לדבר שודאי חזא עוד מש"ה היא נאמנת לומר שלא ראתה אבל היכא דרגלים לדבר שראתה כמו בשעת וסת וכדומה ס"ד שאינה נאמנת לומר שלא ראתה. מש"ה כתיב ואם טהרה וגו' אפילו הגיע וסתה ובחזקה שראתה. מכ"מ אם טהרה מזובה נאמנת לומר שכן הוא :

סימן צב

ליקירי המופלג וחריף מ' מענדיל פרידמאן נ"י בק סוואלק.

אשר עלה בדעתו דלשיטת הרשב"ם ורמב"ם אפשר לכפות לעשות טובה לחברו במקום שאין שום הפסד לו כמבואר שיטת הרשב"ם בב"ב (י"ב ב). והכי דעת הרמב"ם פי"ב מה' שכנים ה"א. הנה עיקר הא דכופין על מ"ם מקורו בב"ק (פ"א) במהלכין בשבילי הרשות שלמה אמרה כדתניא הרי שכלו פירותי' מן השדה ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו מה הבריות כו' עליו הכתוב אומר מהיות טוב אל תקרי רע. ומקשה הגמ' ומי כתיב מהיות טוב אל תקרי רע. אין כתיב כה"ג אל תמנע טוב מבעליו בהיות לאל ידך לעשות. וכבר ביארנו בס"ד בהעמק שאלה סי' קע"א אות י' דזה הי' משפט שלמה בשתי נשים זונות יע"ש. ולכאורה אמאי תניא בברייתא עליו הכתוב אומר מהיות טוב וגו' ולא הביא המקרא כמו שהוא אל תמנע וגו' אלא ודאי אין זה המקרא ממש להא דתניא הרי שכלו פירותיו כו' דלכפות לעשות לטובת חברו. ודאי אינו אלא מדרך המוסר ככל דברי קבלה ומוסרי ס' משלי. אבל בברייתא תניא שאין יכול למחות בהולכים בשדהו. ע"ז הוסיפו מקרא אחר מהיות טוב אל תקרי רע וכופין את האדם שלא להיות רע ואסור למחות ומעולם לא שמענו לכפות לעשות איזה דבר לטובת חברו :

יע"ד מחלוקת רשב"ם ותוס' ב"ב (י"ב ב) נראה דגם להרשב"ם דכפינן לחלוק לשותף בחלק הנוח לפניו. ואין היזק לחברו אין זה אלא בשותף שיש לו חלק בל"ז. והרי יש לו ממילא קודם חלוקה זכות בכל השדה אבל אם יבא אדם לחברו להחליף שדהו עמו באופן שאין לחברו שום רעה מזה לכ"ע אין כופין ע"ז להחליף. וכמו לרבה דס"ל כופין אפילו באופן שיגיע איזה רעה דזה ודאי לא שייך רק בשותף ה"כ לרב יוסף. ועפי"ז יש מקום ליישב לשיטת רשב"ם מאי איצטריך לרבות בבכור כקושיית התוס'. ולדברינו י"ל דרשב"ם לא קאמר אלא בחלוקת שותפין דיש לכל אחד מהשותפין קודם חלוקה. משא"כ באחין שיטת הרשב"ם ב"ב (קכ"ו ב) דאין לאח קודם חלוקה. (והכי שיטת רש"י בבכורות (מ"ז ב) בד"ה מסייע לי' ואכ"מ) ה"כ דאין יכול לכוף את אחיו לעשות החלוקה כטוב לפניו. משא"כ בכור אפשר לכפות וכדקיי"ל כרב זביד דיש לבכור קודם חלוקה. הא מיהא לכו"ע אין מקום לכפות את האדם לעשות מכש"כ בעסק שמע"ל נ"י מחשב לכפות לאנשי סדרין להגיד כי מתרלים המה במה שמע"כ נ"י יהי' נכתב במספר בני קהלת ק' וגם בס"ד ומי יודע מה יחום בזה לקהל ק' איך שהוא לא יתברך מע"ל לומר כי יכפם לעמוד בדין עמו :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן צג

ב"ה ה' ער"ח אדר תרמ"ו וולאזין.

כבוד ידידי הרב הגדול חו"ב יקר רוח כש"ת מ' תנחום גרשון נ"י.

יע"ד הירושלמי מס' נזיר פ' כה"ג דשואל והרי שהקדישו אביו מרחם כו' לא על נוסח המשנה דילן קאי. אלא על נוסח הברייתא דמס' סופרים פ"ד משנה ל"א דאיתא שם שזה קדושתו מרחם וזה אין קדושתו מרחם. ע"ז שואל הירושלמי והרי הקדישו אביו מרחם (ת"ב)

כו'. וכמו דאי' התם עוד מודה ר"א לחכמים בכה"ג ונזיר שיטמא נזיר ואל יטמא כה"ג וכמש"כ בעל פני משה דהאי ברייתא דמס' שמחות פליג על משנתינו דתנן כה"ג ונזיר. וע"ז מסיים הגע עצמך שהקדישו אביו מרחם כו' ואגב עלינו לבאר דלא כבעל פני משה בפי' הגע עצמך כו' שכתב והוי נמי קדושתו ק"ע וכן מש"כ בפני משה למחוק לגמרי הא דאי' שם ומודים חכמים לר"א כו'. ולא כן הוא אלא מתחילה מפרש הירושלמי למשנתינו דתנן כה"ג ונזיר. ומפרש דחכמים מודי דכהן הדיוט ונזיר יטמא כהן. ולא פליגי אלא בכה"ג ונזיר דשוין באזהרתם בקרובין. מש"ה פליגי במת מצוה אבל כהן הדיוט דקיל מנזיר לענין קרובים מש"ה יטמא כהן במ"מ. וצ"ל בירושלמי מודים חכמים לר"א בכהן הדיוט ונזיר שיטמא כהן הדיוט כו' ולא פליגי אלא בכה"ג. ומש"ה לא תנן בטעמא דחכמים שזה קדושתו מרחם כו' שהרי כה"ג אין קדושתו מרחם. אבל ברייתא דמס' שמחות תניא דפליגי בכהן הדיוט ומפרש דלפי זו הברייתא מודה ר"א לחכמים בכה"ג ונזיר. ולא פליגי אלא בהדיוט ומש"ה אי' שני טעמים שזה קדושתו מרחם כו' וזה קדושתו קדושת עולם וכו' וע"ז קאי הגע עצמך :

והנה מבואר במשנתינו דכה"ג קדושתו ק"ע והתוס' יומא (י"ב) כתבו בשם הירושלמי דכה"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה: איברא בהעמ"ש (שאילתא קכ"ו אות ב') באה"נו דליתא הכי בירושלמי אלא התוס' הביעו הכי מהירושלמי לשיטתייהו. אבל שיטת הרמב"ם אינו כן ע"ש היטב :

הכני העמוס בעבודה רבה רובץ תחת משא הישיבה :
נפתלי צבי יהודה ברלין

סימן צד

ב"ה ד' ו' טבת שלמא למר לפ"ק וולאזין.

כבוד ידיד ה' ועמו הרב הגאון חריף ובקי כש"ת מוהר"מ מענדל נ"י האבדק"ק שטוצין יע"א.

הגיעני מכתב מעכ"ת נ"י בשבוע העבר ולא נפנתי מטרדותי העצומים לראות ולעיין בו עד היום. והנה נתקשה מע"כ נ"י בהבנת דברי התוס' ביבמות (נ"ג א) מש"כ ובפירות ערוגה נמי לא בעי מעכשיו כו' וכ' ע"ז מעכ"ת נ"י מבואר מדבריהם דאפילו נאבדה התרומה יצאו הפירות מידי טבלן דומיא דמעכשיו גבי קנין מקח שכתבו שם וע"ז תמה הרבה וגם הביא תוספתא מפורשת דאפי' אמר לכשיתלשו ונגנבו או שאבדה ה"ז כלכלה בטבלה כו'. ותמה אני היכן ראה מע"כ נ"י בדברי התוס' באפילו נאבדה התרומה. והרי קודם לזה לא הזכירו אלא בביטול מעשה הקנין היינו שנקרע השטר או נתאכלו המעות. אבל אם מתה האשה ודאי מותר בקרובותי' וה"כ בתרומה לא איירי רבותינו אלא בביטול האמירה היינו דלא מהני חזרה. וכסוגיא דנדרים (כ"ט) שהביא מעכ"ת נ"י דמשו"ה לא מהני חזרה משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט ממש ולפי זה הטעם ה"ה בכל מיני אמירה לגבוה כמש"כ הר"ן. אבל בנאבדה התרומה לא דברנו ובזה וודאי נ"מ אי אמר לאחר ל"י אי אמר מעכשיו. וכ"כ הרמב"ם ה' ערכין פ"ו ה"ט וז"ל האומר שור זה הקדש לאחר ל' יום ושחטו בתוך ל' יום ה"ז מותר בהנאה הקדישו למזבח ה"ז הקדש למזבח. אבל אם אמר ה"ז הקדש מעכשיו לאחר ל' יום שחטו ה"ז אסור בהנאה ואם הקדישו בתוך ל"י למזבח אינו קדוש עכ"ל. וביאר רבינו ההבדל בשני דברים היינו באם שחטו ושוב אינו ראוי להקדש והר"ז כמו נאבדה התרומה. ובחזרה בעלמא דאם לא אמר מעכשיו יכול לחזור בו ולעשותו הקדש מזבח וה"ה בלא הקדיש למזבח מצי ג"כ לחזור בו. ותדע דהא כתב הר"ן בשם הרשב"א ז"ל דבדין אמירה לגבוה כמסירה להדיוט פלוגתא הוא בירושלמי. והוא במס' קידושין רפ"ג ר' אבוה בשם ר"י ה"ז עולה לאחר ל"י מכרה בתוך ל"י ה"ז מכורה. הקדישה [פי' לבה"ב] ה"ז קדוש ר' בון ב"ח קומי ר"ז. תמן את אומר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט והכא את אומר הכין. א"ל תמן באומר מכבר ברם הכא באומר לאחר ל"י ואח"כ איתא התם ר'

בא בשם ר"י ה"ז עולה לאחר ל"י. מכרה בתוך ל"י אינה מכורה הקדישה אינה הקדש ליידא מילא א"ל לאחר שלשים יום לשייר ל' גיזה ועבודה. הרי הוכיח הרשב"א דמחלוקת היא אי מלי לחזור מהא דפליגי אי מכרה והקדישה. דהא בהא תליא אי לא מלי לחזור א"י גם למכור ולהקדיש והכי יש להוכיח מגוף מאמר הירושלמי שהקשה לה"י מ"ד שמן את אומר אמירתו לגבוה כו'. ואלת"ה הו"ל לתרץ תמן הוא לענין שאינו יכול לחזור בו בלי מכירה והקדש. אלא פשיטא דהא בהא תליא [וזה דלא כמש"כ בחיבורי הרחב דבר עא"ת ס' דברים סי"ב כ"ו] והא דנקיט באמת מכרה והקדישה ולא נקיט חזרה בעלמא. וכן הא שכ' הרמב"ם הקדישו למזבח ולא נקט חוץ מהקדשו לבה"ב. היינו משום דאם לא הקדישו ה"ז מחויב לקיים נדרו. וכמש"כ הרמב"ם בה' מכירה פכ"ב הט"ו דאפילו באומר מה שתלד בהמתי יהי' הקדש כו' ה"ז מחויב לקיים דברו וגו' וגם"כ באומר ה"ז הקדש לאחר ל' יום. מש"ה נקיט במכרה והקדישה שאין בידו לקיים נדרו אבל באמת ה"ה דפליגי בחוזר [וכגון דשאל על נדרו. וכמש"כ הש"ך בחו"מ סי' רי"ב סקי"ב לענין האומר קרקע זו לכשאקננה יהי' הקדש וה"ה כאן בחוזר. אבל דברי הש"ך אינם מובנים לי דאם שאל על נדרו הרי מהני אפילו בהקדיש דבר שבא ברשותו. אלא נ"ל דהנ"מ אי מכרה או הקדישה דהמקדיש דבר שברשותו למזבח א"א למכור או להקדיש לבה"ב. משא"כ באומר לכשאקננו תקדוש דלא קדשה אלא מטעם דצריך לקיים נדרו. וא"כ אם הקדיש לבה"ב או מכר א"א להקים נדרו ומכירתו מכירה והקדשו הקדש. וכן בכ"ד באומר ה"ז הקדש למזבח לאחר ל' יום וחזר בו דמהני חזרה למ"ד דאינה כמסירה להדיוט. אבל מחויב להקים נדרו ואין נ"מ בחזרה זו אלא אם מכר והקדיש. ולפי דברינו יהי' ראי' מזה הירושלמי לשיטת הרמב"ם נגד שיטת הרא"ש המובא בחו"מ שם דלהרא"ש דס"ל דאומר ה"ז הקדש לכשאקננו אינו נדר כלל. וה"ה באומר ה"ז הקדש לאחר ל' יום אינו נדר להקדיש אלא לאחר ל' יום תל הקדשו אבל בחוזר או למ"ד שאינו כמסירה להדיוט מהני. וא"ל להקדיש מדין נדר א"כ למאי נקיט הירושלמי בקידושין הנ"ל במכרה והקדישה ולא בחזרה בעלמא. והרי כבר ה כתנו דפלוגתייהו אפילו בחזרה לחוד וכהרשב"א ז"ל]:

מעתה דברינו מבואר דהרמב"ם פוסק דלא כרב פפא אליבא דבר פדא דאמירה לגבוה כו' ולא מלי לחזור. ולכאורה פי' נראה דס"ל כהרשב"א לגמרי דהאומר ה"ז עולה לאחר ל"י ה"ז יכול לחזור. אבל אחר העיון נראה מדנקט הרמב"ם בהקדש לבה"ב אם אח"כ חזר בו והקדישו למזבח ולהיפך ממחלוקת בירושלמי הנ"ל. אלא נראה דרבינו ס"ל דאע"ג דבירושלמי פליגי אפי' בהקדש למזבח אבל אנן לא קיי"ל דמלי לחזור אלא בשארי הקדשות. אבל בהקדש למזבח לכו"ע לא מלי לחזור בו והוא מדרשא דקרא דאי' בתמורה (י"ח א) רק קדשיך אשר יהי' לך תשא ובאת. מאי עביד לי' אפי' ממרעייהו ל"א אפי' ממורנייהו. ורש"י ותוס' נתקשו בזה הרבה דמה"ת שלא יהי' צריך להביא מן המרעה. וללו"א יותר קשה היכא עביד עבודה אבל הענין דמיירי באומר שור זה יהי' הקדש עולה כשאבוא לירושלים. ולמאי יקדים אדם את שורו בהיותו במדינה אלא כשיבא לירושלים ובין כך מותר גיזה ועבודה כמבואר בירוש' הנ"ל ליידא מילא אמר לאחר ל' יום לשייר לי' גיזה ועבודה. ואמר הכתוב רק קדשיך אשר יהי' לך היינו שמקדיש לאחר זמן כשיבא לירושלים תשא ובאת וא"י לחזור אפילו לא בא עוד לירושלים. מוש למדנו דדוקא בקדושת מזבח א"י לחזור אבל בשארי הקדשות מלי לחזור ואינו כמסירה להדיוט. ולא כר"פ ובר פדא אלא כרבא בנדרים דמפרש תרווייהו בבי דברייתא לדמי ופקע בכדי וכמ"ש הר"ן וכ"כ הרמב"ם ה' מעה"ק פמ"ו ה"ו ע"ש ובחזרה לא מיירי כלל. ובאמת אי אמר לדמי מלי לחזור אבל בר פדא ע"כ מפרש רישא באמר לדמי ובפדיון כמ"ש הר"ן שם. וא"כ סיפי' מיירי בחזרה ואפילו אמר לדמי לא מהני חזרה ומשום דאמירה לגבוה כו'. ואזלי לטעמייהו בתמורה (ו' ב) דתניא דולד שלמים אפילו בע"מ קדוש. והוי בה בגמ' למאי הילכתא אמר שמואל ליקרב ואליבא דר"א. ב"פ אמר לרעי' ולד"ה. רבא אמר ליקרב ואליבא דר"א. רפ"א לרעי' ולד"ה. והיינו משום דב"פ ור"פ ס"ל דא"א לפרש האי קרא תשא באת דא"א לחזור. שהרי בכל הקדש כמסירה להדיוט וא"א לחזור ועיכ קאי האי קרא אשר יהי' לך תשא ובאת בולד תמין וליקרב. וקרא דאם זכר לולד בעלי מומין ולרעי' אבל רבא ס"ל דתשא ובאת אתי אפילו ממרעייהו וכמש"כ דלא מהני חזרה בקדשי מזבח. ודין ולדות מדרשא דאם זכר כ"ל תרווייהו זכר אם זכר תמין ובע"מ. ומעתה כמו דתמין ליקרב ה"ה ולד בע"מ ליקרב דמחד קרא כ"ל. והכי פ' הרמב"ם פ"ד מתמורה ה"ט דולד בע"מ ה"ה כולד התמימה לכ"ד ויקרב למזבח. ואע"ג דכאן מפרש בגמ' ליקרב ואליבא דר"א ואנן לא קיי"ל כר"א. מכ"מ סמיך הרמב"ם על סוגיא דבכורות (ע"ו ב) אותן ולדות מיפלג פליגי בהו. איכא מ"ד קדשי ליקרב ואיכא מ"ד קדשי לרעי'. משמע דלפו"ע קדשי ליקרב ומדרשא דהאי קרא דאם זכר הא. מיהא דהרמב"ם פסק כרבא ולא כב"פ ור"פ. מש"ה פסק בשארי הקדשות דלאו כמסירה להדיוט שלא יכול לחזור אבל בהקדיש למזבח א"א לחזור מדרשא דתשא ובאת. ולא כהירו' דקידושין הנ"ל והנה בחיבורי העמק שאלה סי' קל"ח אות א' כתבתי בזה. אבל הבאתי סוגיא דתמורה ראי' לשארי הקדשות וטעיתי בזה. ואדרבה משם הוכחה דבשארי הקדשות יכול לחזור. וה' יאיר עינינו ויעמידנו על דעת רבותינו הראשונים ז"ל:

והנני מתקשה כעת במש"כ הר"ן בנדרים (כ"ט א) בד"ה הכא נמי דאמר לדמי. וכגון דהוי בע"מ דאלו שם אפי' אמר לדמי קדוש קדוה"ג. דקיי"ל המתפיס תמימים לבדה"ב ל"י מידי מזבח לעולם עכ"ל. והנה עיקר הדין מפורש בשבועות (י"ט) וכל"מ הקדים זכר לדמיו קדוש קדוה"ג. אבל הראי' מהמתפיס תמימים לבדה"ב כו' אינו ענין לזה. דשם בעי פדיון ואח"כ מקדיש קדוה"ג וכאן ממילא קדוש קדוה"ג ואולי ה"ק דכיון דאפילו הקדיש לבה"ב מחויב לפדותה ולהעמיד על קדושת המזבח ממילא בקדוש לדמיו למזבח נשאר בהקדש מהגוף למזבח. והנני העמוס בעבודה רבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן צה

ב"ה קאמין מוש"ק אור לכ"ו חשון התר"ו.

כבוד ידידי הרב וכו' כש"ת מ' נפתלי צבי יהודא נ"י.

אחדש"ש כת"ר באהבה נמלאו לי דברי קדשו ביקרת מכתבו מן י"ז דנא. ראיתי חביבותא דמר אשר שקד לשום לב לאשר דנפי לפניו בהלכה. ועוד חבה יתירה הודיעני באשר לא זז מחבבני. להודיעני במכתב את אשר עלו על רעיוניו לתרץ רומיא דברי רבינו הר"מ ז"ל אשר שאלתיו. אך החופש לנפשי להגיד לכת"ר אשר מצאתי להעיר על דברי מכתבו אשר השתעשעתי בהם. והנה את אשר התפלא על פסק רבינו בדין אבוד ושרוף פי"א מה' פסהמ"ק ה"כ. כבר עמד ע"ז הרב ל"מ בפ"א מה' אלו הל"ד. והעלה לחלק בין זבחים למנחות. משום דעיקר קרא בזבחים הוא דכתיב ומצאתי לרבינו ז"ל כיוצא בו לענין נוגע בבגדים שנגעו במת שטמא ט"ז אבל נושאן טהור משום דטומאת משא במת עצמו אינו מבואר בכתוב כמש"כ רבינו בפ"ה מטו"מ ה"ג. ועל אודות אשר חידש מכ"ש לומר דיתור בגדים אינו אלא בבגדי קדש אבל לא בבגדי חול. ומטעם זה רוצה לומר דקרועי בגדים שפסולים ואינם מחללים עבודה הוא כשבגדי חול שלבש ע"ג בגדי קודש המה קרועים הוי פסול ואינו מחלל עבודה. אבל אם הבגדי כהונה עצמן נקרעו מחלל עבודה ג"כ. עדיין לבי מהסס בזה דהא סתמא קתני בברייתא זבחים (י"ח ב) כד שלא ילבש של חול עמהן. ובת"כ יכול לא ילבש עמהן בגדי קודש אבל ילבש עמהן בגדי חול וכו'. ואף שעל ההיא ברייתא אמרו שיש מהן למלוה ויש מהן לעכב. ע"כ כל הני דנקט בתו"כ לעכב ניתהו דהא שחקים אינן כשרים אלא בדיעבד וכמש"כ רבינו בפ"ז מהלכות כלי המקדש הלכה ה' ואצטריך לרבות בתו"כ מילבש דכשרים. אבל כל הני דממעטינן שם פסולים אף בדיעבד ובר מן דין מדברי רבינו משמע שלא הי' לובשין בגדי חול ע"ג בגדי קודש אף דאיכא אוכם לינה ממש"כ פ"ז מהבה"מ ה' י"ד. הכהנים כו' אלא חלוק אחד והטעם הזה הוסיף רבינו מדידי' שבירושלמי דשקלים לא הביא רק ב' טעמים האחרים שכתב רבינו.

א"כ

א"כ דבר פשוט לרבינו שאף בבגדי חול ע"ג ב"ק הוי יתור בגדים. ואף כי מחייבינן למשכוני נפשין להעמיד דברי רבינו יותר נכון לענ"ד לחלק בין קריעה לפרימה וכפי שפי' הערוך. וקרועים פסולין ועבודתו פסולה אבל נפרמו הבגדים אינן פסולין. ולפיכך עבודתו כשרה אבל הכהן הוי פרוע בגדים ופסול לכתחילה. ולענין קריעה הקורע מתוך האלו יצא ובבג"כ הוי כמי מעשה מחט כדתניא בית יד שלה נהרג בפ"ע. ועל שהניח הכ"מ בל"ע דברי רבינו שפוסק בפשיטות מב"מ לא הוי לץ בפ"ע מה' רוצח ושמ"כ נראה לי שהוא מוכרע ממקומו דאפשטא בעין. דהוי פלוגתא דת"ק ור' שמעון דאי אף לת"ק הוי לץ למה נקט עומר שהחזיק בו להוליכו לעיר. אף בל"ז לא הוי שכחה משום לץ א"ו לדידי' לא הוי לץ. ולר"ש אין הכי נמי דאפי' לא החזיק בו להוליכו לעיר לא הוי שכחה משום לץ. אלה הדברים מלאתי להעיר על דברי כת"ר ואם שגיתי ישלח נא לצעיר עבדו ידידו מתכבד בקרבתו:

חיים יהודא אייגעש.

סימן צו

תשובה להנ"ל.

ראשית אייסר חילי' מה שהעיר עיני בדברי הלח"מ. ויפה הי' וכן נראה מדברי רש"י שם (ע"ח ב) ד"ה אלא כו' ור"י אפילו נשרפו או אבדו שירי' קאמר דאם הקטיר קומצה כשרה. אלמא דר"י לא קאמר דבדיעבד כשרה אלא במנחות ופסק רבינו כר' יוסי. אולם מה שדמה מע"כ לרבינו כמכריע מעצמו לחלק בין הכתוב בפירוש להלמד ממנו וע"כ הביא דוגמא לדבר מהא דמשא בחלל חרב. לאו מטיבותי' דמר הוא ורבינו ז"ל לא המציא מעצמו חדשות כאלה. ובאמת אין לחלק בין הכתוב להלמד ממנו. [ע' תוס' קידושין (כ"ד ב) ד"ה הואיל] ור' יוסי סבר דעולה ושלמים הוי שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים למנחות רק לכתחילה ומדרבנן. או כמסתפק אי יש ללמוד מנחות והא דטומאה ג"כ עיקרו למדנו ממשכיות במס' אהלות. וטעמו ברוך עפ"י מש"כ בפ"א ה"ב דהא דכ"ל טומאת משא בק"ו מנבילה. מכ"מ לא שתק ממנה הפסוק אלא משום דנכלל משא באוהל ע"ש. וממילא בחרב דאין בה טומאת אוהל אין בה טומאת משא ג"כ ויותר מזה ביארתי בס"ד על הספרי פ' חקת ואכ"מ:

ובמאי דאתי עלה עד"ן לא נראה כלל שכיון רבינו לחלק בין קריעה ופרימה שהרי כתב בכ"מ קרוע בגדים ולא נזהר בלשונו. וגם עדיין לא התחיל ליישב תמיהתי על עיקר הדין של קרועי בגדי קודש. דלא נרמז בפסוק דכל המקראות בבגדי חול מיירי ובגדי כהונה אסור לקרוע אף לכהן הדיוט. ורבינו ז"ל כ' בפ"ה מה' כלי המקדש ואינו קורע על מתו כשאר כהנים שנאמר ובגדיו לא יפרוס כו' אבל קורע הוא מלמטה. משמע דפרימה דקרא היינו קריעה והדיוט קורע וגם תפר למטה ליתא. ולדבריו מכלן דכה"ג אסור לקרוע בגדי חול שלו ככל ישראל. אלא ודאי לא מיירי קרא אלא בבגדי חול. והא דתניא בתו"כ ריש פ' לו למעט שלא ילבש עמהם בגדי חול היינו לכתחילה. והא דמרבה בגדים פחותים ג"כ לכתחילה ובתרומת הדשן דמיירי בי' וכמ"ש רבינו ז"ל פ"ב ה' תו"מ ה"י וע"ש בכ"מ בשם הריטב"א ז"ל. ובאמת לא נזכר בדברי רבינו דין שלא ילבש עמהם בגדי חול. והנראה דסובר דרבא אר"ח שאמר שלש ע"ש חוללות דוקא על בשרו ומשום חלילה. ולא משום יתור בגדים וחולק על הברייתא. ואולי משום זה ניחא שלא הוזכר בברייתא דמני חייבי מיתות בד"ש קרועי בגדים. משום דסברי דבגדי חול יש בה משום יתור בגדים ואל תתמה לומר דסוגית אמורא ידחה ברייתות. דכן מצינו בענין מנורה לפון ודרום או מזרח ומערב שפסק הרמב"ם ז"ל דלא כסתמי דמשניות וברייתות משום סתמא דסוגיא במגילה כמ"ש הגר"א ז"ל בסי' תרע"ו ע"ש:

והא שכ' רבינו טעם משום שהולכים רק בבגדי קודש ודאי לא הי' לובשים שום בגד חול ולא מן הדין אלא נראה משום שאין מכניסין חולין לעזרה דרך עבודה. ע' תוס' ב"ב (פ"א ב) ד"ה ודילמא ורא"י' ברורה דרבינו מיירי בבגדי חול. מהא שכ' בה' ביאת המקדש פ"א הי"ז וכן אסור לכל אדם בין כהן בין ישראל כו' או קרוע בגדים כו' וב"כ לישראל מנין. עוד י"ל דהא דאימעוט מבד שלא ילבש עמהן בגדי חול. היינו מדכתיב ומכנסי בד ילבש על בשרו וכן מבואר בת"כ וא"כ לא נתמעט אלא על בשרו וכמש"כ רבינו ז"ל אבל על בגדיו שרי:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן צז

בישע השם מיצש"ק וירא תרמט.

כבוד ידיד ה' וידי"נ הרב וכו' כש"ת מוה' **נפתלי** צבי ברלין נ"י הגאבדק"ק **וולאזין** יצ"ו.

אחדשה"ט וכו' אמרתי להגיע לפני הדר"ג את אשר נתקשתי הרבה בדברי התוס' זבחים (ל"ה א) ד"ה והא בעי וכו' במ"ש ונראה דלר"ל דוקא פריך כו' שיכול להעביר ולכבס ע"י צפון עכ"ל ותמוה דהא שאלת התלמוד שם הוא והא בעי ז' סממנין דהר"כ כו' דם חטאת טו' צריכין ז' סממנים. וא"כ מוכרח דעכ"פ לכתחלה בעינן בדם חטאת רק ז' סממנין וכ"כ הרמב"ם בפ"ח ממעה"ק ואיך כתבו התוס' שיכול להעביר ולכבס ע"י צפון ומשמע מזה דגם לכתחלה שפיר דמי. ואיפוא מצינו כן והלא לפי סוגיית התלמוד שם בזבחים לא יתכן לפרש כך. ואם אמנם דעת התוס' בנדה (כ"ו ב) בד"ה בודקות דה"ה כבוס גמור וטוב מועיל בלא סממנים גבי כתם עיי"ש וכ"כ התוסיו"ט מפורש עפי"ז בנדה (פ"ט מ"י) במתניתין דז' סממנין מעבירין על הכתם דה"ה כבוס טוב מהני להעביר הכתם. ולא אילטריך ז' סממנין יעו"ש אך גם דברי התוס' הנ"ל בנדה נפלאו בעיני מאד דמלבד שאין דבריהם מוכרחים כלל ולא מוכח משום מקום כדבריהם. וגם אין להם חבר בדבר הזה בדברי הפוסקים הראשונים והרמב"ם כתב מפורש בפ"ט מה' א"ב ובפ"ד מה' מו"מ דרק אופן זה מהני כשמעבירין ז' סממנים על הכתם לא זולת. אך גם מלבד זה יפלא דלפי"ז מה מקום לקושיית הגמ' שם בזבחים גם לר"ל מהא דתניא שאין מכניסין מ"ר למקדש. דהלא לדעת התוס' הא גם בלא ז' סממנים ורק בכבוס גמור וטוב במים מהני והא זה יכול לעשות בלא צפון. ומש"כ עוד התוס' שם וז"ל אבל מעיל דכ"ג אינו יכול לכבסו ע"י צפון משום דאמרינן במס' נד: (ס"ב א) דצפון אפילו צבע נמי מעבר עכ"ל ולמדו מזה דאפילו צבע דתכלת נמי מעבר. הנה מלבד דלפ"ז יהי' דברי התוס' נגד תלמוד ערוך בב"ק (ל"ג ב) דאי' שם דגם קלא אילן לא עבר ע"י צפון ומכש"כ תכלת כמ"ש המהרש"ל בים"ש אולם גם בלא"ה הא מוכרח ממס' נדה שם דלא קאי התם כלל על צבע התכלת דהלא כתב הרמב"ם מפורש בפ"ט מא"ב הל"ו דכ"ז הוא רק בנסתפק שמא הכתם הוא דם או צבע אדום. אז מעבירין עליו הני ז' סממנין וע"ז הוא דאמרינן התם דצפון אפילו צבע נמי מעבר אבל לא מוכח מהתם כלל על צבע תכלת. וביותר יפלא תמיהתם על פרש"י והרבה יש להאריך בזה אך מה אעשה וידידי הרב המוכ"ז נ"י נחפז מאוד לדרכו לכן קצרתי הפעם במקום הראוי להאריך וכו' ובזה הנני מסיים בכל חותמי ברכות וה' יאריך שנותיו וכו' והנני מחכה בכליון עינים על תשובתו הרמתה:

סימן צח

תשובה להנ"ל.

היה אפשר לפרש שהכבוס יהי' ע"י צפון. אבל מעיל א"א בצפון משום דלצבעא נמי מעבר וא"כ יעביר כח התכלת ואע"ג דבב"ק אי' דקלא אילן אינו מעביר ומכש"כ תכלת אמתי בכ"ז ע"כ התם פירושי' שאינו מעביר לגמרי לענין שיהא שנוי העובר. אבל הבהירות של צבע ודאי מעביר ובאמת נ"ל דכבוס עם מים יפה יפה ג"כ מעביר הבהירות של הצבע דאי לא תימא הכי לא קשה על ר"ל ממעיל:

סימן צט

ב״ה ה׳ לסדר ותחי נפשי תר״ז לפ״ק.

כבוד ידי״נ הרב וכו׳ כ״ש מ׳ חיים יהודא איינעש נ״י.

בדבר אשר הקשה לשאול ולרמות דברי הרמב״ם אהדדי היינו מש״כ בפ״ח מה׳ כלי המקדש ה״ד בגדי כהונה כו׳ היו מטושטשין או מקורעין כו׳ ועבד עבודתו פסולה. ובה׳ ביאת המקדש פ״א הי״ד כתב דין קרועי בגדים כו׳ אעפ״י שעבודתו כשרה ולא חללה ושנה משנתו שלהי ה׳ ביאת המקדש שכ׳ חוץ מפרועי ראש וקרועי בגדים כו׳ שאם עבד עבודתו כשרה. ובראש עיוני עלה בדעתי לדחוק ולומר דפסולה לכתחלה כמסקנא דסוגיא דפסחים (ע״ז ב) ע״ש וע׳ ביאורי הגר״א ה׳ לולב סי׳ תרמ״ו סקי״ז [וכן פסק רבינו בה׳ פה״מ פי״א ה״כ קמץ את המנחה ואח״כ נטמאו שירי׳ כולן או נשרפו כו׳ ה״ז לא יקטיר ואם הקטיר הורצה. ולא באתי לפרש אלא להודיע לערי שלא הבנתי זה הפסק דאבוד ושרוף ודאי פסול אפילו בדיעבד כדמוכח בסוגיא הנ״ל. והא דתניא בתוספתא מנחות (פ״ד) נטמאו שירים או שנפסלו או שיצאו חוץ לקלעים כו׳ רי״א לא יקטיר ואם הקטיר בין בשוגג בין במזיד מודה ר״י שהורצה. דוקא הני תלתא ונפסל היינו בפסול היסח הדעת או פסול טבול יום כמבואר בפסחים (ל״ד ב) וכן יוצא ניחא כמ״ש התוס׳ שם. אבל אבוד ושרוף מה״ת דלירצו וה׳ יאיר עיני] וכש״כ כאן בברייתא דזבחים דכלל כמה דברים היו מרושלין כו׳ ודאי יש לדחוק ולפרש דפסולה דנקיט משום הני מילי. אבל דוחק גדול הוא וגם הסברא נותן דבגדי כהונה שנקרעו ה״ה ככלי הקודש שנקבו ונפסלו דאין מקדשין כדתנן בפ׳ המזבח מקדש. ואחר העיון יותר ראיתי שיותר תמוה עיקר הדין שבה׳ ביאת המקדש במקומו דמשמע שמפרש בגדיכם אל תפרמו בבגדי כהונה. וא״כ הא דכתיב בפ׳ אמור בכה״ג את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום. ג״כ בבגדי כהונה דפשוט דבעינן א׳ מיירי שני הפסוקים האלה כמש״כ הרמב״ן ז״ל בנימוקי התורה דעשאן לשטה ככה״ג ע״ש וע״א במכילתא דמילואים בת״כ פ׳ שמיני דלמדין זה מזה והאיך אפשר לומר כן והתנן במס׳ הוריות פ״ג כה״ג פורס מלמטה. ובבגדי כהונה לא יקרע כתוב ואיך ידחה רשות דקריעה שאינו אלא רשות מה״ת ומ״ע דרבנן ל״ת דאורייתא. ל״מ לפרש״י בסוטה (ז׳) דפרימה גדולה מקריעה שנקרעה לקרעים הרבה ודאי קשה. אפילו לפרש״י במכות (כ״ב) דפרימה היינו קריעה של תפירה וכן פי׳ הערוך. מכ״מ קשה הא בבגדי כהונה לא הי׳ תופר מלמטה כלל כדתניא ביומא (ע״ב) ע״ש. ותו לר׳ מאיר בראש פ׳ כה״ג דסנהדרין דסובר דכה״ג רשאי לצאת מביה״מ אחר מתו. וכי רשאי ג״כ לקרוע את בגדי הדיוט שלו ככל אדם ר״ל בגדי חול שלו. ולכאורה היתי רוצה לומר בדרך המלאה דר״מ ור״י לטעמייהו אזלי דר״מ מפרש בבגדי הדיוט. ולכן סובר דכה״ג פורס מלמטה כדתניא בתו״כ פ׳ אמור ור׳ יהודא דסובר אינו יוצא מן המקדש ממש. וא״כ לובש בגדי כהונה לטעמי׳ דאינו פורע ופורס כל עיקר כדתניא שם ובהוריות שם דמפרש בבגדי כהונה. אבל אין זה אמת דהרי הרמב״ם פוסק דא״י מן המקדש כלל ומכ״מ פסק דפורס מלמטה ומלבד זה דאי גם לר״י מיירי בבגדי הדיוט. דמי לא בעי מיגס או מיעל לבית הכסא ולובש בגדי חול והיינו שכתב הרמב״ם ז״ל בפ״ה מה׳ כלי המקדש ה״ה מת לו מת אינו יוצא אחריו וא״י מפתח ביתו או מן המקדש כו׳ דודאי מודה ר״י דרשאי לשבת בביתו. ומכ״מ לא יפרוס בגדיו והיינו בגדי חול וא״כ דברי רבינו ז״ל תמוה דהא לא כתוב פסול קרוע בגדי כהונה בתורה כלל. ודבר זה פירשתי לפני גיסי הרב הגדול שי׳ והתפלא גם הוא על כל זה. ואח״ז האיר ה׳ את עיני שנינו יחד לחדש דבר שלא התעוררו ע״כ רבינו ז״ל. והיינו דהרמב״ם ז״ל לא מיירי בדין קרועי בגדים בבגדי כהונה כלל. ובהנהו ודאי כליתנהו דמי ומחללי עבודה אלא מיירי בבגדי חול. וכ״ת א״כ בל״ז הוי יתור בגדים הא ליתא דפסול יתר בגדים אינו אלא כדתניא בזבחים (י״ח) לבש שני מכנסים או שני אבנטים. וכן הוא לשון הרמב״ם ז״ל פי״א מה׳ כלי המקדש ה״ה. והא דתניא שם או יתר אחת לא כפרש״י ז״ל הוסיף עליהם שום בגד בעולם. אלא היינו שכ׳ הרמב״ם שם או כהן הדיוט שלבש בגדי כה״ג. וכן הא דתניא שם או שהיתה לו רטי׳ על מכת בשרו תחת בגדו היינו משום חציצה אבל יתר בגד חול כשר לעבודה. וכן ודאי מוכח פשטא דסוגיא דזבחים (י״ט) לענין תפילין דמסיק הש״ס דתפלין של ראש יכול כהן להניח ורש״י ז״ל כתב דלאו בגד הוא. וקשה דבשבת (ס״א א) איתא דדרך מלבוש עבידא ותו דתכשיט מיהא הוי ע׳ מש״כ רש״י שם (ס״ב א) ד״ה ואחד האשה. ובבגדי כה״ג נכלל הלין שאינו אלא תכשיט כדאי׳ בסוכה (ה׳ א) וע׳ פרש״י ד״ה תכשיט מלבוש אדם. אלא ודאי דכל מה שאינו מבגדי כהונה אין בהם משום יתור בגדים. ועפי״ז ניחא מה שנתקשו רש״י ותוס׳ שלהי פ׳ מקום שנהגו באיסור שכרך ידיו בשיראי ע״ש ולא כתבו משום יתור בגדים. איברא הא קשה טובא לכאורה לפרש הסוגיא דזבחים (י״ט) ועירובין (ק״ג) ע״ש. אבל קרוב לומר דרבא אר״ח דאמר שלא במקום בגדים שלש ע״ש חוצצת הוא כפשוטו ולא משום יתור בגדים כפרש״י ז״ל. וכ״כ הרמב״ם ז״ל שם ולא כפירוש הכ״מ ז״ל אלא משום חציצה. ולהכי דייק רבינו וכתב כרך על בשרו בגד כו׳ משמע על בגדיו לית לן בה והיינו משום חציצה. ולא עוד אלא אפי׳ ר׳ יהודא בר״ח ור״י דנקטי לשון יתור בגדים. ה״פ משום דהוא בגד בפ״ע חשוב חציצה על בשרו אפילו שלא במקום בגדים. ומחלוקת הראב״ד ורמב״ם לא תליא בפירש״י ז״ל כדעת הכ״מ. אלא דדעת הראב״ד ז״ל דלרבא אר״ח שלא במקום בגדים בעינן שלש ע״ש. ל״ש במקום עבודה או שלא במקום עבודה ורק ר׳ יוחנן דלית לי׳ חציצה כלל מקשי הש״ס דבמקום עבודה מיהא תהוי חציצה פוסל. אבל לרבא ודאי פוסל בשלש ע״ש. והרמב״ם ז״ל סובר דרבא לא פליג במ״ע דחולן בכ״ש. ואח״כ ראיתי ששאל ע״ז הרדב״ז בלשונות הרמב״ם סי׳ ל״א. ויישב לחלק בין קריעה למעלה כעל מת ובקרע א׳ שהוא חייב מיתה ועבודתו כשרה. בין מקורעים הרבה ולמטה שדומה כמח״ב ואינו במיתה. ואינו נראה כלל דמה לי קרע א׳ או הרבה ה״ה דומה לכלי קודש שניקב. וגם עיקר קושייתי במקומה עומדת:

והא שהקשה הכ״מ בפ״א מה׳ ביאת המקדש דלמ״ל הילכתא למיתה תיפוק לן דכתיב את ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם ל״ת ול״ת. ותירץ בדוחק כידוע דדרשה דש״ס לענין מצות קריעה אינו אלא אסמכתא. ולי נראה דמעיקרא לק״מ דהתם חידוש הוא דהא בני אהרן לאו כה״ג הוי. ותדע דהא אסירא בעבודה הוי באותו יום כידוע שנהג בהם אנינות. ותיוב מיתה על קרועי בגדים ופרועי ראש אינו אלא בשעת עבודה. כמ״ש הרמב״ן ז״ל וכן מסיק הר״ש ז״ל בפ״א דכלים. ואף להרמב״ם ז״ל אינו במיתה אלא הפסוק כפשוטו ולא מיירי בעבודה אלא על קריעה ממש. וזה אינו לדורות רק הלכה הי׳ על עבודה בפריעת ראש. וזה פשוט:

סימן ק

הקשה הרב ר׳ ישעי׳ זכרי׳ כהנא ז״ל בהא שכ׳ הרמב״ם ז״ל בה׳ מעה״ק פ״ח ניתז על בגד טמא א״ל כיבוס. והטעם משום שהדם נטמא והרי דעת הרמב״ם ז״ל בה׳ פה״מ פ״א הל״ו שדם הקדשים אינו מקבל טומאה. ובאמת לק״מ דהרמב״ם פוסק דאוספו ופסול וא״כ לא נתמעט מעל הארץ תשפכנו כמים שהרי נשפך כמים. ובזה ניחא הא דאילטריך זה הדרש ולא סגי בהלכתא דמשקי ב״מ דכן. והרמב״ם פסק בה׳ ע״א פ״ו כרב פפא דהילכתא גמירי לה וכסתמא דגמרא פסחים (כ׳ א) שהביא הא דרתב״א אר״י והא דריב״ח ולא כתוס׳ שם דסובר הש״ס דתלושין לא מכשרי. אלא משום הא דר״פ וא״כ קשה מאי אילטריך להא דרתב״א. וכיב״ז הקשה הש״ס במ״ק (ד׳ א) וכיון דהילכתא למשרי ילדה ממילא זקינה אסירי. אלא ללמדנו דוקא בשעה שאינו נשפך כמים אלא ע״ג המזבח או ליסוד אבל דם שנפסל מקבל טומאה. ועפ״י זה ניחא מה שהקשה הכ״מ על פסק הרמב״ם בניתז מבגד לבגד דא״ע כבוס נגד פשטותא דהש״ס. ויסוב הכ״מ בתי׳ א׳ דוחק והתי׳ שב׳ אינו מובן לענ״ד. אבל בעי׳ דרמב״ח מוכיח דאוספו ופסול ובזה ניחא הא דממ״כ אי אוספו וכשר שאינו מובן לכאורה מאי ממ״כ. והכי מיבעי לי׳ ל״מ אי אוספו וכשר דטעון כיבוס אפי׳ אוספו ופסול הנא כר״ע ס״ל. אבל ה״ק אי אוספו וכשר א״כ י״ל

ר״ל

דלא כר"ע בפסול אחר מכ"מ הא אוספו וכשר. ואי אוספו ופסול ע"כ כר"ע ס"ל משום דיש ללמוד פסול קדוש מפסול דהשתא שהרי אוספו ופסול. מיהו רמי ב"ח לא ס"ל הכי אלא אוספו ופסול ודלא כר"ע. וממילא הוא נגד פשיטותי' דלוי והא דבאמת לא יליף פסול קדוש מפסול דהשתא. ובהא דנטמא מסתפק רמב"ח אי דנין השתא מדמיעקרא היינו משום דפסול דהשתא א"א בע"א. משא"כ פסול טומאה יש ללמוד זמ"ז וכיב"ז כ' התוס' בכ"מ לר"ש דסובר שחיטה שא"ר ל"ש שחיטה. אע"ג דשחוטי חוץ ג"כ א"ר היא מכ"מ א"א בע"א הוא. ובדרך אידוד י"ל עפי"ז פסק הרמב"ם ז"ל דניתז על בגד טמא א"ע כיבוס. ותמה הכ"מ הא לרבנן דר"א לא דנין כו' ע' בכ"מ ובלח"מ. וי"ל דהסוגיא סובר דדם קדשים מקבל טומאה א"כ י"ל דס"ל אספו וכשר ואינו מחלק בין אפשר בע"א ללא אפשר בע"א. וא"כ שפיר שייכא בפלוגתא דר"א ורבנן אבל לפי ההלכה דד"ק אינו מק"ע. וע"כ ס"ל לרב"ח אוספו ופסול ומכ"מ אין דנין פסול קדוש מדהשתא משום דא"א ולא מיבעי לי' אלא בטומאה דאפשר א"כ י"ל דרבנן לא פליגי אדר"א אלא משום דאפשר למי פרה שלא יקבלו טומאה מהמוזה. ומה לי טומאת מת או נדה וכסברת ב"ה בכורות (ל"ה) דסתם טמא משמע אפילו פסולו יוצא מגופו. וה"נ לא ילפינן מש"ז טומאה קדומה מדהשתא אבל כאן דנין לכו"ע ואין טעון כבוס:

נפתלי צבי יהודא ברלין:

סימן קא

לקדם רבינו הרב הגאון כו' בקש"ת מו"ה נפתלי צבי יהודא ברלין שליט"א.

ילמדנו רבינו אי עשה דוחה עשה בשב ואל תעשה. לכאורה נראה להוכיח מסוגיא דב"מ (ל"ב א) ת"ר מנין שאם אמר לו כו' ואמאי הא אין עשה כו' ויש להבין קושיית הגמ' אי על טומאה אי על אבידה אי על שניהם כאחד. ורש"י ז"ל הבין דקושיית הגמ' קאי על אבידה דמליין אבידה עשה ול"ת. והתוס' (ל' א) ד"ה הא אין פריך על הך דהכא הא הוי לאו ועשה שאינו שו"ב. נראה מזה דמפרשי דקושיית הגמ' קאי על טומאה. ולכאורה קשה מי הכריחם לזה ולא כפירש"י ז"ל. ויש לתרץ דהתוס' לשיטתם מוכרחין לפרש כן בהקדם קושיי' (מדף כ"ו א) אמר רבא ראה סלע כו' אינו עובר אלא משום השב תשיבם וא"כ קשה דילמא מיירי הברייתא באופן זה דנטלה ע"מ להחזירה ואמר לו אביו שלא להחזיר ואינה אלא עשה ותדחה מפני עשה דכיבוד בשב וא"ת. וגראה דזה תליא בפלוגתא דבעה"מ ז"ל והרמב"ן ז"ל דלסברת בעה"מ דאיכא ג"כ לאו דלא תוכל ולא בא רבא רק לאפקועי מלאו דלא תגזול א"ש. אך התוס' (כ"ו ב) ד"ה אינו עובר הקשה מהא דקדושין דחשיב שם השבת אבידה לעשה שאין הזמן גרמא הא בלאו הכי איכא לאו ואירלו היינו בענין שבכאן נראה מזה דלא ס"ל כבעה"מ וא"כ הדרא קושיא הנ"ל ולשיטתם מוכרחין לפרש דקושיית הגמ' קאי על טומאה וא"כ מקשים שפיר הא הוי לאו ועשה שאינו שו"כ. אבל רש"י ז"ל יפרש כבעה"מ ז"ל וא"כ יקשה לפרש"י ז"ל ולבעה"מ ז"ל קושיית התוס' דקידושין. והנראה בזה דהנה התוס' בקידושין (ל"ד א) ד"ה מעקה תירץ הר"י על קושיא זו דנ"מ היכא דאיכא עשה שכנגד. אך התוס' דחו תירץ זה דא"כ ידלקו נשים שמן שריפה ביו"ט. והנה דחית התוס' אינו אלא לר"א אבל לרבא דסבר טעמא בשבת (כ"ד ב) מקרא דהוא לבדו א"ש. וא"כ א"ש דרש"י ובעה"מ ז"ל מפרשים דקושיית הגמ' קאי על אבידה. ומדף כ"ו לא קשה דהא איכא לאו וקושיית התוס' מקידושין יתרצו כהר"י ודחיתם אינה דרבא לשיטתו א"ש. אך זה אינו אלא לבעה"מ ז"ל אבל רש"י ז"ל מפרש (כ"ו ב) דלאו אינה אלא כו' וא"כ סובר דאינה אלא עשה וא"כ הדרא קושיא הנ"ל לדוכתי' אם לא דנימא דס"ל לרש"י דעשה לא דחי עשה בשב ואל תעשה. ויעיב כבוד גאונם להשיב וכו':

יקותיאל בר' יהושע שטיין ספיר החונה פ"ק ראיינראד.

יום ב' ר"ח תמוז תרלז לפ"ק.

סימן קב

תשובה על הנ"ל.

מה שפירשו התוס' סוגיא דב"מ (ל"ב) דלא כפרש"י. פשוט משום דאי על הס"א הי' אפשר שכבר נטל את האבידה ואין בה אלא עשה. וס"ד שלא יעבור על מ"ע דכ"א בקום ועשה ולא יחזיר וכדברי מע"כ. אבל הא שפירש"י לענין השבת אבידה אין דברי מע"כ נ"י מובן לי במש"כ דאין עשה דוחה עשה בשוא"ת מאי אולמא דהאי עשה מהאי עשה אלא שב וא"ת. אלא רש"י מפרש א"ל אביו אל תחזיר. שלא יטול האבידה כלל וכמבואר בפרש"י במשנה בד"ה או שא"ל אל תחזיר והוא במקום שמותר לילך שם. והא שלא פי' באמת ק' הגמ' קאי על טומאה לחוד. משום דאי משום טומאה לחוד הי' להגמ' ליישב כמו לעיל (ל') דדרשה דקרא קאי רק על הסיפא מש"ה מפרש דה"ק גם בסיפא וכ"ת הא גופא קשה נוקמי הסיפא שכבר נטל האבידה וא"ל אביו אל תחזיר שאין בזה אלא עשה וס"ד דשוא"ת עדיף ולא יחזיר. גם זה ניחא דאם כבר נטל עובר על מ"ע דהשב תשיבם בכל רגע כפרש"י (כ"ו ב) בסד"ה עובר כו'. אבל השב תשיבם איכא משנטל עד שישיבנה ופשיטא שיש לעבור מ"ע דכ"א בקום ועשה משום מ"ע דעובר בכל רגע. וקרוב לומר דרש"י לטעמי' בפסחים (ו') דפי' דאם לא ביטל החמץ ועובר בב"י שורף ביו"ט ודוחה ל"ת ועשה דיו"ט משום דב"י עובר בכל רגע. וידעתי דאפשר לומר טעם אחר בזה הדברים עתיקים אבל קרוב לומר כמש"כ מש"ה הכרח לפרש דמיירי בלא נטל לידו:

מה שרצה ליישב פי' התוס' בקידושין (ל"ד) ממה שהקשה הר"י משריפת קדשים לנשים. דרבא באמת קאמר טעם על ש"ק משום הוא לבדו אינו ישיב. דכמו כן יקשה בכסוי הדם דפשוט בבילה (ח') גם לרבא דאסור משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה וכי נשים מותרין והא דרבא קאמר דרשה דהוא באמת אינו משום ש"ק. אלא משום מילה שב"ז דאתיא מק"ו ומש"ה פרש"י וממילא ש"ק דאפשר למחר כו' ר"ל משא"כ כה"ד רק משום ל"ת ועשה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן קג

ב"ה ב' ח"י טבת תרל"ח וואלאזין.

כבוד ידיד ה' ועמו הרב הג' חריף ובקי כש"ת מו"ה יוסף שרגא פייבל מאלין נ"י אבן פנה בקריי' נאמנה ק' בריסק יע"א.

מכתבו בהדרת קודש מלחמתה של תורה הגיעני א"נ. וגם נפנתי לשוב לעיין בשמעתא קשה עתיקתא דא. והנה זה דבר מעכ"ת נ"י הרמב"ם פסק כר"ע כדבר מרן הכ"מ היינו שעובר במעי אשה טמא. ומכ"מ מתיישב שפיר הלכה דשני ולדות משום דמודה ר"ע דמגע בית הסתרים טהור כפירש"י חולין (ע"ב) דמש"ה ניחא לר"ע הא דהאשה טהורה. ואע"ג דשני ולדות היה כשני טבעות. מכ"מ מיקרי מגע בית הסתרים כמש"כ מהרש"א בנדה (מ"ב) בביאור פרש"י דמש"ה לא נטמאה החיה משום דמגע בית הסתרים הוא. ודייק מעכ"ת נ"י עוד לשון הרמב"ם משום דמגע בה"ס הוא ולא זכר טעם דטומאה בלועה הוא הפכתי הנה והנה להבין ולירד ע"ד כתר"ה נ"י ולא יכולתי דאם כן הוא נפל דעת ר"ע בבירא. ובאיזה אופן ס"ל לר"ע דעובר מטמא במעי אמו מדרשה דהנוגע במת. יבא נא דבר מעכ"ת נ"י לפרש דבריו אלה ואקבלם בפתח. אכן עד כה וכה ברור דמש"כ מהרש"א אינו אלא לר' ישמעאל אבל לר"ע החיה טמאה מה"ת וה"ה שני ולדות ומשנתינו כר"י והא שדייק הרמב"ם וכ' משום דמגע בה"ס הוא הוא כלפי פי' הר"ש והרא"ש באהלות פ"ז דמחלוקת ר"ע ור"י דוקא בנפתח הקבר ומכ"מ מיקרי טומאה בלועה. וא"כ פליגי גם בטומאת אוהל דלר"ע העובר מטמא באוהל משום דסוף טומאה לצאת. ולר"י אינו מטמא באוהל עד שיהא נפתח הקבר והעגיל ראש כפיקה ומפרשי משנה ה' דשני

ולדות

ולדות בילדה בבית ומשום טומאת אוהל. ור' מאיר דא' בשני ספירים טהור ס"ל לר"י דאפילו העגיל רא"ש כפיקה ונפתח הקבר אינו מטמא ולפי זה נשאר הר"ש בקושיא דר"מ אדר"מ יע"ש. אבל הרמב"ם ס"ל דלא פליגי בדין אוהל כלל וקודם שנפתח הקבר הוא דמקרי טומאה בלועה ולכ"ע אינו מטמא באוהל. ולאחר שנפתח הקבר שוב אינו טומאה בלועה אלא בית הסתרים וזה אינו שייך אלא לטומאת מגע. אבל לטומאת אוהל לכ"ע טמא ומשנה דשני ולדות מיירי בלידה בחוץ ואין כאן אלא טומאת מגע. וע"כ מיירי בהעגיל רא"ש כפיקה שהרי ולד אחד חי וא"כ כבר נפתח הקבר ואין כאן טומאה בלועה. ומכ"מ טהור לר"י משום מגע בית הסתרים ואע"ג דלר"ע אפילו עד שלא נפתח הקבר היינו בלא העגיל כו' והוא טומאה בלועה מטמא במגע וכדתנן בחולין החיה טמאה ע"ז. והא דהאשה טהורה הוא משום דהיא מגע בית הסתרים אבל לר"י לא מיבעי בלא נפתח הקבר דהיינו כשלא העגיל רא"ש כפיקה שאין לו פתה"ק והיא טומאה בלועה. אלא אפילו העגיל רא"ש. ושוב אינו טומאה בלועה שהרי מטמא באוהל מכ"מ אינו טמא במגע משום מגע בה"ס וכפי' מהרש"א דגם בזה האופן היא בה"ס לר' ישמעאל ולמד זה מדרשה דקרא כדאיתא בגמ' זהו דעתי וברור דבזה קיי"ל כר"י. ועתה גם בגו"ד קיי"ל כר"י דהנ"ל אכן מעכ"ת נ"י נתחזק ליישב דברי מרן ז"ל דאפילו אי קיי"ל דעובר אינו מטמא מדרשה דכל אשר יגע על פני השדה מכ"מ אפשר לומר דגו"ד ג"כ טמא מדרשה דהאי קרא שהרי הגמ' שקיל וטרי. ור"ע עובר במעי אשה טמא מדאורייתא מנ"ל. וכפרש"י דאפילו לא מייתר מכ"מ ממשמעותיו דעל פני השדה היה לנו לטהר. וא"כ י"ל דהרמב"ם ס"ל הכי והגם שפרש"י קשה וכמו שהקשה הרשב"א מכ"מ לק"מ על מרן אם פי' הכי אשרי מעכ"ת נ"י דמסכן נפשיה על דעת מר"ן ז"ל. אבל אין הדבר מוכרח ושפיר י"ל דמש"כ הרמב"ם דגו"ד מד"ס הוא משום דהנ"ל. ולענין פי' הסוגיא לפי מש"כ בדעת הרמב"ם מבואר יפה שהקי בתרתי פליגי גם בלא נפתח הקבר שהיא טומאה בלועה גם בנפתח הקבר היינו בהעגיל רא"ש דשוב אינו אלא בית הסתרים ומצד הסברא מגע בה"ס כזה טמא שהרי דומה לשני טבעות ומכ"מ מטהר ר"י מדרשה דקרא ור"ע לית ליה דרשה זו. ואכתי מנ"ל דעובר במעי אשה מטמא במגע אפילו לא נפתח הקבר והיא טומאה בלועה (ובלא שום דרשה בא ממשמעותי' דקרא דעל פני השדה לאפוקי כשהיא בלועה שאין מקרא יוצא מידי פשוטו) וע"ז משני מדרשה דקרא דאפילו הוא בלוע מטמא במגע:

ועדיין קשה לי הא דקאמר בפשיטות דר"ע ס"ל עובר במעי אשה טמא. ומנ"ל להש"ס כ"ז והלא לא מצינו ברייתא מפורשת בזה אלא הא דדריש מקרא דע"פ השדה לרבות גו"ד ואכתי י"ל דמכ"מ בלא העגיל רא"ש והיא טומאה בלועה טהור. ולא פליג על ר"י אלא כשנפתח הקבר דהיינו כשהעגיל כו' והיא בית הסתרים ואין לומר דע"כ דריש במת בנפש לרבות עובר שהרי לרביעית דם דריש מדכתיב ועל כל נפשות מת. דא"כ לר"י נמי הא דרשינן נפשת מת לענין רביעית דם שמטמא. ובאמת כבר הקשו התוס' בד"ה שתי דתרי קראי למ"ל וא"כ היכן מצינו מחלוקת ר"ע בזה. ונראה דמקור המחלוקת תליא במשנה אהלות פ"ב דם קטן שיצא כולו רע"א כל שהוא וחכ"א רביעית. וטעם מחלוקתם מבואר בספרי פ' חקת הנוגע במת לכל נפש אדם להביא את בן שמנה משמע מביא בן שמנה ומביא את דמו ת"ל בנפש האדם להוציא את דמו דברי ר' ישמעאל רע"א נפש אדם להביא את דמו כצ"ל ופי' בן שמנה וה"ה נפל כ"ש משמע מביא את בן שמנה ומביא את דמו פי' אפי' לא הגיע עדיין שיהא בו רביעית שיעור נפש האדם אשר הוא חי. ת"ל בנפש האדם פי' בקרא השני כתיב כל הנוגע במת בנפש האדם משמע האדם אשר יכול לחיות בזה השיעור. והוא רביעית רע"א נפש אדם להביא את דמו פי' במקרא הראשון כתיב לכל נפש אדם משמע אפילו כ"ש. מעתה הא דנ"ל מהא דכתיב במת בנפש האדם דרביעית דם הבא מן המת שמטמאה לא שנצרכנו לרבות הטומאה דזה ידענו מדכתיב ועל כל נפשות מת לא יבא אלא למעט פחות מרביעית אפילו הוא כולו. והא דקאמר בגמ' האי מיבעי לי' לרביעית דם כו' שמטמא. אורחא דגמ' כך הוא שהרי ודאי נ"ל מזה המקרא דרביעית מטמא. אבל באמת לא נצרכנו אלא ללמד דדוקא רביעית

והא ודאי לא קשיא לר"י אמאי איצטריך קרא דועל כל נפשות מת לא יבא שהרי איצטריך לאזהרת כהנים. דכמה טומאות נתרבו ואין כהנים מוזהרין עלי' אבל לר"ע שפיר קאמר דרביעית שמטמא אע"ג שאינו כולו כבר למדנו מהאי קרא דכהנים. והרי לא בא למעט שאינו מטמא פחות מרביעית אם הוא כולו. וא"כ ע"כ אתי קרא במת בנפש האדם לרבות העובר אפילו הוא בלועה דאע"ג שאינו מבואר בגמ' כ"ז. מכ"מ אין בזה קושי וביחוד בענין טומאה וטהרה:

נפתלי צבי יהודה ברלין.

סימן קד

ב"ה כבוד ידיד ה' וידי"נ הרב הגאון חריף ובקי כש"ת מ' בצלאל הכהן שי' מו"צ בק' ווילנא.

הגיעני חמול ספרו דמר. ראשית בכורים לה' ולכהן וקבלתיו באהבה אהבת התורה. אהבת עולם לנפש יקרה עבודת הקודש בכתף נושא לעבדה ולשמרה בכבוד חכמה ותבונה לעשותה ולחקרה [וכך אני מפרש נוסח התפלה ותן בלבנו לשמור ולעשות ולקיים לשמור היינו משנה השנוי מכבר וכדאיתא בקידושין (ל"ז) אשר תשמרון זו משנה. ובת"כ אי' הכי הרבה פעמים ולעשות היינו חידושי תורה כלשון גמ' שבת (י') תורתו מתי נעשית והשאלתות סי' נ"א הביא הנוסח מתי למדה ומתי לימדה הרי שהלימוד דנקרא תורתו דהיינו חידושי תורה תחלה בפ"ע ואח"כ לאחרים מיקרי עשיה וכבר הארכתי בקדמת השאלתות אות ח' לבאר הגמ' ברכות (י"ז) לעושים לשמה כו' בזה האופן. ובנימוקי תורה ביארתי הרבה בזה יהי שם ה' מבורך] המקום ית"ש יאמץ חילו דמר להוסיף לקח עיני המעיינים והשוקדים לפקח. ויבוסס ויומתק לשומעיהם כמעשה רקח ומברכותיו של כהן הגדול באהבה תבורך נפשי גם אני העמוס בטרדה ובצער ויגון מרוב כושל ועבודה. ויעמידני ברחמיו על פרי עמלה וסודה עשוים באמת וישר קבועים לפני עם ועדה:

והנה מחביבותי' דמר החילותי תומ"י לראות באיזה מקומות. ולהיות לעד הנני להעיר איזה דברים במש"כ לענין אפר בגדים המנוגעים שאסורין בהנאה ולמד מתוספתא עתיקתא בערלה (פ"ג). וחקר עוד באפר בית מנוגע מתחלה הנני להעיר דבירושלמי ערלה יש שינוי נוסחאות בדפוס זיטאמיר. ובל"ס כך הוא בדפוס ישן אי' מחלוקת אי תליא איסור בטומאה ומשמע דמסיק דאפילו למאן דס"ל עלו מטומאתן מכ"מ אסור בהנאה ומקרא ממארת וכן פי' בעל פ"מ. ונוס' זו היא הי' לפני המל"מ שהביא מעכ"ת שי'. אבל בדפוס אמשטרדם שנדפס עם פי' מהר"א פולדא אי' בנוס' אחר והיא שהביא מעכ"ת שי'. ונאמן עלינו הרמב"ן ז"ל שהביא הכי ג"כ בנימוקי תורה ס"פ תזריע. ואין אחר נוסחת הרמב"ן כלום ולא כהמל"מ ופ"מ:

עוד זאת בכל נוס' ירושלמי אי' א"ל שניא היא דכתיב נתיצה נתיצה. מש"ה פי' המל"מ ופ"מ ואחריהם בא מעכ"ת שי' והעתיק שניא היא דיליף נתיצה דבית בג"ש כו'. אבל בנימוקי הרמב"ן ז"ל אי' הכי שניא היא דכתיב בי' נתיצה. ופירושו כמשמעו מאי מקשה מאפר הבית על הא דתניא כל הנשרפין אפרן מותר הרי בית המנוגע אינו בשריפה אלא בנתיצה. ובאמת לכאורה קשה להיפך דקארי לה מ"ק לה. וכי לא ידע ח"ו דבית המנוגע אין מצותו בשריפה. וצ"ל דמקשה הכי דכמו טעמא דנשרפין אפרן מותר משום דנעשית מצותן כמ"ש התוס' שלהי מס' תמורה. ה"נ בית המנוגע דמצותו בנתיצה. ושריפה בכלל נתיצה ואין נתיצה יותר מזו ומשני דהא ברור דבנתיצה בלי שריפה אסור בהנאה מדכתיב ממארת וא"כ ממילא אפילו שרף גם כן אסור שהרי זה אינו בכלל המצוה. מש"ה אפילו שרפן לסיד אסור בהנאה איך שהוא הפי' בירושלמי ברור שלא מג"ש יליף אלא מגופא דקרא. מעתה נבא לדין בגדים המנוגעים דכתיב בי' שריפה לכ"ע מותר בהנאה שהרי כך שנינו בפי' כל הנשרפין אפרן מותר. וכ"כ הרמב"ם ה' טו"צ פי"ג הי"ב וכן אם קצצו ועשאן מוכין הרי הן טמאין ואסור בהנייתן מבואר הא אם שרפן ונעשין אפר טהור ומותר בהנאה. איברא זה הדין שכ' הרמב"ם ז"ל לא נתבאר מקורו ואע"ג שהוא פשיט

מכ"מ

מכ"מ ידוע דרכו בקודש שלא להביא אלא מן השנוי בפי' אלא היא התוספתא שהביא מעכ"ת שי' [טעות הוא ובאמת הוא לשון משנה נגעים פי"ב] ורק יש שם קלא טה"ד וצ"ל עפר בגדים שנתנגעו ואפר כתים כו'. והיינו עפר בגדים שכתתן ועשאן מוכין והוי עפר כמו עפרורית זהב. אבל אפר בגדים ודאי טהור ומותר ואע"ג דכתיב ממארת קאי על כיתתן ועשאן מוכין ואפר. אבל שרפן כמלותן הותרו משא"כ בתים דע"כ קרא דממארת בא לרבות אפי' נעשית מלותן ונתנן אסורין. וממילא אפילו שרפן שאין בזה שום מלוה באיסורן קיימי :

והנה על מה שמיאן מר לקבל הגהתי בשאלתות. וכאשר באמת גם בכת"י הכי הוא כמו בנדפס וכמש"כ בעצמי בפתח השלשי אות ג' ולא כחדתי ח"ו אמתו לפני קהל רב מכ"מ מה אעשה שלא מצאתי בעניי ביאור אחר בלשון רבינו השאלתות דבנגעים היא חומרא במה שלא אמרינן מיכתית שיעורא. וכאמן עלי מעכ"ת שי' שיש לו ביאור יפה ואם ענותו ירבני יודיעני גם טרם יצא לאור הקו"א אשר ייעד להוציא ברצות ה'. ואמנם גם בל"ז לא אכחד דהכי סוגיא דעלמא שלא נזכר בכל התלמוד סברא דכתותי מיכתת שיעורי' אלא בע"ז ועה"כ. ולא לשתמיט חדא דוכתא בש"ס בשארי אה"כ דלימא הכי וכבר הבאתי בהע"ש לשון רבינו הגר"א ז"ל באה"ע. אלא שלא נתבאר מקור הדברים עד שעמדנו על דברי רבינו השאלתות ז"ל לפי הגהתי והמקום ית"ש ינחנו באמתו ויאיר עינינו להוציאנו מחשכת הספקות. אך נפלאתי על מעכ"ת שי' מי שני ליה לייסב דעת בעה"מ והראב"ד כמ"ש הגר"א ז"ל והראתי לדעת מקור הדברים בריטב"א חי' סוכה. וה"ה כלה"כ דכתיב בפי' פן תוקד אש מכ"מ אינו בלשון מ"ע ממש :

מש"ב מעכ"ת שי' לייסב טעם שאין כ"כ בכל יו"ט בשחרית הוא משום דאז שיש כ"כ במוסף מעמידים על קושיית ר"י אי מה התם כו' וכמו כן בענין חטאת ג"כ ורק בכל יום שאני דכתיב כל הימים. תמה אני וכי יאמר מעכ"ת שי' דגם בבהמ"ק לא נשאו כפים ביו"ט ובר"ח במעשה התמיד ח"ו. וגם הלא בירושלים עוד היום כ"כ גם בשחרית אפילו ביו"ט וזכרוני ששמעתי כמדומה מחותני הגאון מהרי"ן הגאב"ד דוואלזין זצ"ל שפעם א' הסכים רבינו הגר"א ז"ל להנהיג כ"כ בכל יום בבית מדרשו. ועכבוהו מן השמים ונלקח לבית האסורים בעת המחלוקת הנוראה בווילנא ל"ע. ואח"כ חו"ז הגאון אביר הרועים מוהר"ח ז"ל הסכים ביום א' שביום המחרת יצוה לישא כפים. ובאותו לילה נשרף חצי העיר ובה"כ שבעיר וראו והתבוננו שיש בזה איזה דבר סוד בסתרי השפעת הברכה היורד ע"י ב"כ כחו"ל. ואין אתנו יודע עד מה :

מזה שהעלה מר בשיר של יו"ט ור"ח. הנה בגוף הדין במקומם בבהמ"ק אשר נזכה לחזות בבית אלהינו ב"ב. לדקו מאוד דברי מעכ"ת דהא שיר של שבת דוחה של יו"ט היינו הזי"ו ל"ך. אבל שיר של תמיד השחר הוא בפ"ע כמו שהי' נסכי התמיד קודם להקרבת המוסף כברייתא דאבא שאול. וא"כ היו הנסכים של שחר ושל מוספין באים בפני עצמם ע"כ הי' לכל ניסוך שיר בפ"ע והכל כדבר מעכת"ה שי'. אבל מה שהעלה מזה להנהיג גם אצלנו שני שירים בימי המוספים לבד ש"ק ומשום שאין אומרים הזי"ו ל"ך והוא מנהג כמה קהילות. אבל נגד הנהוג בבית מדרשו של הגר"א ז"ל וכן בבית הישיבה הק' דפה"ק מימות חו"ז אביר הרועים זצ"ל. והאיך אפשר לומר שלא דק במעשה רב בסי' קנ"ז וקנ"ח בד' רבינו הגר"א ז"ל בדבר שהוא נהוג בכל ר"ח ויו"ט אלא כך הענין שאחרי שמנהג ישראל שלא לומר שיר של תמיד השחר אחר תפלה אלא אחר מוסף וה"ז כמו שני מוספין שמביאין הנסכים בשעה א' ושיר א' לשניהם. ואולי באמת אם עברו ולא הביאו נסכים אחר התמיד ואחר הקרבת המוסף הביאו שני הנסכים כאחד אפשר שכמו כן אין אומרים גם בביהמ"ק אלא שיר א'. מש"ה ביו"ט ור"ח כשיש שני שירים לפנים שיר התמיד ושיר המוסף שהוא מקודם אומרים שיר המוסף. ולא משום דמקודש קודם דבזה ליתא שהרי תמידים קודמים למוספים ומטעם דאי' בזבחים (נ"ח). אלא משום דאתחיל במוספים ותדיר וש"א וקדם לש"א יש לגומרו כדמסיק בזבחים שם. וכן פסק הרמב"ם ז"ל מש"ה מקדימין השיר של מוסף לשל תמיד שאינו מענין היום כלל. משא"כ בשבת דגם שיר של יום הוא שייך לקדושת היום ע"כ אומרים שיר של שבת ונדחה הזי"ו ל"ך. ומזה הטעם אין אומרים הזי"ו ל"ך :

ידידו עמיתו **נפתלי צבי יהודה ברלין**.

סימן קה

תשובה לר"י בעאהק באדעם ע"ד מאמר אגדה בספרי.

בספרי פ' ואתחנן יש שקראו עצמם עבדים וחשב לדניאל חמ"ו שנקראו עבדים מפי כ"כ. והלא כמו כן אמר עלי לשמואל ואמרת דבר כי שומע עבדך. והרגיש בעצמו הישוב דבשביל שהכתובים אומרים כן על דניאל חנניה מישאל ועזריה שפיר חשב הספרי שנקראו עבדי ה'. וכ"ה באמת דדרשת חז"ל מצוי מלשון שיחת ב"א וכ"ז אינו רק מדכתיב ברוה"ק בתנ"ך כמו בברכות (ט') עובר עלינו תמיד. דרשו שהמכנים אורח דומה למקריב תמידין והלא דברי השונמית היא ומלד הסברא לא כיוונה בדברי' כן לדרשה זו. וא"כ לא ניתן להדרש אלא משום דנכתב הכי בספר מפי הנביא. וכבר כתבתי מזה בהקדמה לחיבורי הע"ש חלק שני אות . אמנם עדיין לא נתיישב בזה קושית מע"ל אמאי לא חשיב הא דעלי לשמואל. והרי מכש"כ שיש להביא ראי' מעלי שהיה נביא וכהן גדול איך הרשהו לומר עבדך אם לא שנקרא מפי ה' במעלה זו. ויותר מזה הקשה מע"ל מאחיהו אליהו יונה וחזקיהו שנקראו בפי הכתובים עבדי וגם בנ"כ כתיב עבדי בירמי' (כ"ה ומ"ג) ויישב מע"כ עפ"י אגדה בסנהדרין (ק"ה) ועדיין אין בזה כדי שביעה ומחכה לתשובתי. והנה קודם כל הנני להקדים הבנת המדרש ויקרא רבה פ"א נקראו הנביאים מלאכים הה"ד וישלח מלאך כו' אר"י מבית אב שלהן נקראו הנביאים מלאכים הה"ד ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה' ונדחקו המפרשים בביאור. ונראה דהנה הוראת מלאך הוא שליח כידוע ושמות התואר על הפעולה הוא בשני אופנים או בשעה שהוא עושה פעולה אפילו אינו רגיל בה או בשביל שהוא נולד ורגיל בה נקרא ע"ש אותה פעולה אפילו בשעה שהולך בשוק ולא עוד אלא שזרעו נקראים ע"ש פעולת אביהם כמו משפחת החייטים וכדומה. והיינו משום שראש משפחתו הי' מיוחד לפעולה זו ומצוין בה ומעתה היה אפשר לומר דלא נקרא נביא מלאך אלא בשעה שנשלח מהקב"ה. אבל לא בשעה שאינו עסוק בשליחותו ית"ש ומש"ה הוסיף ר"י שמבית אב שלהן נקראו נביאים מלאכים. פי' דשמם וזכרם הוא תמיד מלאכי ה' אפי' בשעה שאינם הולכים בשליחות כמו הנקרא ע"ש בית אב שלו. והביא ראיה מדהוצרך הכתוב לומר שאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה'. אלמא דאפשר הי' לומר דחגי נקרא מלאך ה' אפילו אינו בשעה שהולך במלאכות ה' הא ע"כ אתה למד שמב"א שלהן נקראו הנביאים מלאכים. ומעתה נחזור לתואר עבדי שהוראתו כמש"כ הרד"ק ריש ס' יהושע שפועל כל עניניו אפילו עניני עוה"ז וצרכיו לשם פעלו ית"ש. וזהו באמת לשון המכילתא פ' יתרו עבד מסגל אחרי אדונו. ומכ"מ הוראת עבד אפשר על אותו שעה שעובד לשם אחר אלא שא"כ לא נקרא בשם המופשט עבד אלא על אותו שעה. והנה נצטוינו כולנו לעבוד את ה' ולא הי' הצווי שלא נעסוק בשום דבר זולת בעבודתו ית"ש אשר זהו באמת מדרגה גבוה מיוחדת לחסידי עליון. אלא שבשעה שאנו עובדין לאלוה מלוה כתעודת כל אדם בר דעת שיש אלוה בורא ומשגיח בעולם יהי' עבודתנו לה' וכך היא עבודת ה' כתורה וכמצוה אבל מכ"מ יש שעות פנויות שאדם עבד מכודן לעצמו כלשון ב"ר עה"פ ויהי האדם לנפש חיה. ובאיכ"ר עה"פ נתנני ה' בידי וגו'. ובזה יובן מאמרם בפ' מצות עה"פ ואותו תעבוד אם אתה מפנה עצמך לתורה כו' ביארו חז"ל תנאי הכתוב שהטיל לפני ובשמו תשבע אם תהיה במדרגת את ה' אלהיך תירא כאברהם איוב ויוסף ואותו תעבוד היינו שכל מעשיך יהיו לעבודת ה' ולא זולת או אז ובשמו תשבע. ואם לאו אסור לישבע אפילו על האמת. ומעתה מובן שיש נקרא עבד ה' בשעה שהולך ועושה לשמו ית"ש אבל לא זהו הנקרא עבד ה' תמיד. ובא התנא וחשיב שנקראו עבדים למקום אפילו שלא בשעה שנלמוו מפי המקום לילך ולעשות והיינו משום שהיו מיחדים מעשיהם לש"ש כעבד שמסגל אחרי אדונו. אבל בשעה שאמר עלי לשמואל שיאמר דבר כי שומע

עבדיך

עבדיך מבמטו בשעה זו הנני שומע לקיים דבריך. ואין זה עבד שביוון הספרי:

נפתלי צבי יהודה ברלין.

סימן קו

ב"ה א' כ"ט למספר בנ"י ת"ר.

ידידי ועמיתי הנצמד בעמקי לבבי מחו' הרב כבוד מו"ה נפתלי צבי יהודא שי'.

בפאסט העבר כתבתי לו ושם ביארתי מה שנתחדש לי בסדר מועד. עתה וכו' והנני להשיבו בדבר מלוה שרלה חביבי שי' ליישב דברי הר"מ בקידושין (נ"ז ב) בתוספות מה שלי וכו' לומר שכונת הר"מ שמותר באכילה לאחר פדיונן דאי לאו הכי קדושה שבהן להיכן הלכה. והיטיב לראות דמהני בהן פדיון שע"י השחיטה נעשו בע"מ והראה לחולין (ל') ורא"ים להעמדה והערכה ג"כ שם שחט בה שנים ורוב שנים וכו'. והאריך עוד שמזה נתיישב בסוגיא דבכור וכו' ופו'. מה מתקו לחכי אמרות ידידי שי' אבל תורה היא ואין חולקין כבוד וכו' ידידי אם למצוא פתח להתיר הבשר כיון הר"ס הגה יותר בנקל להתיר לגמרי ולהוציא את השוחט בחוץ אפילו מידי כרת ע"י שאלה. וכמבואר בש"ס נדרים (ע"ה) וב"ב (ק"כ). ואז ממילא הבשר מותר אלא ע"כ אין סתירה כי בכאן לשון הגמרא מה שלי בשלך וכו' רלוגס כל זמן שהיא שלי אין לה היתר ומעתה גם ע"י פדיון אז אין זה שלי אבוב לומר דלשעה זו נעלם מידידי שי' ש"ס ערוך חולין ריש פ' אותו ואת בנו קדשים בחוץ ושניהם פסולין וכו' ושם (דף פ') אמר ר' אושעיא וכו'. ואם יאמר שבכאן בקידושין א"ר יוחנן בשם ר"מ. והנה בפ' כיסוי הדם (פ"ה ב') לא לכל א"ר ר' מאיר וכו' מודה הוא שאין מתירה באכילה וכו' ע"ש ע"א. עתה אומר מה שלבי חפץ בדעת הר"מ ז"ל וזהו שהר"מ דקדק מפרש"י ז"ל שנראה מדבריו שהזריקה היא המתרת בקדשים בפנים ואלו שבחוץ אין מי שיתירם [וע' בתוס' שניתוסף בלשונם פי' בקינטרס וכו' ע"ג דברי רש"י ז"ל שלפנינו. ומכוון כדבריו ע"ש ובזה יסולק קושיית מהרש"א ז"ל ומהר"ם לובלין ז"ל על דברי התוס' הללו]. וע"ז הקשה הנה מצינו שמיתה מוציאה מידי מעילה ה"נ שחיטה מוציאה בפנים מידי איסור אמה"ח. ומותרת באכילה מאיסור אמה"ח רק שמעכבת הזריקה היא מדין הקרבן איזה שיהי' וא"כ בחוץ שאין כאן זריקה איסור אמה"ח עכ"פ חלף הלך לו ע"י שחיטה ומעתה מנלן שאסורה בהנאה. ולכן פי' הר"מ מה שלי וכו' זו"ז אין כ"ת ויקבל רוב ברכה וחו"ש מאדוה"ש כאות נפשו מא"ז המלפה ומשתוקק לקבל עוד חידושי תורה להתבונן ולהשתעשע:

ידידו ועמיתו יעקב ליב ביעלינקי.

סימן קז

ב"ה ג' אשר א"ך בטוב"ה יברכו בני ישראל ת"ר לפ"ק.

כבוד ידידי כחו' הרב המופלג וכו' י"א כ"ש מ' יעקב ליב שי'.

מכתבו וכו' והנני להשיבו על דבריו מעטי הכמות אשר השיב על דברי בפי' דברי התוס' דקידושין (נ"ז ב) והשיב א"כ שרצו למצוא היתר הרבה הי' למצא בשאלה:

ואני אומר כי אין דמיונו עולה יפה. דאם נשאל ומתירין לו עוקר הנדר מעיקרו וכאלו לא הי' של שמים מעולם. בזה ודאי אין לומר מה שלי בשלך אסור כי לא הי' מעולם שלי אבל בפדי' אחר שחיטה מ"מ בעת שחיטה הי' נקרא שלי דפדיה אינו עוקר. ולא עוד אלא אפילו אח"כ אסור בגיזה ועבודה וכדומה כמבואר בתמורה (ל"א) ושפיר הקשו בתוס' דאם הפי' של מה שלי בשלך אסור באכילה משמע ודאי לא מהני פדי' ובנקל הי' לו לדחות את דברי כ"ת דהתינח בעה"ב אפשר בשאלה. אבל אחר מי איכא בשאלה ושניהם דברים פשוטים הם. אלא מפני שכ' ידידי מחו' שרוצה להתבונן ולהשתעשע בדברי הוצרכתי למען כבודו ואהבת נפשו להאריך עוד ולפלפל בזה קצת. ולכאורה הייתי מסתבך מאד בענין יש שאלה בהקדש. דא"כ למה ארבע חטאות מתות ישאלו הבעלים עליהן ואין לומר דכך היה הלכה (ע' ב"ק ק"י ב' אמרי חטאת כו') דלא מהני אפילו עקירה מעיקרא. הא ליתא דאמרינן בשבועות (י"א ב) דמהני לב ב"ד מתנה עליהן. משום דעוקר ההקדש ועוד הא דתנן בפ' התערובות דאם נתערב קרבן יש מהן שימותו כולי ויש מהן שכולן ירעו עד שיסתאבו. ולמה לא ישאלו עליהם וכי כולן מיירי בשמתו הבעלים וכן הא דאמרינן בזבחים ובכ"מ דבע"ח נידחין ואין להם תקנה ולמה. ועוד דאמרינן בנדרים (כ"ח וכ"ט) דהקדש הוי דבר שיש לו מתירין משום דאיתנהו בפדי' ותרומה הוא דבר שאין לו מתירין הגם דיש בשאלה משום דליכא מצוה לאיתשולי אטו כל דבר שיש לו מתירין בעי מצוה להתיר האך דהר"ן ז"ל ד"ה תרומה ביאר קצת טעם משום שאין לו היתר מעצמו לא מיקרי דבר שיל"מ דבריו צ"ע דמשמע מתוס' ע"ז ב' ד"ה טבל דדוקא מקום שיש טורח והוצאה אמרינן כן. ויעוין עוד בארוכות בספר תורת הבית להרשב"א ז"ל בבית רביעי שער רביעי דגם הוא כתב דדוקא מקום שיש פסידא וכדומה ואפשר אנא פתחא לנפשאי. וה' יהי' בעוזרי ואל יטע אשורי מדרך האמת ונעמיק עוד יותר:

דזה ידוע דנדר ניתר בפתח או בחרטה. ולדעת הר"מ מרוטנבורג דווקא בפתח יעוין בארוכות במרדכי מס' שבועות. ולדעתי לא יתכן לומר חרטה כלו בהקדש מצוה וכדומה. ויעויין נדרים (כ"ב ב) בר"ן ד"ה נדרים וי"מ וכו' הגם שכ' דכבר שתענה הוא משום דלתענית אין שום מצוה לת"ח אבל בהקדש או תרומה דמצוה ועומד אפילו נדבה מ"מ מצוה איכא ודאי קשה להיות תוהה על הראשונות ואף אם עבר והתיר בזה האופן ומצא חכמים שהתירו לו מה שעשה עשה. אבל לכתחלה א"א וכן פתח אם יש לו פתח ודאי טוב מאד אבל אם אין לו פתח רק שיעשה פתח מהא גופא דאם הוה ידע דיתערב או ידחה או ישחט בחוץ לא הי' נודר זה הוא נולד גמור דלא מצוי כלל. וידוע דאין פותחין בנולד ומה נעמו דברי הרשב"ס ב"ב (ק"כ ב) ד"ה יש הקדש דכ' ומצא לו פתח דמבואר דזה שנשחט בחוץ לא הוי פתח ובזה יתורץ הכל בעזה"י. ולכן הוצרך הש"ס לומר בהקדש דהוי דבר שיש לו מתירין משום פדיון ולא משום שאלה אף דהלכה דיש שאלה בהקדש. ולא עוד אלא שזה הדין שלא דבר שיש לו מתירין מבואר בירושלמי שביעית (פ"ו) דאמר ר"ש משום ר' יהושע ובש"ס דילן מיגז גייז בטעות הדפוס. וידוע דר' יהושע סבר בעירובין (כ"ג) דיש שאלה בהקדש ולפי מש"כ ניחא. אך עדיין צ"ע גדול לפי דברי הסוגיא דערכין שם דאמרינן שיש לו מיגו דאי בעי הוי שאיל. ודילמא לא הוי ליה פתח ונראה בעיני כעת לומר בדרך פלפול ובזה יתורץ דעת הרמב"ם שם דפסק כר"א דידירנה הנאה ותמהו עליו הר"ן בכתובות פ' אלמנה ונושאי כליו הכ"מ והלח"מ הלא בספריהם בארוכה. והנה כבר הקשו בתוס' שם ד"ה בשאלה מהא דשבועות יעו"ש. ונלענ"ד דהתם אין מיגו כלל דאולי פתח אמיתי אין לו ואין לו מיגו אלא אי בעי לשקר הוי עביד פתח מפולש מזה השקר גופא דהבע"ח נוגשו וזה באמת פתח טוב ולענין זה הוי נאמן בלא עדים ושבועה דלא מצרכינן לכל הבא לשאול על נדרו בפתח להביא עדים. ומכ"ש כשהוא אומר שהוא מתחרט ומי יודע האמת אלא נאמן ע"ז דאדם נאמן על עצמו באיסורין יותר ממאה עדים כדאמרינן בכריתות (י"ב א). אולם מ"מ אין זה מיגו דמאי אולמא האי שיקרא מהאי שקרא אדרבה זה יותר לו בנקל דמי יודע אם יזדקקו לו כדאמרינן בשבת פ' כירה ובקידושין (ס"ב ב) ומה ירויח בשאלה יותר מבקנוניא כיון דלא פלט מאיסורא. וגחזי אנן בעירובין והנה נחלקו ר"א ור"י בשקלים. והובא בתמורה ובכ"מ המקדיש נכסיו והיה בהן בהמה הראויה להקרבה. וסבר ר"י דהבהמה קדוש קדושת המזבח והנה ידוע דקדושת המזבח מפקיע לכל הדיעות משיעבוד ואין לו פדיון. וכאן דתנן המקדיש נכסיו סתם מיירי נמי כיש לו אפילו בהמה וא"כ יש לו מיגו טוב דאם הוא רוצה לעשות קנוניא על הקדש יותר טוב לו לעשות פתח בשקר. וכיון דיותר יותר הכל דנדר שהותר מקצתו הותר כולו וירויח א"כ יותר מבקנוניא. דא"א לגבות

לגבות אלא מקרקעות וכן לר"א אף דסבר דהמקדיש נכסיו כולם לבה"ב מ"מ אי בעי לסקורי יותר ימלא לו בהיתר מבאיסור דר"א סבר בנדרים ריש פ' ר"א דפותחין לו בכבוד או"א. וה"ה בכבוד המקום לפי' הרמב"ם בפי' משניות יע"ש דלא כפי' הרא"ש ור"ן ז"ל. ומצינו שר"א סובר בערכין (כ"ח) דאין אדם רשאי להקדיש כל נכסיו יע"ש בגמ' היינו ת"ק וא"כ שפיר מצי למצוא היתר. ולא שביק אינש היתר ועביד איסורא ולכן הוצרך הש"ס לומר דסבר דאין שאלה בהקדש. ובל"ז נמי ניחא דברייתא הוא דאוקמיה מחלוקתם בכך וידע ר"א בר"ש דסבר ר"א כב"ש. והנה הרמב"ם פסק כר"א דהמקדיש נכסיו כולן לבה"ב. וא"כ אין כאן מיגו כדלעיל דמה ירויח בשאלה בשקר יותר מבקנוניא אדרבה אולי לא יזדקקו לו להתיר. ולכן שפיר פסק הרמב"ם דבעי שידירנה הנאה. איברא הר"ן שפיר מקשה. דהנה הר"ן סבר כר"י דקדושת דמים אינו מפקיע מידי שיעבוד כמבואר בפ' אע"פ. ובנדרים פ' השותפין. והא דאמרינן דבעי פדי' בדינר הוא משום דר"א. אבל באמת אין קדוש כלל ולכן מהני דינר וכן דעת התוס' ונחלקו התוס' בעירובין (כ"ג ב) ד"ה משום והר"ן פ' אע"פ במטלטלין יע"ש. (וע"ש שם בתוס' הנ"ל וכוונתם על רש"י בכתובות שהביא הר"ן שם) ודעת הר"ן דהקדש לא גרע ממכר ופקע השיעבוד א"כ הדרא המיגו. דבשאלה יותר הכל משא"כ בפדיון דלא סגי בדינר כיון דקדוש מלד הדין. אבל הרמב"ם ז"ל סבר דקדושת בה"ב נמי מפקיע מידי שיעבוד כמבואר בה' ערכין פ"ז והלכות מלוה ולוה פי"ח. ומ"מ מהני פדיון בדינר א"כ אין נפקותא בין קרקעי למטלטלי וכולם שוים דנפדים בדינר. א"כ אין כאן מיגו כלל. ידעתי היטב כי פלפול הוא. והנחתי מקום גדול לכ"ת להתגדר בזה בחריפותו וגם אין מדרכי בכאלה. אולם לעשות נח"ר לכ"ת וידיד נפשי לא מנעתי א"ע מזאת הפעם אך מה שהתחלתי לדבר בנידון יש שאלה להקדש עודנה לריכים ישוב וא"א לפ"ד להזיחם כלל. וכ"ת יודיעני נא מה שיעלה ע"ד לארץ ולייסר מעמקי תבונתו:

עוד כתב כת"ר מהא דחולין לכאורה היטב כתב דנעלם ממני כל אלה דאם הי' חרות על לוח לבי הסוגיא הזאת הבאתי מכאן ראי' לשטת רש"י. אך לפי דעת מעכ"ת לא הבנתי הלא ישנו בשאלה א"כ מפני מה דמי לקטלה ומקרי שחיטה שאינה ראוי':

גם מה שפירש דברי התוס' בעניותי לא יכולתי לירד לסוף דעתו. דעכ"פ איסור הקדש רכיב עלה כאשר כבר הרביתי להקשות ע"ז. ומה גם שכ' דיהי' מותר באכילה ולפי דברי בענין יש שאלה בהקדש נ"ל דהא דאמרינן בנדרים (כ"ט) בשלמא קונמות איכא מלוה לאיתשולי כו' ר"ל ומלוה להתחרט. ופתח לעשות מזה גופא א"א והתיגא לדידן. אבל להר"י בכור שור ז"ל במרדכי שבועות דסבר דאין פותחין בחרטה רק בפתח דנולד קא ר"ל דלא הי' בעולם אבל מלוי להיות וזהו פי' חרטה הנאמר בש"ס יעו"ש א"כ אין נ"מ בין קונמות לתרומה דממ"כ אי נאמר דתערובות שכיחא והוא פתח טוב גם בתרומה הוי דבר שיש לו מתירין. ול"ל דסבר כסברת הר"ן ז"ל משום דליכא מלוה ור"ל כיון דלא ניתר מעלמו לא מיקרי דבר שיל"מ גם זאת נ"ל לדעתו ז"ל דהא דאמרינן בהתערובות דבהמת קרבן שנתערב ימותו כולן או ירעו כו' והקשיתי דישאלו עליהן. ותירולי אינו עולה לפי דבריו דתערובות הוי נולד ול"ל לדעתו ז"ל דתערובות בהמות שלא יכירום הוי דבר שאינו מלוי. ולכן הוי נולד גמור וסברא גדולה היא. וה' יורני דרך הישר בתורתו ועבודתו בלב תמים.

ידידו עטיתו ומחו' **נפתלי צבי יהודא** בא"א מוה' **יעקב ברלין** נ"י.

סימן קח

ראיתי בכבוד הלבנון. ומתמיה הוא ומרעהו ידי"נ הרב החריף השנון מו"ה חיים ליב איינעם שי' על לשון הרמב"ם בפי' המשניות מס' פרה (פ"ז מ"ד) שכ' וכאלו יוליך זה אשר לפניו ויעשה לו תמורה ממה שקדם לו אפילו מן האחת [כן הוא בדפוס ווילנא וזיטאמיר ובדפוס אמשטרדם אי' מן האמת וע' להלן] אשר הדברים מיותרים ואינם מובנים. והנני בא בזה להבינם בעזרו ית"ש וגם כי נוגעים הדברים להוראה למעשה בדברים הנוהגים

בזה"ז. ומתחלה אומר שמרן הכ"מ ה' פרה אדומה פ"ח ה"ו הביא לשון פי' המשנה להרמב"ם בזה בקילור. ולא הביא זה הלשון כלל אולי היה לפני מרן העתק אחר וחסר שם דברים אלו אבל הקשה קושיא חמורה בהלכה זו בזה"ל. ואין להקשות גם קידוש ראשון הוא בשכר מה שיתן שיקדש לו חבירו דשאני התם דבשעה שקידש לא נתן לו דבר אעפ"י שאמר לתת לא מיקרי עושה בשכר ומאחר שנעשה הקידוש בהכשר אינו חוזר ונפסל כשיתן לו [וסברא זו הובא בס' מולל מאש ובברכי יוסף ח"מ ובפתחי תשובה ח"מ סי' י"ג שלמד מכאן המל"מ דאם אחר שדן את הדין נטל שכרו אין דיניו בטלים אפילו שאל על שכר קודם לכן. וידוע שם שילא ע"ז מטרערין יע"ש] וכש"כ שכיון שהקידוש השני פסול נמלא שלא עשה לו כלום ואין כאן שכר עכ"ל. [ולמדנו בזה דעת מרן ז"ל שאע"ג שכיון ליטול שכר מכ"מ אחר שלבסוף לא הי' בזה שכר כשר. ומזה יש ללמוד במש"כ בהגהת רמ"א ח"מ סי' ל"ד סי"ח דאם החזיר הממון דינו ועדותו קיימים כו' שא"ל אפילו לחזור לדון ולהעיד מחדש. וכבר הביא בפ"ת שם דדעת הר"ן ז"ל אינו כן] אבל לפי לשון פי' המשניות לפנינו בא רבינו בזה ליישב קושיא זו בפשיטות דבמה שאמר ראובן לשמעון קדש לי ואקדש לך אין ראי' דשמעון עשה שלא כדין ולא קידש לראובן אלא משום שראובן יחזור ויקדש לשמעון אלא אומרים אנו שגם בל"ז הפיק רלון ראובן לקדש לו שהרי מלוה היא ואסור ליטול שכר עבור זה. משא"כ ראובן שאמר קדש לי ואקדש לך דמשמעות זה הלשון בשביל שתקדש לי אקדש לך הא אם לא תקדש לי לא אקדש לך מש"ה הוי כנוטל שכרו. ואע"ג שעדיין אין הכרח בדבר ולא אמר אלא שמבקש ממנו שיקדש לו וגם הוא יקדש לו גם אם לא ירלה שמעון לקדש לו מכ"מ הוי כאלו הוא המוליך אותו לקדש לו במה שיעשה אותו תמורתו ממה שקדם לו מן האמת ומשמעות אמת היא מלוה והטוב והישר לעשות בחנם. ולשון משובש הוא מן המעתיק ואולי צ"ל מן הא' ומשמעו מן הראשון. ומזה למדנו לענין עדות באומר לחבירו העד לי ואעיד לך שעדות הראשון כשר משום שאנו אומרים שגם בל"ז ודאי היה מעיד לו כמו שהוא מלוה ע"ז. משא"כ האומר זה הלשון גילה דעתו שלא חפץ לקיים המלוה אלא בשכר שהשני יעיד לו קודם משו"ה עדותן פסולה. והדבר מובן שזה הוא לפי ראות עיני הדיינים בתשובת השני. והמקום יאיר עינינו לעמוד על דברי הראשונים כי המה האופנים אשר רוח ההוראה בהם נפנים כנפש העמום בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן קט

תשובה על שגיון

ראיתי שהמופלג ומדקדק הר' אברהם לאנדמאן שי' דקדק אחרי מש"כ בהעמק דבר פ' שמות בפסוק ותמלא הארץ אותם מהם מבעי וכן ת"א מנהון. אבל לשון המקרא אותם בא ללמד דלא ארץ גושן לבד שהיה מיוחד לישראל ומלאה מישראל לבד. אלא אפילו כל ארץ מלרים שהיה עיקר ישיבת עם מלרים מכ"מ מלאה הארץ את ישראל. ומשמעות אותם עמם כמש"כ בס' ויקרא י"ז ה' עה"פ וזבחו זבחי שלמים לה' אותם כו'. ובא ר"א הנ"ל להשיג מכמה קראי שלא נכתב בשמוש כלל כמו והבית ימלא עשן ועוד הרבה. ע"כ הכתוב אותם הוא כדין וכדת ומת"א אין ראי' כי לשון ארמי לחוד ולה"ק לחוד עכ"ל. והנני לבאר דבכ"מ שפירש הכתוב אלל הפעל מלא הדבר אשר בו נתמלא לא כתיב שום שמוש וכן כאן אלו פי' הכתוב ותמלא הארץ בנ"י לא היה כתוב שום אות השמוש (זולת בישעי' ב' כתיב כי מלאו מקדם והוא משום שמשמעות מקדם ממה שיש בקדם היינו כישוף) אבל במקום שלא פי' אלל הפעל מלא אלא סמך על הכתוב מקודם כתוב באות השמוש. אבל לא בשמוש את ולא בשמוש מ' אלא בשמוש ב' כמו בקהלת ח' אשר אין נעשה פתגם הרעה מהרה ע"כ מלא לב בני האדם בהם פי' ברעה דכתיב מקודם. וכן היה ראוי לכתוב כאן ותמלא הארץ בהם אבל שמוש אותם משמעו בדבר אחר עמם ומת"א באמת אין ראיה כ"כ. ורק כעין ראי':

חידושי יו"ד בעזה"י

ס"י א' ס"א בהגהה. ולכן נוהגין כו' נראה לסמוך מן הדין כההיא דירושלמי מ' דמאי פ"ה והובא בר"ש שם ובתוס' מס' יומא (ח') ד"ה תנן התם יע"ש לענין טהרות חבר נאמן לעצמו ולמהארח אצלו. אבל ברבים בעי קבלה וה"נ לענין שוחט לרבים:

וע"פ האמור דדבר הנוגע לרבים בעינן קבלה לכ"ד ניחא קושיית התוס' כתובות (כ"ד א) ד"ה שלי חדש כו' דלא מצינו שנחשדו ע"ה על החדש. אבל לא קשה דלמכור לרבים בעי נאמנות לכ"ד. ועפי"ז מיושב דברי הרמב"ם ז"ל פי"ב הט"ז חשוד שהעיד על אחרים נאמן חזקה אין אדם חוטא ולא לו. והקשה הראב"ד מהא דאי' בירושלמי פ"ד דדמאי דדוקא בנכנס לכרך ואינו מכיר אדם שם כו'. ויישוב הכ"מ דאתי אליבא דר"מ תמוה שהרי נפסק לדינא דבמכיר אדם כו' ע"ש הלכה ח'. אבל הענין דודאי לענין נאמנות איזה פרט דכלל גדול הוא ע"א נאמן באיסורין אפילו על של עצמו ורק ע"ה א"כ על מעשרות. ומכ"מ על של אחרים נאמן וכ"ז לאיזה פרט אבל למכור לרבים אין אחד נאמן כלל בלי קבלה ומומחה לרבים. וא"כ שפיר מקשה הירושלמי בנכנס לעיר וא"מ אדם שם וכי עד א' נאמן וא"ל להגיה וכי ע"ה נאמן כהגהת הגר"א ז"ל משום קושיית הר"ש ע"ש. אבל כפשוטו דאפילו חבר ג"כ אינו נאמן להחזיק את האיש למכור לרבים. והנה בעירובין פ"ה תנן אין מודדין אלא מומחה והביאו בשם הירושלמי דעל הדיוט אין סומכין. וי"ל הטעם משום שהוא שייך לרבים מיהו באומר עד כאן תחום שבת פי' שכבר נמדד ע"פ ב"ד ע"א נאמן אע"פ שרבים סומכין עליו משום שהוא מילתא דעבידא לגלויי וכדאיתא בר"ה פ"ב דנאמן ע"א להעיד על החודש משום זה הטעם. משא"כ במדידת עצמו לא עבידא לגלויי שיכול לומר שעלה חשבונו בהבלעה ובקידור בא"א:

שם דכל המלוין א"ש כו' ובקצת מקומות כו'. נחלקו אם הטעם דלא סמכינן ארובא מטעם מיעוט המלוי כדעת הר"ן ז"ל וא"כ שוב אינו מלוי כמבואר בביאורי הגר"א ז"ל. ואי הטעם משום חזקת איסור כדעת הרא"ש דסבר דהוי מיעוט שא"מ. וכן כ' בספר מעדני יו"ט סט"ז אות ח' וא"כ לא מהני גם האידנא עד שיביא קבלה וכאלו נחקרו בב"ד לפנינו:

שם ואם בדקו כו' מדברי אגודה. וכבר תמהו עליו הט"ז והגר"א ז"ל משום תרתי לריעותא. ומאי ראי' מר"ח יע"ש ונראה להלין עליו דדעתו כתירוץ התוס' משום חסר ואתאי וכן סתמו דבריהם ברים גדה דדוקא במקום דאיכא למימר חו"א אזלינן בתר הריעותא וכן מוכח מהא דעירובין (ל"ו) רבא אמר התם כו' ולכאורה הא הוי תרתי לריעותא בחזקת שלא עירב ותרומה טמאה לפניך אלא משום שא"א לומר טמא ואתאי והיה יכול הש"ס שם לומר דבמקום משום תרתי לריעותא טמא וכבר הרגישו התוס' שם. ובזה יש לבאר מחלוקת ר"ח עם הפסק. דר"ח סבר דדוקא פגימה כדי חגירת הצפורן פסולה. ומיירי בסתם פגימה שהוא כדי חגה"צ וא"א"ל פגום ואתאי דפחות מזה לאו פגימה הוא אבל אנן סברי לפי רוב הפוסקים דכ"ש נמי פגימה היא אי הי' מולאים אות'. וא"כ אפשר לומר פגום ואתאי ובכ"ד נמי מיירי האגודה דטעה בדבר א' וא"א"ל שכח ואתאי ומייתי ראיה שפיר מר"ח דכשר. ולפי דברינו היה אפשר לחלק בכה"ג בין האגודה והרשב"א ז"ל:

סעיף ג' אפילו שאלו לו כו' נראה דלעצמו מותר לאכול מהא דתוספתא דמס' טהרות והובא בר"ש פ"א שם משנה א' ע"ה שקבל עליו כו' יע"ש. ומחלוקת ר"ע וחכמים נראה דתליא במחלוקת ר"מ ור"י במס' כריתות (י"ב) אי אדם נאמן ע"ע יותר ממאה עדים. וה"נ אנן סהדי דלא רמי אנפשיה ושם הלכה כר"י. ולכן פ' ג"כ הרמב"ם ה' א"מ פ"י ה"ז הלכה כחכמים דר"ע ובכ"ד נמי כן הוא לעכ"ד אי אמר ברי לי:

שם בהגה"ה ומי כו' ואמר ברי לי וכו' והנה בב"י נסתפק בזה. וז"ל ולפ"ז כו' אפשר כו' לכן נראה דדייק הרמ"א ז"ל דדוקא באמר ברי לי דלא כהש"ך ז"ל. והענין דיש לעיין במה שכתב הרמב"ם דכל מי שלא הוחזק באימון ידים לא ישחוט בפ"ע. וכן כ' הרמ"א בס"א ולמה אי יפסול ידע דפסול ואי משום דאסור להטריף לכתחילה א"כ בפני חכם נמי. וא"כ אין לדבר סוף אלא שמא יתעלף ולא ירגיש בעצמו. אבל אחר יכיר בפניו ובזריזות אבריו ובדיעבד לא חיישינן לכך ולא ידענו הטעם אי משום דרוב אינם מתעלפים. וא"כ כאן ברגיל חיישינן כההיא דפ"ק דנדה קפלה וראתה וכו' חיישינן כ"ז שלא עקרה פ"א. או משום דרוב מתעלפים מרגישים. וא"כ גם כאן כשר. והנה בהגמ"י משמע דכ' משום הלכות א"י הטעם דפסלי נשים משום דבהם מצוי עילוף האף שחולק ע"ז עכ"פ מוכח דהטעם משום דעילוף לא שכיחא. אולם אין מזה ראיה דמודי כו"ע דבדיעבד ש"כ כשרה:

ומ"ש בש"ך סקי"ג או דרס אינו בב"י. וכן הנכון לעכ"ד דכיון שהי' מוליך בלא הפסק לא שייך דריסה אלא במתכוין לכך כדתניא בתוספתא פ"ב הי' שוחט והתך את הראש בב"א אם מתכוין שחיטתו פסולה ואם לאו כשרה. אולם אפשר לחוש שמא מחמת התעלפות פסק מלהוליך כ"ש ודחק את הסכין למטה בלא הולכה. לכן חיישינן בשיכור להרמ"א מיהו מדמלינו במתניתן דתני גבי דיני שהי' השחיז את הסכין ועף ולא תני גבי דרסה מקודם. ש"מ דאין בעייפות חשש דרסא והתעלפות היינו עייפות כפירש"י (ג' ב) וכ"מ אי שחט במהירות עד שלא שהה כשיעור אליבא דדינא כשר מלד הדין זולת להמנהג להטריף שהי' כ"ש:

שם ויש מחמירים כו' נחלק הש"ך עם הרש"ל ז"ל בביאור דעת המרדכי אם קאי גם אספק אם יודע ה"ש. ונראה להוכיח כהרש"ל ז"ל דע"כ הא דאסור לכתחלה באחר עע"ג יותר מגבי גט וכיולא כאשר עמד המרדכי ע"ז. צ"ל משום דחיישינן שמא יסיר עיניו כ"ש ובגט לא איכפת לן בכ"ש א"כ לשיטת הרי"ף ז"ל והמחבר דבא"י אם הוא מומחה ליסמך שיבדקנו אח"כ מותר לכתחלה באחר עע"ג דאפילו יסיר כ"ש נבדקנו אח"כ. אבל להמרדכי דסבר כהרמ"א אסור גם באחר עע"ג מחמת הטעם דשמא יסיר עיניו. ומאי כ"מ באינו מומחה ודאי. ומיהו גוף הראיה יש לדחות כמ"ש התוס' (ד' ב') ד"ה שמא דנקיט לשון דיעבד משום איכך מילתא:

סעי' ה' מש"כ הש"ך ס"ק כ"ה בשם הב"י דמומחה ויודע לאמן את ידו יהי' שוין אין נ"ל. דהיודע לשחוט כוונת הש"ס אימון ידים ובדיוק כתבו כן רש"י ור"ן ז"ל דומיא דאיכך מילי דתני בברייתא דאין שום נפקותא בידיעת הדין דוק ותשכח. ומ"ש עוד הש"ך ס"ק כ"ו דלהתוס' אינו מותר להאכיל לכלבים באחרים עע"ג לכתחלה אלא דוקא במומחה או אומן לעכ"ד דהתוס' מודי דמלד הדין מותר בכ"ע. והראי' מהא דאמרינן בפ' כיסוי הדם (פ"ו ב) הורה רבי כר"מ כו' ולימא כאן בקטן שיודע לאמן את ידו דאינו ברור כ"כ דמעשיו מקולקלים. וכאן באינו אומן דברור דמעשיו מקולקלים והראי' דאפי' באחר עע"ג פסול אלא ודאי דזה מלד החומרא. ואין לומר דכיון דאמר הלכה כר"מ והלכה כחכמים. משמע במאי דפליגי ובקטן שא"י לאמן א"י לא פליגי דהורה משמע הוראה דילא מכלל מעשה והורה כך כדמשמע במס' כתובות (ז'). והואיל דמה"ת מותר אף לאכול מה"ת לגזור להאכיל לכלבים. והוי גזירה לגזירה וכן כ' הר"ן ז"ל בפ' גה"כ ד' רל"א לענין פת שאפאה עם הצלי שמותרת לאכול בפ"ע. ולא גזרינן שמא יאכלנה עם חלב ע"ש וכי"ב הרבה והבו דלא לוסיף עלה:

ס"ד אם הוא מומחה פי' הש"ך סק"ל אינו מבואר דהא המחבר פי' דמותר לסמוך על שידבקנו אח"כ ומלד הדוחק פי' הפמ"ג מחמת שקשה הבדיקה ע"י כתיבה אין סומכין לכ"ע. וקשה להאמין שכיוון לזה הש"ך ז"ל שאין בו רמז לזה. ובעיקר הדבר ל"ע הא באלם יכלנו לבדוק שלא ע"י כתיבה רק הוא יכתוב תיבת כשר או פסול ומאי זו טרפה. ועוד א"כ נוקמי מתניתן הכל שוחטין וש"כ בזה האופן דרישא מיירי בכל אדם וסיפא באלם וכאן לא יתורץ בתירוץ הגר"א ז"ל ס"ק ה' דרישא וסיפא בעי בדיקה רק בשני מיני אנשים וכן הוא לרבינא. איברא אי נדייק בכמו זה נמלא עוד אופנים. ועוד יש להקשות לכאורה מהא דאמרינן במס' גיטין (נ"ה ב) נודר ועובד יורד ומגרש. וסמכינן ע"ז לכתחילה מחמת שהכהן אינו פסול אלא מדרבנן ואין לך טרפה ובקושי יותר מגט. אולם אין מזה ראיה דהתם אפילו באיסור דאורייתא יכול לסמוך מכיון שנדר הנאה ממנה עומד לגרש. וכי"ב סומכין בדאורייתא במס' כלאים (פ"ב מ"ד) אם רלה גומם עד פחות מטפח כו', והטעם שלא יוצא

עוד לנטיעה כדאמרינן בב"ב פ' הספינה. וממילא יעקר אח"ז וכן כ' הפוסקים לענין הדחת הבשר. ומכ"מ אין מזה ראיה להפמ"ג דבעי נדר הגאה ולא סמכינן שיגרש אח"ז משום דבעי עשוי. ולא תלי בדידן אבל כאן למה לנו לחוש שנתעלל בזה. לכן נראה עיקר כהב"ח וע' ביאורי הגר"א ז"ל ונוסיף בזה אפילו נימא דאלם הוא גמיר ככ"א מ"מ אמרינן במס' עירובין (כ"ד) כי חיים הם למוצאיהם כו' וקשה לשכחה. וחיישינן שמא שכח איזה דין וזה פשוט ומ"ש הט"ז בטעם הג"א דפסיל לכתחלה באלם תמוה לענ"ד דהא מבואר בהג"א שמסתפק ג"כ אפילו אחר שוחט ומברך לעצמו. ובזה ודאי אין נפקותא דהא אפילו פקח שיכול לברך לעצמו יוצא בברכת אחר אלא הטעם מבואר בביאורי הגר"א ז"ל דזה מטעם שליחות וכל שא"י לעשות בעצמו א"י לעשות שליח כדאמרינן בקידושין (כ"ג):

ס"ח וי"א שסכור ל"י כו' לפי מש"כ ברגיל להתעלף ששחיטתו פסולה עד שיאמר ברי לי. ה"נ מטעם זה בשכור כן הוא ודלא כהש"ך ז"ל: **ס"ט** אלא א"כ כו' הטעם פרש"י שמא ל"י הרוב ולא ידע. א"כ באחר עע"ג מותר לכתחילה ולהא ל"ח שמא יטריף ומכ"מ נבא לאכול כמו דחיישינן בשחיטת חש"ו לשיטת התוס' ושו"ע דכיון שאחר עומד ע"ג לראות אם שחט רוב או לא שוב אין לחוש לכך. וכן אמרינן במס' פסחים פ"ק הוא עצמו עסוק לבערו כו'. אלא מש"כ בשלטי הגבורים בשם א"ז הוא עלה טובה ואיסור בל תשחית שמא יקלקל הבהמה בחנם והוא מעות לא יוכל לתקן. וא"כ בבהמה חולנית ואין אחר כאן שיודע לאמן א"י לשחוט מותר הסומא באחר עע"ג לכ"ע:

ס"א י"א ששחיטתו אסורה הש"ך הביא תשובת הרא"ש ז"ל דלא בעי חרם והטעם דעבדו אכפייהו חד"א. וכן כתב הגר"א ז"ל וצריך ביאור האיך נעשה ע"י הסכמה חד"א בשלמא לקמן בסי"ב באומר שלא שחט נאמן ע"א. אבל אם יאמר א' הרי הוא היתר ויהוי עלי כנבלה לא אמר כלום כדתנן במס' נדרים (י"ג) כבשר חזיר אם לא שנימא דהסכמת הקהל הרי הוא כנדר ולא שייך ע"ז הלשון חד"א. לכן נראה דכיון דבעי עדות להוציא מחזקת איסור אף דלא בעי עדות גמורה במקום שבידו כאשה וגנב ומומר דכולן נאמנין על השחיטה בעלם. אבוהון דכולהו נדה דילפינן מוספרה לה לעצמה כמבואר בתוס' ריש מס' גיטין (ב' ב) והא דגזלן פסול יותר מאשה כמבואר בתוס' ריש פ"ג מכריתות דהתם לאו בידו ונאמן משום שתיקה כהודאה לשיטת התוס'. אבל כ"ז בסתם אבל אם אמר שאין מאמין לפלוני מהני כהא דאמרינן במס' קידושין (ס"ג) אי מהימן לך דלא גזלנא הוא והתם ע"כ לאו גזלן ידוע הוי. ומכ"מ יכול לעשות עליו כגזלן ידוע שלא להאמינו וה"נ יכול לעשות על עלמו כחשוד לאותו דבר דא"נ מלד הדין. וה"נ הקהל עשו עליהם יתר השוחטים כחשודים. וממילא שחיטתם נבלה מלד הדין ולפ"ז בים עדים על שחיטתם ששחטו היטב ע"כ. שח"כ אם לא מלד החרם ולכן כ' השו"ע את החרם משום דלא פסיקא לי':

סי"ד טבח כו' כבר תמהו על זה הפסק דהי' לנו לומר אוקמי עד נגד עד ואוקמי אחזקת איסור. וכ' הש"ך ס' קכ"ז סקי"ד באריכות והיולא מדבריו דהתוס' והפוסקים סברי דהא דאמרינן בכל איסורי תורה עא"כ נכלל בכ"מ שהאמינה תורה רק אם נתקבל בב"ד רק הריטב"א יחיד בדבר וכאן גבי שוחט הוי כזאח"ז ונתקבל בב"ד. ולכן פי' הא דסי' קכ"ז מיירי בב"א. ואנכי תמוה לי כ"ז בפשטות הדברים לומר דשוחט הוי כנתקבל בב"ד. ומניין להמהרי"ק זה הסברא. וגם זה דוחק לומר דהא דסי' קכ"ז מיירי דווקא בב"א ולא הי' להרמ"א לסתום. ועכ"ז קשה לי דאי סברי התוס' דנאמנות ע"א בכה"ת הוי כנאמנות ע"א בסוטה וכיולא דגם זה מה"ת מדמביא קרבן כדאמרינן בקידושין (ס"ב ב). א"כ לשיטת הר"י בתוס' יבמות (קי"ז ב) ד"ה הא דבכ"מ שע"א נאמן מה"ת אפי' בב"א אין אחר יכול להכחישו ה"נ בכה"ת וזה נגד משנה מפורשת במס' טהרות פ"ה מ"ט ע"א אומר נטמא וע"א אומר ל"נ כו' ברה"י טמא וברה"ר טהור. ואפילו נימא שהמשנה מיירי בב"א דווקא נמי קשה להר"י ז"ל שהתורה האמינתו לע"א שאמר נטמא להוציא מחזקתו וגם זה דוחק לומר דהמשנה מיירי בב"א דוקא כמ"ש התוס' הנ"ל בפי' א'. לכן נראה לענ"ד דמעולם לא נחלק שום אדם על הריטב"א ז"ל דבכל א"ת עד נגד עד אוקמינן אחזקה רק התוס' לא הוצרכו לכך כיון דכל הטעם של ע"א נאמן לא מלד שהאמינתו תורה. רק מלד שתיקה כהודאת בעלים ופשיטא שאם אחר מכחישו לא אמרינן שתיקה כהודאה. וא"כ אתי הדין שבסי' קכ"ז כפשטי' בכה"ג והא דהמהרי"ק ז"ל הוא מטעם אחר דרוב מעשי השוחט מתוקנים מוליא מחזקת איסור כי היכי דאמרינן ביבמות פ"ב רוב נשים מתעברות ויולדות מוליא מחזקת יבום. וכן כתבו התוס' בפ' כיסוי הדם (פ"ו) ד"ה מ"ט הקשה כו' אי רוב מעשיהם מתוקנים יהא מותר לאכול משחיטתם יע"ש. ולמה הא בעי עדות להוליא דאין מצרפין עדות פיו עם מעשי עלמו ביחד. ובזה הדרך נוכל להבין דעת הסובר שפסק בקטן אומן ומומחה כשר אף באין אחרים עע"ג. ותמה עליו הפר"ח מאד והשתא עמדנו על טעמו שהוא סובר דכיון שהוא מומחה ושחט כמה פעמים לפנינו עד שאימן את ידיו הוי רוב מעשיו מתוקנים וכדברי התוס' הנ"ל. איברא המחבר ופוסקים לא פסקו כן וג"ל הטעם דאמרינן במס' בכורות (פ"ג) רוב דתלוי במעשה אין מוליא מחזקה. וכבר הקשו התוס' מהא דיבמות הנ"ל ותירלו דשאני בר דעת יע"ש. אבל תש"ו דאין דעתם שלמה אין רוב דתלוי במעשיהם מוליא מהחזקה. ובזה ניחא לי מש"כ הרמ"א לעיל ס"ה דקטן לענין זה הוא עד י"ג שנים ויום א' דמשמע דלא בעי בדיקה אחר סימנין והוא תמוה דהוא ספק דאורייתא. ואין סומכין על השנים כדאמרינן בנדה פ' יולא דופן וצריך לדחוק דכוונתו שהביא סימנין. ולפי דברינו ניחא דכיון שהגיע לפלגות ראובן בשנו. שוב סומכין על מעשיו המתוקנים:

נחזור לעניננו דלעיל דהא דסי' (קכ"ז) מיירי בזאח"ז ג"כ. ואדרבא אני אומר דפסק הארוך מיירי דוקא בזאח"ז כאשר כן תמה הש"ך ממשנה דכריתות. ורלה לתרץ דהכוונה שהוא ספק יע"ש (אבל כבר הוכחתי ממשנה דטהרות הנ"ל דתנן ברה"ר טהור) ואין בזה טעם ממ"נ אם העד הא' הוא עיקר מלד שתיקה כהודאה הוא ודאי אסור וכן ברה"ר טמא. ואי הוי עד נגד עד אוקמי אחזקה אלא הדבר ברור דהארוך מיירי בזאח"ז ואז כיון שכבר הודה הבעה"ב ונתחזק באיסור שוב לא מהני העד האחר כמו שאמר בעצמו מפורש שהוא טרפה ונתחזק מיד בדבריו ומלקין על החזקות. אבל כשבאין בב"א הוי ענ"ע. והמשנה דכריתות ודטהרות מיירי בב"א דוקא להארוך ולפי דברי הארוך ודאי נחלקו התוס' על הריטב"א ומטעם הודאת הבעלים. גם הר"י בעל התוס' שביבמות הנ"ל מודה שיש נפקותא בין בב"א לזאח"ז ולא דמי להא דסוטה דהתם מטעם נאמנות לחוד והכא מטעם הודאה. והרשב"א ז"ל אזיל לשיטתו דסבר דמטעם נאמנות לכן אין נפקותא בין בפני הבעלים או לא וכהריטב"א ז"ל דאין נפקותא בין בב"א לזאח"ז. איברא אף לשיטת התוס' אין מהכרח לומר כהארוך דל"ד כלל לאמירת הבעלים בפיו דהוא עלמו מסתפק ואפשר אם יבוא אחר אח"ז ויכחיש יודה גם הוא לעד השני. ויותר מזה אמרינן במס' כריתות (כ"ד) דמסתפק שמא יוזמו עדיו יע"ש אלא שיש לחלק קלת דהתם א"י כלל. אבל גם אגלו רגלים לדבר ומיהו מפורש בתוס' כריתות ריש פ"ג כהארוך שכתבו דעד כ"ע זאח"ז נאמן הוא לחייבו חטאת מטעם שתיקה כהודאה כדמסיימי אף שנקטו בלשונם כל מקום שהאמינה תורה כו'. מכ"מ כל האמנת התורה היינו מטעם הודאת הבעלים:

ועתה זכיתי עוד להתבונן במש"כ השו"ע בסי' ל"ט סעיף ט"ו ט"ז. ולכאורה הוא נגד דברי שמחלק בין בב"א לזאח"ז אבל אחרי רואי בתשובת תשב"ץ בעלמו בחלק שני שאלה פ"ט והנה לריכה ביאור. וזהו תורף דבריו בקלרה בתחילה כ' דאם באו בב"א אוקמי אחזקתא רק הרולה להחמיר תע"ב וא"כ דאם בזאח"ז אם בא המכשיר בתחילה ודאי כשר דהתורה האמינה בעלם ועיקר להתיר ולא לאסור דילפינן מושחט את בן הבקר כו' וא"כ דמי לזה אמר נטמאת מתחלה דה"ה כשנים. אבל אם המטריף בא מתחלה נסתפק דלא מלינו שהתורה האמינתו והוי כב"א וחזר בזה וכ' דילפינן מק"ו מלהתיר וכ"ש לאסור. וא"כ אפילו בא האוסר ראשון והמתיר אחרון הוי כב"א והרולה להקל יקל והרולה להחמיר יחמיר. והדברים תמוהים דלא סיפא רישא. לכן נראה לפרש דעת התשב"ץ כדעת הריטב"א ז"ל ובתחלה היה בדעתו שהמתיר חידוש הוא שהאמינתו התורה כשנים מה שאין כן באיסור. ולכן בבא זאח"ז ולהתיר קודם הוי כשנים. אבל לפי מסקנתו דאין בין היתר לאיסור וכ"ש הוא ממילא

ממילא אין בין ב״א לזאח״ז כהריטב״א. דלא משום שהאמינתו התורה כשנים אלא משום שע״א נאמן עכ״פ איך שהוא כוונת התשב״ץ פסק השו״ע תמוה ואפילו נימא דהתשב״ץ כיון לדברי השו״ע כלורתס. דע״כ אין כאן שתיקה כהודאה דהבעה״ב עומד וצווח א״כ מאי איריא דבא בב״א עם המוכר אפילו בא הקונה בעצמו לב״ד ואמר שנמצא בהמת המוכר טריפה מי יאמינו. בשלמא התשב״ץ סבר כשיטת הרמב״ן ורשב״א כמש״כ דהתורה האמינה ע״א לאיסורין בין להתיר בין לאסור. ולהתוס׳ להתיר לא מצאנו כלל כמש״כ הרמ״א בסי׳ קכ״ז ס״ג הנ״ל ולאסור נמי מלד שתיקה אלא ע״כ דסבר כהרמב״ן ז״ל. ושפיר יש לחלק בין בב״א לזאח״ז ודלא כהריטב״א ז״ל. אבל הש״ע פסק בסי׳ הנ״ל כהתוס׳ ולא זכר כלל לא בב״י ולא בש״ע דעת הרמב״ן וא״כ למה נאמן הקונה אפילו בלא הכחשת המוכר בשלמא הא דסע״ז מיירי בטבח ואמרינן דהבע״ב האמינו עליו דא״כ אין לדבר סוף דכ״א יאמר להבודק אתה עשית להנקב. ואינו מאמינך אלא כיון דהקהל האמינהו עליהם הוי כשתיקה והודאה אבל בסי׳ י״ז מי יאמין לא׳ שבשוק להטריף בהמת חברו להתוס׳. ודבר זה מרפסן איגרי לפענ״ד ע״כ נראה לע״ד דהאף שבב״י המליא זה הדין מהתשב״ץ. אבל הוא סיבבו לפי דעת עצמו באופן אחר קלת. (וכן עשה רבינו בדין של המהרי״ק ז״ל דגייז לטעם תשובה כמ״ש הגר״א) וזה כוונתו דהא ודאי אילו בא א׳ מן השוק לפנינו והעיד דנטרף בהמתו ש״פ או נדרס לא היינו מאמינים אותו רק הוא שויא אנפשי׳ חד״א. אבל אין נאמן עלינו בלא האמנת בעה״ב אבל אי בא שותף לפנינו והעיד כך ודאי נאמן על חלקו כמאה עדים ואסור לכל אדם ממילא אסורה כל הבהמה עלינו כ״ז שאין השותף האחר מכחישו דכיון דאסורה על כל איך יחלקו הבהמה חציו כשר וחציו פסול וכיון דנאסרה על כ״א שוב נתחזקה באיסור ומלקין עלי׳ כדין מלקין על החזקות. וא״כ נאמן כשנים דכיון דמלקין ע״פ דבריו ועיין ברמב״ם פט״ז מה׳ סנהדרין דין ו׳ ואם הי׳ נתכחש בע״א א״כ אין הדבר ברור בעינינו איך מלקין עליו והא עפ״י שנים עדים בעינן. אלא ע״כ דהחזקה עושהו כשנים ושוב אין ע״א נאמן להכחישו ולכן אם בא השותף השני אח״כ וצווח אין שומעין דאתמול הלקוהו ע״ז הטריפות ועכשיו נאמינו לאכול על פיו. אבל אם באו בב״א אוקמי חד נגד חד ואוקמי אחזקה וכ״ז בקונה דווקא. אבל באיש אחר אין נאמן כלל אפילו בלא הכחשת בעה״ב כשיטת התוס׳ והשו״ע ובזה ניחא מה שלא פי׳ השו״ע בסע״ז אי מיירי בב״א או לא כדפירוש בסי״ז דדין הא׳ הוא מטעם שתיקה כהודאה. ואלי בדעת הארוך הנ״ל וכבר כ׳ שאין מהכרח לומר כמותו רק הארוך ותוס׳ פסקו כן. (וזה אין ברור בידי) אבל בסי״ז הטעם פשוט וברור אם שלא ביארו הב״י אבל א״א לפרשהו בע״א לענ״ד:

שם והעד עלמו כו׳ הפר״ח תמה ע״ז והש״ך כ׳ דעיקר הטעם משום תשובה. ולכן השיג לקמן בס״ב ס״ב על הרמ״א יע״ש והגר״א ז״ל הביא ראי׳ להרמ״א ז״ל מהא דדי״א ע״ש. וכ׳ דהעיקר הטעם לא משום תשובה כהב״י ולא כמהרי״ק. אך קשה מפני מה נאמן כיון שהוא חשוד. ויותר אני תמה לכאורה על שחיטת מומר למס נאמן להוליא מחזקת איסור אף שלא שביק התירא ואכל איסורא ולכן ל״א שמא ישהה. אבל כיון דבעי עדות כדברי הפר״ח והוא חשוד על הדבר איך הוא נאמן. ומכש״כ לשיטת הגר״א ז״ל דפ׳ בסי׳ (קי״ט סקי״ח) דחשוד על הדבר אינו מעיד אפילו על של חברו שאינו נוגע לזה כלל. ועוד פסק דלתאבון הוא חשוד יע״ש א״כ קשה עלינו הסכמת הגר״א ז״ל כאן. אבל הענין הוא כמש״כ לעיל דלא מטעם נאמנות כשר אלא מטעם רוב מעשיו מתוקנים. תדע דהא לשיטת התוס׳ דסברי אין ע״א נאמן באיסורין להוליא מחזקתו (עיין מרדכי חולין סי׳ תקע״ט) וכן פסק הש״ע בסי׳ (קכ״ז) יע״ש בהג״ה ס״ג וכל היכי כו׳ איך סמכינן ארוב מלוין א״ש מומחין הן הא בעי עדות. אלא מטעם רוב מעשיהם מתוקנים כיון דמומחין הן [והא דלרבינא דסבר דחיישינן לעלופי ומכ״מ נאמן באומר ברי לי והתם לאו בידו שלא להתעלף אפשר דרבינא מודי דאין זה חשש גדול או דבידו להוליכו לשוחט אומן וכמ״ש התוס׳ בריש גיטין. ויותר מזה ברוב טבחי ישראל אפילו רוב עכו״ם כשר בנמלא ומי מעיד על שחיטתו אלא דרוב נאכלין הוא ע״י שחיטה כשרה] וה״נ מומר וחשוד לאותו דבר נ״מ רוב מעשיהם מתוקנים. והא דמביא ה״ ראיה

מהרמב״ם ז״ל שכ׳ ספ״י מה״ש דטבח שילא טריפה מת״י מעבירין אותו אין זה ראיה דודאי הב״ד מעבירין אותו מטעם קנס. ומכ״ש לפי דברי לעיל שכ׳ דלענין רבים בעי קבלה מלד הדין ולא סמכינן אחזקת חבר ה״נ כן הוא מעבירין אותו מחזקתו להיות טבח לרבים. וכן מלינו התם לענין חבר במס׳ ע״ז (ל״ט) הרי הן בחזקתן עד שיחשדו. ויותר מבואר במס׳ דמאי ובבכורות פ׳ עד כמה אבל בכ״ז שחיטתו כשרה כפסק הרמ״א ז״ל ולכן בע״א הפוסלו כיון שאין מאמינים אותו להעבירו ממילא גם הוא מותר מכאן והלאה. דלו לבדו לא שייך לומר העברה לרבים וזה פשוט:

סימן ב

סעי״ב מומר אוכל כו׳. הן הש״ך כ׳ בשם הב״י דאחר השחיטה וכ׳ הטעם דסמכינן שבדק הוא שמסתמא בדקו כו׳ ולא כן הוא כמו שמדויק לשון ת״ה שהביא הב״י וז״ל והוא נאמן לומר שלא נפגם מוכח דכוונתו שבדק בבירור (ועיין בט״ז לקמן סק״ז בשם ת״ה להרשב״א מבואר כדברי) ואין אנו לריכים לדיוקים כי בחידושי הרשב״א ז״ל כ׳ בפי׳ דלא סמכינן עליו שיבדוק הסכין אחר שחיטה יע״ש. והגאונים חולקים גם ע״ז דלא סמכינן כלל אבדיקתו ומש״כ עוד הש״ך דמהר״ן משמע דחולק על הרשב״א ז״ל וסבר כהגאונים במח״כ לא כן הוא דהוא הוליא מדבריו בריש חולין וז״ל וש״מ דבדיקת סכין לא מיעכבא כו׳ דהא אפילו בישראל מומר כו׳ ומיהו כל היכא דאיתי׳ לסכין בפנינו בדקינן אנן ולא סמכינן אבדיקת המומר. וליתא דקאי אתחילת דבריו ולאפוקי מדעת הבהמ״א ז״ל דלא מלריך כלל בדיקת סכין לאחר שחיטה. ותדע דכן כוונתו דכ׳ ולפנינו נאריך עוד בזה ולא מלינו עוד לו דברים אלא לקמן בסוגיא דר״ה ור״ח בשיבר עלמות. והחזיר את דבריו שבכאן דלכתחלה לריך בדיקה אחריו. וידוע דהר״ן ברוב דבריו כהרשב״א ז״ל והנה הב״י כ׳ בשם הרשב״א בת״ה ז״ל דאין לריך לבדוק הסימנים אחר שחיטתו וסמכינן כי הוא יבדוק קודם גמר שיעור שהי׳. ואם יראה דלא שחט השיעור יגמור את שחיטתו. וכן כ׳ הרשב״א ז״ל בחידושיו יע״ש וא״כ קשה לי לפי המנהג לפסול שהי׳ כ״ש. ולכן כבר נהגו שלא לבדוק בסימנין תיכף קודם גמר שיעור שהי׳ דאין שום נפקותא בזה. וא״כ במומר ליחוש שמא לא שחט הרוב שלא במתכוין דבדיקת הסימנין אחר שחיטה הוא לעיכובא ואם אבד טריפה אלמא דחיישינן לכך. וכן קשה לי אהא דפסקינן רוב מלוין אלל שחיטה כו׳ ואם נמלא בהמה שחוטה כשר׳ ולא הגיה הרמ״א ע״ז מאומה. ולמה לא ניחוש שמא לא שחט הרוב שלא בכוונה בשלמא לדינא דהש״ס המנהג הי׳ וכן הדין לבדוק תיכף ולראות אם לא שחט הרוב ימהר לגמור השחיטה כמו שמוכח מדברי הרשב״א. וכן מוכרח כיון דחיישינן לכך אפילו לענין דיעבד וא״כ לדידן דאין המנהג כן וגם לא מהני מידי למה לא ניחוש לזה. לכן נ״ל דבאמת לריך לבדוק הסימנין בעלמו בין במומר בין בנמלא:

שם ואין ליתן לו כו׳ על טעם הר״ן ז״ל משום חשש הרואים. יש לכאורה להקשות מהא דמס׳ גיטין (ל״ה ב) כודר ועובד יורד ומגרש. והתם ס״ד דהש״ס דלא מיירי אפילו ברבים ול״א משום הרואים וזה פשוט שיותר מפורסם לכל מי שיש לו אשה פסולה ממומר. ויש לחלק דהתם בכהנים זריזין לא גזרינן. אבל לא יכולתי לעמוד על דעתו של הר״ן ז״ל למה הולרך לכך. וממ״כ הפמ״ג משום ס״ס לא נסתפק בטעם הידוע שמא ישכח א״כ כלל דהא לרבינא דאין סומכין על רוב מומחין ולריך בדיקה מקודם דוקא. ויש כמ״כ ס״ס כהאי שמא מומחא ושמא לא נשכח מלבודקו. גם הדינים המסתעפים מטעם הר״ן ז״ל לפי דברי הב״ח ואחרונים ז״ל קשה מכמה ענינים כיולא בזה ולע״ג:

ס״ג מומר לתיאבון כו׳ הקשה הט״ז א״כ פסול העדות כדין החשוד על השבועה. ובנה״כ תי׳ דממונא מאיסורא ל״י וכאשר כן כתב בס׳ קי״ט ובמח״כ שגה בזה דשם הקשה הש״ך אמאי אמרינן דהמחויב לישבע ונשבע שבועת ביטוי דחוזר ונשבע ובאמת לק״מ דיותר מזה אמרינן במס׳ שבועות (ל״ח ב) הא דייקא דאשבע בה׳ אלהי השמים דחוזר ונשבע משום דטעה בדבר משנה. אף דהאיסור שוה ממש לנקיטת חפץ. ומכ״ש אם נשבע בשבועה יותר קלה ממה שמחויב דלא מהני. אבל לענין חשוד ודאי החשוד ע״ז חשוד ע״ז כדתנן (שם מ״ה) החשוד כילד אחת שבועת שוא כו׳ וחשוד לשבועת מודה במקלת שהיא בנקיטת חפץ. איברא בשבועת ביטוי דקיל יותר

מלך הדין יש מחלוקת כידוע. אבל לנ"ד אין מחלוקת כאשר נבאר עכ"פ קושיית הט"ז במקומה עומדת ולמה לא נילף זמ"ז לענין פסולי עדות דהוי כאיסור. ועוד מי לא עסקינן עדות לענין דבר איסור כעדות אשה וכדומה כמה דברים דבעי עדות כשרים. ואמרינן דהעובר עבירה שאין בה מלקות כשר ולמה לא אמרינן דהוא חשוד על השבועה. אבל לענ"ד אין בזה שום תמהון דלא מלך חומרת איסור שבועה פסול יותר מכל האיסורים אלא מלך דיש בה לאו. ודעה הא' שפוסלת בעובר על החרם סבר דאפי' לאו שאין בה מלקות מלך שאין בה מעשה וכדומה פסול לעדות. אבל שבועה שנשבע בהר סיני פשוט שאין בה לאו דלא תשבעו כתיב ולא על מה שנשבעו כבר תדע דא"כ אם אכל דבר איסור יהי' לוקה משום שבועה. אבל בנ"ד לענין חשוד לאותו דבר אפילו חשוד לקל שבאותו דבר חשוד להחמור שבאותו דבר. והראי' מדתנן בבכורות פ' עד כמה החשוד על המעשרות א"א על השביעית כו' ולתני בשביעית גופא דיש בו קל וחמור. דמכירה וסחורה בפירות שביעית הוא אבקה של שביעית כדפירש"י במס' סוכה ובעירובין. ופירות המשומרים חמור יותר ומכ"ש משדה זרועה וקצורה. וכיוצא הרבה שנמצא במעשרות אלא כללא כייל לן המשנה החשוד עה"ד לא דנו ול"מ ואין בזה שום נפקותא. וה"נ בחשוד על שבועה קלה ה"נ על שבועה חמורה מלך עדות. והקשה הגר"א ז"ל כאן ובסי' קי"ט מהא דאמרינן חשוד אממונא ל"ה אשבועתא. ותי' דהלכה דחשוד אשבועתא ורק משום ספק מלוה ישנה יע"ש. וכן הוא האמת כפסק הרי"ף והמחבר בח"מ ס' ל"ב ס"ג אבל נראה דאפילו בל"ז נמי י"ל מלך סברת התוס' בקידושין ובכ"מ דכ"מ דבעי עדות בעינן דיהי' נאמן בלא שבועה. וה"ה במקום דבעי ע"א כמש"כ בכ"ב (ל"ד א) ד"ה הוי בסופו. אבל יש לחלק בין היכא דבעי עדים גמורים משא"כ הכא ועוד יש לומר דכיון דאין זה החשד דשבעת ה"ם פוסלו מעדות כמש"כ לא פוסלו אף משבועה לענין תובע ונתבע. ל"מ לדעת התוס' במ' ב"מ (ו' ב) דמן הדין הכל כשרים לשבועה אלא מדרבנן. ולא פסלו חכמים יותר מלעדות אפילו לסברא הב' דסבר דמה"ת הפסול לעדות פסול לשבועה. מכ"מ דוקא פסול לעדות ממש אבל כאן דמטעם עדות הוא וכבר אמרנו דהחשוד על הקל חשוד על החמור שבאותו דבר להעיד ולדון עליו. ול"ד לנתבע הנשבע דלא מטעם עדות הוא ואפשר דהא דחשוד על הקל חשוד עה"ח שבאותו דבר. הוא מדרבנן כמו שסבר בבכורות שם אפילו על זיקת אותו דבר אין נאמן. ואפילו רבנן מודו לאותו דבר ממש אבל אינו נוגע לנתבע הנשבע. ולא החמירו לענין ממון כ"כ:

ס"ד ואומר שביפה שחט נאמן כו' מומחה בחזק לי. כבר הכריע הגר"א ז"ל כהתה"ב ולא כבד"ה ומשמרת הבית והאחרונים מיהו ודאי לא במקרה כתב הרשב"א ז"ל ואמר כו' וחזר וביאר במשמרת הבית שזהו מטעם שמאמינים על כך. ובאמת לכאורה תמוה כמבואר בט"ז ונראה לי דהא דסומכין על שחיטת המומר בדבר שאין טרחא. היינו דאזלינן בתר רוב מעשיהם מתוקנים העומד נגד חזקת איסור. וא"כ מה שאפשר לברר מבררינן ולכן כ' הרשב"א ז"ל בחידושיו דצריך לבדוק הסימנין בעצמו. האף שאם נאבדו הסימנים כשר דזהו בכלל שחיטה שמאמינים וסומכים שיבדוק קודם גמר שהי' ויחזור וישחוט אם יוצרך. מכ"מ לכתחילה צריך לברר ומכ"מ כ' במשמרת הבית דסומכין על דבריו שבדק את הסימנין רק דצריך לשואלו והא דאין צריך לשאול לכל שוחט כשר. דגם שם רק מחמת רוב דאי לא שמא מצא שאין נשחט רוב הסימנים שאני התם דהואיל דספק הוי כאומר דאי לא לא הי' מניח לנו לאכול. וסמכינן ע"ז הסברא כדמצינו במ' עירובין (ל"ב) בחבר שאמר לע"ה לקוט לך תאנים כו' מותר לאכול וסמכינן על חזקת חבר האף דבכ"מ צריך לברר. ודוקא חבר שמא הפירות בחזקת מתוקנים אלא משום שהוא מניח את הע"ה לאכול הוי כאמר שהוא מפרים. אבל במומר צריך לבדוק בעצמו או לשואלו ואין מן התימא דהאמירתו לא מעלה ולא מוריד. דמצינו בפ"ד דדמאי מ"א וב' שואלו בשבת ואוכל על פיו. ובשלמא להמ"ד משום אימת שבת עליו ניחא אלא להטעם משום כבוד שבת מאי כ"מ בשאלתו. ובאמת הקשה בירושלמי אי משום כ"ש למה לי שאלה. ותי' ע"י עילי פי' עשו עילה לדבר להאמינו עכ"פ רואין שאמנתו מעלה קלא. וה"נ כיון דבל"ז בדיעבד

כשר סומכין על דבריו והוא זה הרשב"א ז"ל מדלא אמר רבא אלא בודק סכינו לפניו ולא הזכיר גם לאחריו ש"מ דיש תקנה לזה. והא דאין שואלין על שהי' ודריסה היינו דמה"ת לומר שנעשה מעשה הפוסל בלא מתכוין או במתכוין וזה אין צריך לברר. וע"כ השיגו על הג' שכ' דהא דצריך לבדוק הסימנין היינו משום נקב והגרמה וכדומה. והשיגוהו דמה"ת לומר דנעשה מעשה הפוסל אבל בשחיטת רוב למה לא נחוש שמא לא נשחט הרוב. והראי' דאם לא בדקו הסימנין כלל טריפה אלמא דחוששין לכך. [ואמרתי טעם בזה אף דעינינו רואות שסוחטין הרוב בב"א עפ"י רוב היינו משום דהוא רוב דתלי במעשה הנעשה בבלי דעת. משא"כ בשהי' ודריסה להיפך דהמעשה הוא לפסול] אלא דסמכינן על רוב מעשיו המתוקנים בכיוצא בזה. אבל צריך לברר וה"ה בנ"ד אם יש שני סכינין בידו א' כשר וא' פגום האף שסומכין עליו בדיעבד על רוב מעשיו המתוקנים מ"מ צריך לברר או שאלת פיו. והא דתמלן של ע"ע דמשמע דאין צריך שאלה כבר הקשה הבה"ב. ואפשר לומר דהתם מדרבנן וקנס בעלמא ולא החמירו כ"כ ולה"א שסברוה דר"י היא אפשר דסברי דצריך שאלה. או הי' יכול הש"ס לומר ולטעמיך כן הוא ביאור דברי הרשב"א והש"ע:

ס"ה מומר להכעיס כו'. הוא דעת הרמב"ם דפ' כמ"ד במסכת ע"ז והוריות דמומר להכעיס לד"א הוא מין. ומין גופא לא ידענו בבירור למה הוא פוסל וע"כ כ' הב"ח דהוא מדרבנן והוא ברייתא (בדף י"ג) שחיטת מין לע"ז. והדין אתו דממ"כ לשיטת התוס' והרא"ש דפסול כותי הוא משום וזבחת ואכלת.. הא סברי דמומר להכעיס לד"א הוי כמומר. וע"כ כ' התוס' (ג' ב) ד"ה קסבר דעכו"ם ואוכל נבילות להכעיס פסול משום וזבחת כו' הא לד"א להכעיס הוי כמומר בעלמא. וכן דעת הרשב"א והרא"ה והבה"מ. כמש"כ הגר"א ז"ל וכן דעת הרא"ש ז"ל. וכן עירב מומר להכעיס עם שאינו בר זביחה. וכן מוכח מדברי הרא"ש במס' ע"ז פ"ב ס"ז שכ' ומומר שכפר בעיקר כו' אלא שכ' הב"י בסי' קנ"ט דל"ד. ולשיטת הרמב"ם דסבר דמומר להכעיס אפילו לד"א הוי מין. הא לית לי' שחיטת עכו"ם פסול אלא משום וקרא לך ומומר להכעיס אינו עובד ע"ז והוי כנכרי קטן שכ' הרמב"ם דהוא מדרבנן. והש"ך ס"ק ט"ז שגה מאד בזה במש"כ שעירב דברי תוס' ורא"ש לדעת הרמב"ם (ואולי כוונתו שהואיל דאנן פסקינן בזה כתוס' ורא"ש. ובזה כהרמב"ם דמומר להכעיס הוא מין ממילא הוי נבילה מחמת וזבחת כו'). אמנם ודאי אוכל נבלות לתיאבון מה"ת אסור ולהרמב"ם מדרבנן. ולד"א להכעיס לתוס' ורש"י ורשב"א שרי אפי' מדרבנן ולהרמב"ם אסור:

שם בהגה"ה ומי שאינו חושש כו' זה מהרא"ם ולטעמי' כמבואר בהגר"א ז"ל. ועוד הביא ראי' לזה מגיטין (כ"ד ב) מכתיבת תפילין. אבל הר"ן ז"ל גם הוא כתב במשנה שחיטת עכו"ם משום שאינו בר זביחה. ואפ"ה כתב דמומר שאינו חושש כשר באחר עע"ג. ולכאורה מוכרח כהר"ן ז"ל דמאי גרע זה מחש"ו דלית בהם משום שאינם בני זביחה כהא דכתיבת תפלין. אלא ע"כ צ"ל משום דאסור ליספי להו אסורא מדאורייתא א"כ מומר נמי. ומכתיבת תפילין דהתם בקטן נמי שאין בהם כלל מצות תפילין. וכן נראה הא דאמרינן במ' ע"ז (כ"ז) דערל מחמת שמתו אחיו מ"מ הוי בכלל ואתה את בריתי תשמור. אף דאינו מצוה כלל למול ואסור למול עצמו אלא משום שיש כ"מ לכמה דברים מחמת ערלתו אכילת תרומה וקדשים קלים ומ"ש. עכ"פ לשיטת הרא"ם קשה וצ"ל דסבר כהלבוש שהובא בס"א בש"ך סקכ"ז. אלא שלא הבי'או בשלימות. ומסיק הלבוש דהא דכשר באחר עע"ג היינו משום דדעתייהו עלייהו. והקשו האחרונים דמאי שייטי' להכא דרק במקום דפסול מחמת כוונה מהני. אבל מלך הקושי נראה דהכוונה כיון דתלי עיניו עליהם והמה מצווים להזהירו לשחוט יפה כדי שלא יאכל נבילה הוי כבר זביחה. והרא"ה ז"ל דסבר טעם מחמת כאמנות אזיל לשיטתו דסבר דמומר אף להכעיס לנבילות מותר בעומד ע"ג. אלא הא ל"ע דהטור כ' בקטן מומחה ויודע לאמן את ידיו כשר אף בפ"ע. וכ' הב"י דדייק כן מדברי הרא"ש ז"ל. ולדברינו פסול עכ"פ משום שאינו בר זביחה אבל גם הא לא תברא. וכונת הטור שאינו עומד ע"ג ומביע בשחיטתו אבל מזהירו שישחוט יפה:

ומ"מ

ומ"מ אפשר לתרץ בע"א דהתם בקטן הטעם כמ"ש הש"ך דאסור להאכילו אבל לא משום שאינו מוזהרים עליו. אלא דמשום זה מקבל ממנו שלא לאכול מידינו משא"כ במומר הכל בע"כ:

ס"ך ולהרמב"ם פסול והא דלעיל בס"א שנגנבו גדיו תירץ הדרישה דדוקא מומר לד"א. והא דהקשה הש"ך מלשון הטור שכתב החשוד על הגנבה משמע מכבר. אני אומר ולטעמיך הא ע"כ מודי הרמב"ם דחשוד על ד"א אינו חשוד על שחיטה כמו שפסק כמה פעמים דאין הלכה כר"מ. ואין לומר דהיינו להעיד לאחר אבל לעצמו לא הא שיטת הרמב"ם ז"ל דחשוד לאותו דבר נמי נאמן על של אחרים כמבואר בפ"י מה' מו"מ הלכה י"א ובפ' י"א מה' עדות ובכ"מ. אלא ע"כ דחשוד לאו היינו מומר ובפ"א נמי נקרא חשוד. ומה שהקשה עוד מהרא"ם שכ' ברוב גנבי ישראל וכן כתב הרמ"א לעיל. הרמב"ם מפרש התוספתא ברוב העיר ישראל ולא הוחזקו כלל בעיר גנבים דאזלינן בתר רוב העיר. והרא"ש ורמ"א סברי דלא כהרמב"ם אדרבה אינני מבין כלל מה שתירץ הש"ך בשם אביו ז"ל. דמה לי טרחא דבדיקת הסכין או טרחא דתיפוש אחר מומחה ואפילו יש מומחה בעיר. הא כתב הש"ך בעצמו לעיל דלא מהני אלא באומר מומחה פלוני ולא דמי לחמלן של ע"ע. וע"כ צ"ל דמומחה בעיר טרחא יותר כמש"כ הבדק הבית ומשה"ב. א"כ להרמב"ם למה מותר בגמלא דלא אמר כלל אלא ודאי כהדרישה ומש"כ הרמ"א דמודי הרמב"ם דלאותו דבר אפילו בחשוד בעלמא אינו נאמן. כבר כ' הגר"א ז"ל דאינו מוכח כלל מדברי הרמב"ם. אבל נראה לי להוכיח מדבריו ז"ל בפי"א מה' עדות ה"ז שכ' שהרי פשע בעבירה כו' ונאמן לומר יפה שחטתי. אבל החשוד על דבר א"כ כו' מוכח כהרמ"א ומלד הכלל אסר בידינו החשוד עה"ד א"כ עכ"פ לעצמו. איברא הא כ' הרמ"א לעיל כהמהרי"ק דאע"פ שילא טריפה מתח"י שחיטתו כשרה. ומשמע מדברי הגר"א ז"ל שסותר הרמ"א דברי עצמו. ולי נראה לחלק דכבר כ' לעיל דכל ההיתר של הרמ"א מטעם דרוב מעשיו מתוקנים. וכי היכי דמומר נאמן שלא ישהה מחמת זה הטעם. כן טבח נחשד מ"מ עכ"פ רוב מעשיו הי' מתוקנים אפילו לבדוק הסכין. ובמקרה שנחשד לא ילא מכלל רוב מעשו׃ אבל כאן מיירי שלא בטבח קבוע. והואיל שנחשד לאכול נבילות אפילו פ"א במה ראינו רוב מעשיו להטריח בבדיקת הסכין. ומטעם עדות הא א"כ בפ"א ככלעכ"ד לתרץ דברי הרמ"א ז"ל. ולדברי הש"ך בס"ק כ' הייתי יכול לומר ולחלק בין פסקי הרמ"א דשם מיירי בטבח לאחר. אלא שיש לדחות דטבח היינו פרנסתו הוי כלעצמו. אבל באמת כל חילוק הש"ך אינו מובן דדבריו ז"ל הי' טובים בנאמנות אמירה. אלו אמר דזה שחוט מטבח יפה אבל בכ"ד דהוא בעצמו לריך לטרוח ולבדוק מה לי לעצמו ומה לי לאחר. אלא נראה כמש"כ לחלק בין טבח שרוב מעשיו בבדיקת הסכין מתוקנים ובין חשוד בעלמא:

ס"ט בהגה"ה מסור כו' ויש מכשירים. כבר נשאר הגר"א ז"ל בל"ע על ראיית הרשב"א מכל הפסולים ע"ש. אבל בעלם הדין יש לתרץ דעת השו"ע בס' קי"ט דפ' בכתם להכשיר. דמסור אינו להכעים פורק עול ולכן מלד הדין אינו כמין. רק לענין תפלין דעיקרו עול מ"ש והוא פרק ממנו׃ והא דאמרינן בע"ז (כ"ז ב) דמורידין ולא מעלין היינו משום רודף. אבל לכל המלות אינו כמין להכעים:

ס"א הי' כשר ופסול כו'. הדין הזה מקורו בתוס' חולין (י"ד) ד"ה השוחט כו'. ועוד אמרינן בסוף השוחט כו' והשתא כיון דמומר כו'. והקשו האחרונים ז"ל מתוספתא ובאמת הייתי יכול לומר דגירסתם הי' בתוס' ישראל וכותי כו' והתוספתא נשנית ע"כ קודם שעשאום כעכו"ם כדתניא שם הכל שוחטין אפילו כותי. וקמ"ל דהאף דבעי ישראל עע"ג בהא דישראל שוחט עמו מהני כעע"ג. אלא שהקשה הגר"א ז"ל מהא דהקשו התוס' גופא וכוונתו ז"ל שהתוס' הרלו לפי שיטתם דמומר בפ"א אין שחיטתו פסולה. אבל לדידן דסברי דעכ"פ אחר שחיטתו פעם הא' פסול מכאן ואילך וכמ"ש גם הש"ך סקי"ז. וע"כ צ"ל דבאמת כשר דלא כתו' ושו"ע. אבל לעג"ד נראה להכריח כדעת התוס' והשו"ע דהנה במ' שבת (ל"ב ב) נחלקו ר"מ ור"י בזה יכול וזה יכול בחיוב קרבן. ומשם נלמד הדין לענין משכב ומושב כהא דאמרינן לענין מחלוקת ר"י ור"ש בזה א"י וזה א"י דפליגי לענין קרבן. וקמפלגי בקראי וקמפלגי בשיטתם לענין מו"מ במס' זבין פ"ד מ"ז הי' יושב על ד' רגלי המטה כו' טמאות מפני שא"י כו' ור"ש מטהר. ופי' שם הר"ש והגר"א ז"ל דלשיטתייהו אזלי דר"י סבר דכ"א הוא כמסייע שיש בו ממש כיון דחברו א"י זולתו. ור"ש סבר דהוי כמסייע שאין בו ממש. ותני שם בסיפא הי' רכוב ע"ג בהמה כו' טהורות יעו"ש ופי' הר"ש ז"ל משום דהוי כמסייע שאין בו ממש וא"כ לר"מ דמחייב קרבן דסבר דכ"א הוא כעושה הכל ה"נ ברכוב ע"ג בהמה טמאות. וסתם משנה אתי כר"י כסתם משנה שבמס' שבת ולכאורה לר"י לריך ביאור למה נימא דכ"א הוי כמסייע שאין בו ממש. נימא איפכא ולהחמיר אלא כמו דלענין קרבן פטור ואוקמי אחזקת פטור. ה"נ לענין טומאה טהור ולא מטעם ספק דא"כ הוי חייב אשם תלוי. ובטומאה הי' טמא ברה"י אלא החזקה עושהו ודאי וה"נ לנ"ד לר"מ דסבר דז"י וז"י הוי כ"א כעושה מעשה השחיטה כשרה. אבל לר"י וכן הלכה דהוי כ"א כמסייע שאין בו ממש ה"נ הבהמה בחזקת שאינה זבוחה. והשתא לק"מ מהא דהקשו התוס' והגר"א ז"ל דנוקמי מתניתין כר"מ. והתוס' לא רלו לאוקמי מתניתין כר"מ דלשיטתייהו אזלי בסוגיא דשם דאין למידן זיבה משבת ע"ש תוס' ד"ה ור"ש ושם בחי' פירשתי בס"ד. ואכן לדידן ע"כ נוקמי הכי. אח"כ ראיתי שקדמני בעל תפארת למשה ה"ש ס"א ועיין בב"י ס"ד בענין מחלוקת רש"י ותוס' בבהמת שותפות שעמד על קושיית תוס' הנ"ל:

ס"ג ס"א בהליכתה. ר"ל לאפוקי בשעת חזירתה כדתניא בתוספתא פ"א זרק את הסכין כו' משום ר"נ אמרו כדרך הליכתה כשרה ושלא כדרך הליכתה פסולה. ולכאורה הפי' בחזרתה פסולה אבל במס' חולין (י"ב ב) בשהלכה ובאה כדרכה ופרש"י חזרה וחתכה יעו"ש. וכן אמרינן במס' סנהדרין (ע"ז ב) ואמר רבא זרק לרור כו' וחזר לאחוריו נהרגה חייב יעו"ש אלמא דכחו הוא. אלא פי' התוספתא אם הי' כדרך הליכתה אפילו בחזרה כשר אבל אם כלה כחו ונפלה בעלמה ושחטה פסולה. וכדתנן לענין נתינת אפר פרה במ' פרה פ"ו מ"א ואח"כ נפל על השוקת פסול יע"ש בר"ש דחילק בכך. וזה מדויק לשון התוס' דתני כדרך הליכתה ולא קתני בדרך כו' דהפי' אפילו בחזרה כשר. רק שיהא מכחו כדרך הליכתה שהוא ודאי מכחו. והש"ע נקיט מילתא פסיקתא דאלו בחזרה לריך דיוק והבנת האדם אם היתה בקפילה או בנפילה:

ס"ד ס"ב שחט סתם. לכאורה מוכח מהש"ס שם בחולין דמדמה להא דזיכה לו במתנה והתם דווקא בשתק פליגי. אבל אי אמר דרולה לקבל המתנה ודאי לא אמרינן לבסוף כשלווח הוכיח סופו ע"ת. וה"נ דווקא בשתיק בשעת שחיטה וכן כ' הש"ך בשם הפוסקים. ואנכי בעניי לא ידעתים ונראה דל"ד כלל דהתם המחלוקת איך הי' מחשבתו בשעה שזיכהו. ואי אמר בפיו שרולה במתנה לא משגחינן אמחשבה דדברים שבלב אינם דברים. וגם להא ל"ח דילמא אמר בפיו בינו לב"ע שאינו רולה במתנה דאפילו אמר ג"מ דעכ"פ בשעה שאמר לפנינו שרולה ביטל כל דבריו. אם לא שמסר מודעא בפני עדים אבל כאן ע"כ החשש דילמא אמר בפ"ע ששוחט לשם עכו"ם ואנחנו לא ראינו. דאי במחשבה לחוד לא נפסלה הבהמה ואפילו בקדשים מחשבה אינה פוסלת כדפירש"י בריש מסכת זבחים יע"ש ותוס' בסוף פ' המפקיד ובכ"מ. דמחשבת פיגול הוא דבור וכן מוכח מהא דמס' גיטין (כ"ד ב) ודילמא דשמעתא דפגיל וכל הסוגיא שם. וכן בסוגין דחולין הנ"ל אבל הכא דשמעתא דחשיב וא"כ ע"כ כל החשש דילמא אמר בפיו. וא"כ אפילו אמר לפנינו ששוחט לשם מלוה נמי אמרינן הוכיח סופו ע"ת ואמר קודם שחיטה ששוחט לשם עכו"ם. וסתם שחיטה מיירי בברכה כראוי ואין לך לשם מלות שחיטה יותר מ"מ חיישינן. והא דכ' השו"ע שחט סתם היינו שלא לשם דבר פסול וכן לשון רש"י (מ' א) ד"ה לשם דבר כשר שחיטה סתם. אלמא אפי' אמירה לכשר מיקרי שחיטה סתם:

ס"ד ואם יש לו שותפות בה. פילפלו האחרונים ז"ל לתרץ הא דכ' הש"ע בח"מ. ותי' הש"ך ז"ל אינו מובן דהתם לא איירי אלא בשותף ביין למכור. אבל ביין העשוי לשתי' ודאי פטור לשלם.

ילי

ולי נראה שצריך ביאור היכי מיירי למה אמר בה הוא המחשב. מה היתה כוונתו מתחילה והנה כששחט בהמת חברו ממש ודאי אפי' אמר ששחט לשם כו"ס ממש ולא לנער. אין אנו מאמינים לו לאסור של חבירו כדין ע"א ומכש"כ שעושה עצמו רשע בזה. אבל בשותף אי אמר בפי' כן הוא נאמן על שלו לאסרם על כ"א. וממילא גם חבירו אינו יודע להכחישו וע"כ נאסרה כולה ע"פ. דאיך נחלק הבהמה הואיל דחציו נאסר על כ"א מצד הדין וע"כ מיירי הש"ע כאן בשאינו לפנינו או שאומר שכיון לנער. ומ"מ לשי' הרמב"ם ורש"י ז"ל אין אנו מאמינים לו ובזה אתי שפיר. דהתם בח"מ מיירי באומר בפיו שכיון לנסך ממש. ומ"מ אין יכול לאסור יינו ש"א לשתות אף כשרוצה לשלם אבל בשותף נאמן וחייב לשלם. וקמ"ל שם הטור וב"י לאפוקי ממה שמוכח לכאורה מדברי התוס' במ' ב"ק (ק' ב) ד"ה חייב באחריותו. דבמקום שהוא גמי מפסיד אין חייב לשלם בהיזק שאינו ניכר וקמ"ל דלא פלוג רבנן. וגם התו' לא אמרי אלא במקום שא"א להזיק אלא בהיזק עצמו כמו התם לענין כלאים. דאינו נאסר אלא במחשבתו לקיימם והוא מחשבת בעה"ב אבל במקום דקנסו רבנן לא פלוג. וכ' הטור סתם בשותפות וסמך על דבריו בש"ע יו"ד ככ"ל:

סימן ה ס"א והאומר זו לחטאתי לאו דווקא. אלא אם אמר ה"ז חטאת פשיטא דאסור והוא כמקדישו לחטאת. וקמ"ל אפילו אמר לחטאתי וכן קמ"ל בלשון לשם דתנן במשנה. דה"א דדמי לשם מיכאל שר הגדול וכו' ואסור אף בהנאה מדאור יתא כזבחי מתים קמ"ל דאינו. אלא נראה כמקדישו ומדרבנן אבל אם אמר ה"ז חטאת ודאי אסור. ודברי הש"ך סק"ו ובנקה"כ תמוה דכ' דהמקדים צריך שיאמר לחטאת. ובפי' תנן במ' מגילה איזהו נדבה האומר ה"ז קרבן. ומקרא מלא כתיב קרבן לה' והוא לשון הקדש כדתניא בנדרים (י') מניין שלא יאמר וכו' ובחטאת נמי כתיב בפ' אחרי לה' חטאת ולא כתיב לחטאת וכן תנן במשנה פרק טרף בקלפי. ועוד נ"ל דדוקא לחטאת. ומטעם אחר דמשמע מהשו"ע דשוחט כל בהמה אסורה ואמאי הא בחטאת צריך להיות דוקא כשבה או שעירה נקבה ובאשם דוקא איל זכר. אלא כדאמרינן במ' פסחים (נ"ג) אסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כו' ופרש"י ז"ל ואפי' שחוטה. וע"כ הכונה הקדם דמים רק שם אסור לכתחילה לקנא פוסקים מפני שמתפרש על חג הפסח לאכילה וכאן אין לו פי' אלא כמקדישה בשביל חטאת. ומ"מ דווקא בהמה הראוי' לקרבן בעלמא. אבל אווזים ותרנגולים או חיה לא וכדאמרינן התם אבל חטי לא. האף דתנן במ' תמורה (כ"ז ב) אמר על בהמה טמאה כו' ה"א לעולה דבריו קיימים. מ"מ כאן שאינו אלא מראית העין ל"א כולי האי. וכן פ' המחבר בא"ח כשיטת רש"י ז"ל שם דכל בהמה אסור יע"ש. היוצא מדברי אלה בשוחט בהמה הראוי' לקרבן שאמר אפילו אמר בלא ל' אסור. אבל בהמה שאינה ראוי' לכך דווקא בל' אסור. והמשנה והמחבר מילתא דפסיקי נקטי:

סימן ו ס"א ושן ולפורן יחידי. לכאורה מניין להשו"ע דליפורן יחידי דוקא דבגמ' (י"ח) ת"י שן אשן הא בא' הא בב'. וליפורן אליפורן כאן בתלושה כו'. ואפשר לומר דהליפרנים אפילו ב' נמי אין בו פגימה אלא עולה ויורד וכשר לכתחילה. אולם ע"כ צריך לומר דלפורן נמי פסול בב' מחמת פגימה דלהא' שבדף (ט"ו ב) דמתניתין אתי כר"ח. א"כ מ"ט דלפורן ע"כ משום פגימה ול"ד נקיט לפורן בלשון יחיד. אלא לפי האמת מתרץ הש"ס ברווח יותר דלהכי נקיט בלשון יחיד משום מחובר. ואתי שן וגלי אלפורן ולפורן גלי אשן דמחובר פסול. ובזה אין צריך לדחוק כפרש"י ז"ל שם (ט"ו א) ד"ה מפני שהן חוקקין דלא קאי אלפורן דסליק מיני'. אלא דהמשנה כיון בעלם ועיקר משום פגימה. אלא דלהכי נקיט בלשון יחיד משום מחובר:

ס"ד נעץ סכין כו' ולא הזכיר דין תלושה. דסבר השו"ע דמותר לכתחילה ככ"ע כדעת הגר"א ז"ל והוא תוספתא מפורשת בכל שוחטין בין בתלושה וכו' בין שהסכין למעלה כו'. ורבי לא נחלק עלי' אלא במחובר אבל בהא דהבהמה למעלה בתלושה לא נחלקו רבי ור"ח. והש"ך סבר כי היכי דלרבי אין הלכה כהברייתא לענין מחובר ה"נ לענין תלוש ולא כן הוא. אח"כ ראיתי שהפר"ח כן השיג עליו בזה:

סימן י ס"א שהשחיז ברחים שלו כו' משמע בדיעבד ככונת הרשב"א ז"ל מקור הדין הזה דסבר דהשחזה ל"מ בחמין. אבל קשה דהא המחבר פסק בס' קפ"א דהשחזה מותר לכתחילה כליבון. וכבר הרגיש בזה הש"ך ז"ל ולא אמר בזה מאומה. ועוד יש להבין דברי הרמב"ם בפי"ז מה' מאכלות אסורות והמחבר ס' הנ"ל דכתבו בליון משחיזה סתם. ואח"כ בחמין הוסיפו דבר משחיזה כולה הלא דבר הוא. ונראה לי דכבר עמדו הפוסקים על פי' המשנה דסוף מס' ע"ז הסכין שפה והיא טהורה דרש"י ז"ל וסיעתו פירשוה אלונן דוקא. והר"ן ז"ל בשם הרמב"ם אחמין ולמד מהירוש' יעו"ש. ונראה דא"א לומר דהרמב"ם לא פירשה אלא אחמין דא"כ למה הזכיר כלל דין שיפוי בלונן. הואיל שלא נזכרה במשנה וכי מעלמו הי' צריך להוסיף דמהני שיפוי או דבעי שיפוי ולא מהני בהדחה הא ידעינן מדבעי נעילה י"פ דווקא. וגם הירושלמי גופא מתחילה אמר דסכין נועלה ג"פ בקרקע. ומיירי ע"כ בלונן כדאמרי' בש"ס דילן ואח"כ אמר ל"ש אלא בסכין קטן כו' ומיירי בחמין כפי' הר"ן ז"ל. אלא הפי' הנכון במשנה דקאי אתרווייהו וקמ"ל דלונן לא סגי בהדחה ובעי שיפוי. ובחמין קמ"ל דמהני שיפוי ולא בעי דוקא הגעלה או ליבון מש"כ בכל הכלים. ומדויק בזה לשון יתור המשנה והסכין שפה והיא טהורה תרתי למ"ל. אלא קמ"ל דדוקא שפה ולא מהני הדחה וקמ"ל והיא טהורה לכל דבר אף לחמין. והש"ס דילן קמפרש מילי דלונן לחוד והירושלמי מפרש תחילה הא דלונן ואח"כ הא דחמין. והנה כבר נחלקו רבותינו בפי' הירושלמי מאי כ"מ בין קטן לגדול. כמבואר בתוס' פסחים וע"ז או משום פגימות או משום תשמיש ע"י האור. אבל הרמב"ם ז"ל מפרש דסכין קטן מתחמם בכולו. וכדרך תשמישו הכשרו שיפוי בכולו והשיפה מוליא במקומו כל הגיעולים. אבל בסכין גדול התשמיש במקלתו או ברובו מחמת גדלו. ומ"מ נבלע גיעוליו בכולו כי חם מקלתו חם כולו. וא"כ השיפוי במקום התשמיש לא מהני דאינו מוליא הגיעולים ממקום שסייר. אבל הליבון אין לך מפליט גדול ממנו וכבולעו כך פולטו. אבל באמת אי הי' משפה בכולו ודאי מהני דמה לי קטן או גדול. ולכן לא הזכירו הרמב"ם והמחבר את התוספתא הזה רק היולא ממנה לפי הכוונה הזה. וכתבו דלענין לונן מהני בשיפוי סתם ר"ל במקום התשמים. דדוחקא דסכינא אינו מפליט אלא ממקום התשמיש ושם כבר שיפה. אבל לחמין לא מהני שיפוי כזה דהחמין מפליט מרחוק לכן בעי ליבון או שיפוי בכולו. ובזה אתי שפיר גם דברי המחבר כאן דשיפה שלא בכולו כשר בדיעבד. אבל לכתחילה אסור והא ל"ק דמשמע דדעת המחבר בסי' ל"ד ס"א וס"ז דלא אמרינן חם מקלתו חם כולו. היינו בדיעבד אבל לכתחילה ודאי בעי הכשר בכולו להפליט משם קלת בלועו. ומ"מ ליבון מהני וכדעת הרמ"א שמפרש דברי המחבר בס' קכ"א ס"ו יע"ש. וכן מוכח דעת הרמב"ם הנ"ל מדהזכיר לענין שיפה בכולו ולענין ליבון לא. מוכח דדעתו ז"ל משום דלבון לא בעי אלא במקום התשמים וכן כוונת המחבר. דאין לומר דאפי' במקום תשמים מהני במקלתו הא מבואר דעת המחבר שם דלענין הכשר לא אמרינן חם מקלתו ח"כ בין בהגעלה בין בליבון. אלא בא להוליא שלא במקום תשמים דלזה מהני ליבון דכבולעו כך פולטו. אבל שיפה אינו מוליא כלל שלא במקומו וא"א שלא יבלע ע"י תשמישו שברותחין עכ"פ קלת גיעולים:

ס"ג ואם שחט בה בלא הדחה. נראה לי דהכוונה דקינוח מעט הי' או מהני הדחה. והרא"' מדפליגי בסכין של כותים משמע הא בסכין טרפה דומיא דסכין של' דמקונח עכ"פ קלא לכ"ע סגי בהדחה. והרש"ל וסיעת הראשונים ז"ל דפליגי מיירי בלא קינוח כלל כלשון הרש"ל דכ' משמנונית שהוא עליו בעין דלא גרע מסכין של' כו'. דמשמע דיש בו עוד עדיפות להחמיר ועכ"פ לא גרע דמיירי כדרך השוחטים שתי בהמות תכופות זא"ז ולא קנחו את הסכין בזה שפיר כ' דבעי קליפה. אבל הש"ע מיירי דקנוח הוי אלא שלא עשו לו הכשר הנלרך:

סימן יא ס"א או ביום במקום אופל. הנה הש"ך והט"ז רלו לפרש לרש"י ז"ל שפי' מטעם שמא לא ישחוט הרוב והוא לא ידע. הכוונה שמא ישכח לבדוק וה"ה ביום במקום אפל ונסתפקו בזה יע"ש. ולי קשה דאי כוונת רש"י שישכח לבדוק את"ש מאי קמ"ל שמואל דבעינן בדיקת סמנין אחר שחיטה ולמה לא מנא הש"ס

הש"ס ראי' לשמואל ממתניתין. ודוחק לומר שיכול לראות ברק הלילה גורם שלא לשחוט הרוב. לכן נראה דזה כלל גדול שאסור לסמוך שיתקן אח"ז במקום עיכובא. ולכן אם יכול לבדוק אם שוחט הרוב בשעת שחיטה ודאי יותר טוב מלסמוך על אחר שחיטה. ולכן כ' הרשב"א ז"ל לדרך השוחטים לבדוק קודם גמר שהי' ולחזור ולשחוט וסומכין ע"ז אפילו במומר. משום דאסור לכתחילה לסמוך שיבדוק אח"ז רק דלא בכל פעם יכול לראות היטב בשעת שחיטה. ההכרח שיבדוק אח"ש וקמ"ל שמואל דאפילו אח"ש דהוא כדיעבד. דאין עוד תקנה וה"א דשמכינן ארוב ששחט את כל הצורך קמ"ל דלא. אבל בשעת מעשה פשיטא דאין לסמוך ארוב במקום חזקה במקום שיש עוד תקנה. וזה הטעם לרש"י ז"ל דלא ישחוט בלילה משום דלכתחילה בעי בדיקה בשעת מעשה אם יוכל ולא לסמוך על אח"ש. וה"ה לזה הטעם ביום במקום אפל:

ס"ג ואם יש בכלי מים. לגירסת רש"י ז"ל לא ידענו לכאורה אי מותר בכלי מים. אך מדברי הרא"ש ז"ל בפ' כיסוי הדם ובפ"ק דמסכת ביצה שכ' הא דאין שוחטין כוי בכלי משום שאסור לשחוט בכלי. ושייס שם בביצה דאין לומר מטעם איחור מלות כיסוי אחר שחיטה דאין זה כדאי למנוע שמחת יו"ט. ואי איתא לשחוט בכלי במים באופן שיהא מראית דם ניכר. ולהשו"ע נ"ל כהטעם השני של הרא"ש בפשט הקרא ושפך את דמו וכסהו משמע תיכף ששחט יכסה. ולכן כ' הפוסקים שאם שה בין שחיטה לשחיטה יגמור כיסוי' של הראשון:

סימן יג

ס"ג בהגה"ה ועכשיו כו'. כ' הש"ך דהכוונה שלריך להמתין עד ח"י. ותמוה לי דאי אין ידוע שכלו חדשיו פשיטא ואפילו נולד כדרכו נמי. ואי בידוע ואין אנו סומכין על ידיעתנו אפילו בנולד נמי הי' להרמ"א להגיה בס' ע"ו. ומלבד זה אין הלשון סובל מש"כ אין להתיר כו' ולא שייך זה הלשון על ח"י. לכן נראה לעכ"ד דהנה ידוע דרשב"ג מחולק עם חכמים בולד הנולד באדם ובבהמה בתרי מילי אי חיישינן לנפל. ובבן ח' ודאי אי מהני ל' יום באדם וח"י בבהמה ולרבנן אין זה סימן כלל. כדאמרינן ביבמות פרק הערל אמר ר'. אבוה סימני סרים ואיילונית ובן שמנה עד שיהא בן כ' ע"ש פרש"י ותוס'. והנה לרש"י לרבנן הוא לעולם ספק נפל באדם ולתוס' עכ"פ בעי בן כ' ובבהמה לא ידענו השיעור. וזה ידוע במס' שבת (קל"ו) דאדם ובהמה זב"ז תלי והנה בולד הנולד עפ"י דין מותר כרבנן רק מדרבנן חיישינן לנפל כדאמרינן לענין אדם בפ' החולץ. ולענין בהמה מבואר בתוס' בכ"מ לכן בח"י מותר ממ"נ לרבנן ל"ח כלל. ולרשב"ג סמכינן אח"י אבל ביוצא דופן אין לסמוך לרבנן על ח"י אם לא ידוע שכלו חדשיו והוא ספק דאורייתא. אדרבא הוי בחזקת שלא כלו חדשיו כאשר הי' קודם זה וכיוצא בזה החזקה כ' התוס' במס' בכורות (כ' ב) ד"ה חלב יע"ש. ולכן אסור לעולם והא ל"ק א"כ למה נצרך למעט יוצא דופן בבהמה לענין קרבן לרבנן. הואיל דהוא בס' נפל דהתם מיירי בידוע שכלו חדשיו:

ס"ה בהגה"ה וי"א כו' מרוב הדוחק והקושי שבזה הגה"ה פי' הדרישה שהרמ"א סובר דגם הרמב"ם מפרש כתוס' דאזלינן בתר מין. ומה שהקשה הש"ך עליו לק"מ דהנה הרשב"א ז"ל כ' לשיטת התוס' דמין עוף ודאי פסול ומין בהמה כשרה ודאי כשר. ומין בהמה טמאה הוא ספק והיינו בעיא דפרק המפלת באדם. והפוסקים חלקו עליו דדוקא אדם הוא איבעי' דאיטו מין בהמה כלל וזה הוא שכיון הרמ"א להדרישה. דלהשו"ע יש לפרש מה שיש לו פרסה דווקא פרסת סדוקות כהרשב"א ז"ל וי"א דאפי' מין שפרסותיו קלוטות נמי מותר רק שיהא דומה למין בהמה כו' לאפוקי אדם. ובזה ניחא הכל והנה פי' הש"ך תמוה דכ' דלהרמב"ם אפילו דמות עוף או יש לו פרסות מותר. ומבואר בהר"ן ז"ל להרמב"ם להיפך מהא דנדה הנ"ל. והביאו הב"י בקיצור:

סימן יד

ס"ה עובר שהוציא כו' החלב שלה נאסר. הטעם דאמרינן בגמ' (ל"ד) לכל חלב דגם הוא אמה"ת משום דאין היתר לאיסורו. וא"כ הי' הדין נותן ג"כ שאסור ומש"כ הש"ך שקי"א מפני שהוא הל"מ שאין טריפה מחיים. תמוה לי וכי היתה הלכה בחלב והלא כל עיקר היתר חלב הוצרכו ללימודים בפ"ק דבכורות. ואי נזכר היתר בפי' לא הוצרכו לכך. והנה מלאנו הלכה לזאת והא דהי' הלכה שאינה טריפה מחיים כ"מ לכמה דברים ללקות משום טריפה וכ"מ לענין מליקה. אבל חלב ממילא אסור משום שאין היתר לאיסורי' אלא נ"ל לדעת השו"ע דדווקא במקום לאו אמרינן שאין היתר לאיסור לאו שבה. (והא ל"ק דהא כל חלב נמי מפקי מאיסור חלב ודם שאין היתר לאיסורן. ומשום זה הקושיא הדר הש"ס מאוקימתא קמייתא שם ונ"ל דמשום דחלב חידוש הוא דהוא אמה"ת א"א ללמוד ממ"א. רק שיהא דומה למקומה לעיקר היתר חלב ושפיר אינו דומה כאן לעיקר חלב שיש היתר לאיסור אבמה"ח שבה). ולפ"ז בן פקועה שבא על בהמה והוליד נמי החלב מותר כהב"א. ומש"כ הש"ך דהוא אסור משום טריפה דסימן א' הוא שחוט. קשה לי א"כ היכי קא דייק ברים פרק אלו טריפות מהפסוק זאת החי' אשר תאכלו הא חי' אחרת ל"ת. ש"מ דטריפה חי' דילמא בכה"ג מיירי קרא שהיא ודאי חי' ואסור משום טריפה. ובאמת לא מלינו בכה"ג לאו דטריפה אלא שאין היתר בשחיטה משום דסימן א' לא בעי שחיטה. א"כ אינו מתיר כאלו כבר הוא שחוט אבל ודאי אין בו משום טריפות אבל בכ"ד בעובר שהוציא אבר מפורש בתורה דיש בו משום בשר בשדה טריפה כדאמרינן בבהמה המקשה:

שם והרי זה כחלב טריפה. הקשה הש"ך והאחרונים ז"ל שלא נתערב זה החלב היוצא מזה האבר בס'. או עכ"פ ספק הוא ולא אמרו בה טעם נכון (ועמ"ש בזה במשנה למלך ה' מטמאי מו"מ פ"א) ונראה דעיקרו הוא מטעם מחובר [והגם דאדם ובהמה כתלושים לכ"ד על כן בט"א מן הדין מבטלי ולענין ע"ז נמי לא דמי למחובר כמבואר בחולין (מ') ברש"י ובתוס' וכן לענין כמה דברים. מיהו כל מה שהוא בגוף מיקרי מחובר מפני שהוא מחובר לגוף. ולכן לענין שחיטה אמרינן שלפורן כמחובר דמי ולענין הכשר הוא כתלוש. וכבר עמד ע"ז הר"ש במס' מכשירין פ"ד מ"ג ולא אמר בה טעם. ולפי דברינו ניחא שהלפורן מחובר הוא אבל אדם בכללו מיקרי תלוש. ולכן רוק שבפה אינו מטמא טומאת משקין עד שיתלוש כדאמרינן בעירובין פ' המוליא שהרוק מחובר הוא וה"נ בחלב שבגוף אינו נתבטל כ"ז שהוא מחובר לגוף. ומיהו הר"ש שפיר הקשה דלכל אדם גופא בכללו פסול לשחוט דנימא דהלפורן מחובר בו. אבל רוק לענין ט"מ ניחא דכיון דאדם אינו מטמא גם הרוק נמי טהור דמחובר בו. והכי נמי בכ"ד דכמו שהאבר אינו בטל גם החלב שבו מחובר אינו מתבטל] דכ"ז שהחלב הוא בגוף הבהמה אינו מקבל טומאה כמחובר עד שילא לאויר העולם. וצריך הכשר כדבר הזרוע כדאמרינן במ' שבת (קמ"ד ב) זב שחולב את העז כו' במאי אתכשר כו' ולא הוצרך אף קרא לזה. דבמס' חולין (קי"ח ב) אמרינן תלתא קראי למ"ל על כל זרע זרוע כו' לשומר דזרעים כו' וחד לשומר דבשר בלים ודגים. ולא קאמר לגוף הפרשה דבעי הכשר אלא דזה פשוט הוא דכמחובר דמי. ותנן במ' תרומות פ"ט מ"ה מאה לגנה ש"ת כו' וכן במס' ערלה והובא במס' גיטין פרק הנזיקין נטיעה של ערלה כו' לא ילקט ואם לקט כו'. היוצא מכ"ז שמחובר אינו בטל לעולם (וכן נראה מזבחים (כ"ו א) קבל ואח"כ חתך פסול ע"ש בתוס' ד"ה שחט דגזרינן במקדש. ולא דמי להא דפ' התערובות דכאן מתחילה נתבטל בגוף הבהמה ולא הי' בפסול מעולם. אלא דגם כאן בשעת הקבלה הי' דם פסול מחמת מחובר). ולכן זה פשוט שאסור לחלוב לכתחילה דאפילו ר' יוסי שם לא התיר ללקוט אלא אם לקט ומשום דלא שכיחא יע"ש. אבל לכתחילה אסור דלא ליבטל איסור לכתחילה [וע' טוב"ת חיו"ד סי' כ"ד שישב ק' המל"מ לחלק בין רוב לששים ואין בדבריו טעם דודאי לדק לחלק בין ביטול רוב במינו לביטול ששים בשלא במינו. אבל במינו דומה רוב לאלף וזה פשוט]. ואפילו חלב בשוגג נמי אסור מן הדין דהנה התם דוקא אם לקט הכל מתבטל. אבל אם לקט נטיעה אחת לא אמרינן שהוא מן הרוב. והטעם או מחמת שאין המחובר מבטל. אכן לשון הירושלמי שהביא הר"ש ז"ל בתרומות שם שאין הקרקע עולה משמע שאין מתבטל. ונראה לי שהוא כדתנן במ' מעשר שני פ"ב מ"ה זה הכלל כל המתלקט למ"ש כו' וביאור הדבר בירושלמי שם ועיין בנימוק"י ריש פ' הבית והעלי'. והיוצא משם שכל דבר שאין שייך בו ביטול כמעות המתפזרים. או בדיני ממונות שכ"א וא' היוצא לא אמרינן שהוא מן הרוב. ול"ד לכל

קבוע שהפורש ממנו אמרינן שהוא מן הרוב שאני התם דשייך בו ביטול אלא דהתורה גזרה דכל איסור הניכר במקומו וקבוע כמחצה על מחצה. וילפינן זה מהקרא ספ"ק דכתובות אבל בדבר שהוא מן הסברא לא נתבטל ואין בו ענין ביטול כלל לא אמרינן שהוא מן הרוב. וא"כ בשלמא התם לענין ערלה אם לקט הכל מותר מן הדין. אבל כאן מי ידעינן אם חלב הכל או לא ודבר זה צ"ע הרבה. מיהו לא דמי חלב מקלח ללקט א' דכל מקלח שהוא נחפן ונבלל מכל הגוף ואפשר דלא כן הוא:

סימן טו ס"א אפרוח כו' מותר מיד. פסק השו"ע דלא כרבינו יואל בהג"א והוא דעת הט"ז שר"י פוסק כראב"י. אבל מש"כ בנקה"כ שגם לרבנן אסור עכ"פ משום בל תשקצו את נפשותיכם. קשה לי א"כ למאי בעי אסמכתא משום שרץ השורץ על הארץ לראב"י. כיון דהוא מדאורייתא אסור מטעם אחר וראב"י לא קאמר אלא מדרבנן בחולין (ס"ד) וכי חיזוק לקרא בעי. וכן פירשו התוס' במסכת יומא (נ"ט ב) ד"ה הוא הא דתמורה וכי יש מעילה מדרבנן. דכיון שיש מעילה מדאורייתא לא הוצרכו לחזק הדבר וזה פשוט. ועוד הא דהרי"ף פ' כרבנן דראב"י הוא משום הא דבילה (ו' א). דאפרוח שנולד מותר באכילה ואי איתא אף לרבנן אסור משום שקץ. ולק"מ דפליגי אחר שגדלו הכנפים וכמבו' בנקה"כ ועיקר דין רבינו יואל מבואר בירושלמי ריש בילה:

סימן טז ס"ו אבל אם מכר האם או הבן ביום שלפניו כו' נראה דמ"מ אם נודע שהא' שחט בזה היום שלקח השני שהוא מקח טעות. ל"מ לשיטת הרמב"ן דאפי' הי' מילתא דשכיחא ולא הי' למוכר לידע הוא מק"ט. אפילו להרא"ש דפליג בכל טריפות מתנות דשכיחא ואין המוכר יודע הי' להלוקח להתנות אבל כאן שהלוקח לא הי' לי' לידע שמכר כלל דמי למחט שנמצא בבה"כ. ולכן צ"ע דברי הש"ך בס"ק י"ב:

סימן יז ס"א וצריך שיהא הפרכוס בסוף השחיטה זה לשון הרמב"ם. ורש"י הוסיף גם לאחר גמר שחיטה וכן פי' כל הסוגיא דאמר רבא מנא אמינא לה כו' יע"ש ברש"י דכ' דאם באמצע לידתה חי' נתמעט מכי יולד. וע"כ נתמעט מתחת אמו גם אם חי' בסוף הלידה עד שתחי' ג"כ מעט לאחר גמר לידה. וכדרך זה פי' לענין פירכוס אבל תמוה לי דבפי' תנן במס' בכורות (כ"ז) איזהו יתום שמתה אמו או שנשחטה ואח"כ ילדה. אלמא דבזה האופן לא נתמעט מכי יולד אלא מיתום ולא בעי יותר. ומאי זה נסתפק רבא בפי' יתום הואיל שכבר פירשה מתניתן. לכן נראה לענ"ד שהרמב"ם והמחבר לא פירשו כן כל הסוגיא. אלא שנסתפק רבא בפי' המשנה אי פי' ילדה שהתחילה לילד זה מקרי יתום. אבל אם מתה באמצע לידה כשר או ילדה פי' גמרה לילד. ואמר רבא דע"כ צ"ל דהפי' ואח"כ גמרה לילד דאי הפי' התחילה לילד כבר אימעוט מכי יולד. אבל כיון שהתחילה לילד בחיות קרוי' לידה דכיון שנפתח הרחם ונראה כפיקה של ערב לאו בלוע מיקריא כדאמרינן במסכת בכורות (קי"ב). אבל לאו תחת אמו היא עד סוף לידה וא"כ מה שאמר רבא זה פי' למיתה וזה פי' לחיים דווקא נקיט כהאי לישנא דמתחילה פירש הבהמה למיתה ואח"כ הולד לחיים. אבל בב"א לא הוי יתום וה"נ בכ"ד לענין פרכוס בסוף אחד כשרה. ובמה שפי' להרמב"ם מדויק לשון הת"כ פ' אמור פ"ח הלכה ד' ר"י הגלילי אומר למה נאמר תחת אמו ונאמר עם אמו אי כתיב עם אמו ה"א דווקא שתחי' אמו כל ז"י. ואי כתיב תחת אמו יכול אפילו יצא ממנה כשהיא מתה ת"ל עם אמו הא כילד אפילו. נתקיימה לו אמו שעה א' והנה לשיטת רש"י ז"ל מתחת אמו נפקא לן שתחי' אמו אחר לידה. והשתא ניחא דריה"ג פליג את"ק דלא דריש מעם אמו כלום. ולא בעי אלא חיות בגמר לידה וקאמר ריה"ג דלכן כתיב עם אמו דתתקיים לו אמו שעה א'. ופרש"י לע"ג וה' יאיר עיני. והנראה דרש"י לא גריס במשנה ואח"כ ילדה ע"ש בפרש"י ז"ל ותוס' יו"ט:

סימן יט ס"א ואם שחט בבית המטבחיים כל זה הפסק צ"ע. ועיין תשובת תשב"ץ חלק שני סמ"ג שהוא מדמה להא דאמרינן בירושלמי באירוסין בבעילה שאסור לברך קודם ביאה יע"ש. ומטעם זה כ"ל מה שנתקשו התוס' על מנהג הראשון שהיו מברכים ברכת אירוסין אחר האירוסין עיין תוס' מסכת פסחים (ז') ד"ה בלבער. ואפשר לומר משום קידושי ביאה תקנו שמברכים לעולם אחר המעשה כמש"כ התוס' לענין טבילה משום טבילת גר:

סימן ך בהגה"ה וי"א כו' דעתי נראה אחר כל הפירושים דהב"י והרמ"א בד"מ נחלקו בסברא זו. דהנה הב"י שפתיו ברור מללו דיש נ"מ בין סעודה דיש קבע בין שחיטה דבסעודה אפי' כלו כל המינים אין צריך לברך לכו"ע (לבד דעת הכלבו שהביא בארח חיים) ואפילו מין אחר. אבל בשחיטה כ"ז שלא כלו הנשחטים דעת הסמ"ג דדמי לסעודה ואין נ"מ לכו"ע בין אותו המין למין אחר. אבל אחר שכלו יש מחלוקת בין הרא"ש והבעה"ע ודעת הטור דבשחיטה אפילו לא כלו אין קבע. וא"כ תליא במחלוקת הרא"ש ובעה"ע לכן לדעתו שפוסק כהרא"ש צריך לברך לעולם בשחיטה. והש"ע פ' כהסמ"ג כמבואר בב"י וכהרא"ש. וסובר הב"י דלאו דוקא סעודה אלא אפילו אכילה כ"ש יש קבע לענין זה וכדאמרינן במס' פסחים (ק"ז) דירקא גריר ולכן אפילו בסתם ידוע שאלו הביאו לפניו הי' אוכל. ולכן פסק בשו"ע או"ח סי' ר"ו דלעולם אין צריך לברך וכן פי' דברי הטור שם דל"ד אותו המין כי לא נחלקו הרא"ש ובעה"ע אלא בדבר שאין קבע משא"כ באכילה. ומכש"כ שקשה לומר דהטור סתים כהבעה"ע ולא כהרא"ש ובזה אין צריך למה שנדחק המ"א שם בסי' ר"ו. ומש"כ הב"י סי' (קע"ז) דכיון דדעתי' עלויה כו' פי' דסתם ה"ה כמו דדעתי' עלוי' ולא כמג"א שבנה ע"ז יסוד נופל ונשאר בק' על הב"י. והרמ"א ז"ל סובר דאכילת פירות דמי לשחיטה. וא"כ ע"כ סתים הטור כהבעה"ע דלהרא"ש לעולם צריך לברך. ומכ"מ לא הגיה כלום שם באו"ח כאשר הגיה ביו"ד משמע דחזר והודה להב"י דלא סתם הטור כהבעה"ע ושאני אכילה כמש"כ ולכן היוצא מכ"ז דבאכילת פירות לעולם אין צריך לחזור ולברך בין מאותו המין בין ממין אחר בין שכלה המין הא' בין שלא כלה. ומ"מ לכתחילה צריך לכוין משום דעת הכלבו. ולזה כיון ההג"ה שם וזה סכ' המרדכי דאין קבע לאכילת פירות כמבואר במ"א הנ"ל שסבר כהכלבו. ובשחיטה הוא כמבואר בשו"ע כאן הכלל שדברי הש"ע שם וכאן הם כפשוטן בלא דוחק ובזה אפשר להרץ קושיית המ"א סק"מ סק"ד על השו"ע:

סימן כב ס"א ויחתוך הורידין כו' נ"ע דבתוה"ב להרשב"א ז"ל וכן בר"ן ז"ל מבואר דה"ה בכל חוטי הגוף וכמבואר לענין בישול:

שם בהגה"ה ואם כו' ויש מחמירים כו' הוא דעת המחבר דפסק כהרא"ש דבעי נטילה. וע"כ משום דלא אמרינן כבולעו כ"פ מחמת שנקרא דם בעין ולא דמי ללב כמבואר בסי' (ע"ב) ולא מטעם הרשב"א דבסי' (ע"ו) פסק המחבר דלא כוותי'. וא"כ ה"ה במליחה בעי קליפה ולא ידעתי מניין להש"ך (סק"ו) דהמהרי"ל דבעי קליפה הוא מטעם חומרא בלי טעם וגם אין טעם לחלק בין לב דלא החמיר במליחה אלא פשוט דהמהרי"ל אזיל בשיטת המחבר וכן כ' הגר"א ז"ל יע"ש. והרמ"א דפסק בסי' (ע"ב) דאמרינן בוורדין כבכ"פ לכן סתם דבמליחה לא בעי קליפה:

שם בהגה"ה ואם הסירו הראש כו' המחבר חולק ע"ז. וסבר דלא מהני ולכן פ' בסע"ו דבעי דווקא ניקר כל החוטין כדעת הרשב"א ור"ן ז"ל. והנה הש"ך סק"ז כתב דהרא"ש סבר כהרמ"א המע"מ פ' השוחט הסיב דברי הרא"ש ז"ל לכוונה אחרת יע"ש דדוקא בשעה שהדם עדיין חם מהני חתיכת הוורידין יע"ש. וכן נראה לי דכל מה שהקילו דמהני בחתיכת כל הוורידין הוא שפירשו הא דמוזריקי דפ' גיד הנשה לענין כל הגוף יעו"ש בר"ן. אבל הרא"ש שם בס"ז משמע דפי' על המוזריקי בעלמן כפי' הר"ן ז"ל. וא"כ מניין דמהני:

סימן כג ס"ב וי"א דשיעור שהיית עוף כו' נראה ראיה ברורה מזבחים (ס"ה ב) דמליקת רוב בשר הוא שיעור שהיה ופשיטא דאין בזה כדי הגבהה והרבצת בהמה דקה:

ס"ה הי' שוחט וחתך כל המפרקת כשרה. מצאתי ראיה ברורה בתוספתא זבחים פ"ח חתך כל הראש בב"א כו' יעו"ש:

סימן כד סי"ז בהגהה מיהו השוחט נאמן כו' נ"ע לדידן דפסקינן כהתוס' דאין ע"א נאמן באיסורין במקום חזקה כנגד ואין בידו. והא דנאמן על השחיטה משום דבידו כמבואר בתוס' ריש גיטין ומומחה גופא נאמן משום רוב מעשיו מתוקנים כאשר כבר

ביארתי ול"ל דכאן נמי רוב הנשמטים מחמת שחיטה הוא. וכ"מ דלא בעי בדיקה ודמי לחשש הפילוף אליבא דרבינא דמהני באומר ברי לי וכדאמרינן שמוטה ושחוטה כשרה דא"א כו'. ומיהו אם שחט סא'. ונמלא השני שמוע הדין נותן דלא מהני עדותו ול"ע ואפשר דמיירי שאין אנו יודעים אלא מפיו והפה שאסר כו'. או מטעם המרדכי בריש חולין דכ' דאף להתוס' מ"מ מוחזק בכשרות כאמן יעו"ש:

סימן כו עיין ש"ך סק"א וט"ז סקא"ב. ולי לע"ג מדברי הרא"ש פ' אלו טריפות ס"ה שכ' דאם הגרים בתורבין הושט לאחר שחיטת רוב הסימן- טריפה. ולפי מש"כ התפ"ו ניחא דדוקא במקום שחיטה:

סימן כח ס"ב על כ"ד בעפר. עיין ט"ז ולי נראה משום דסתם כיסוי משמע בכלי עיין (ד' פ"ח):

שם בהגה"ה מי ששחט פעם ראשון כו' כבר תמהו ע"ז האחרונים ז"ל ואפשר משום דבעי השתדלות ואימון ידים לשחוט הוי כקנה כלים חדשים דלא כל אינם יכול לקיים זה המלוה. וכן הי' מפרש הא דמנסות משום דבעי לראות סימן ברכה בלימודו ואימון ידים לעשות מנחה וקמילה. ולענין לילית נמי אפשר בעת שהי' תכלת בעולם והיו נלרכים להולאה מרובה ע"ז והשתדלות היו מברכים שהחיינו. אבל כהיום כ' בשו"ע או"ח דאין מברכים דאין בזה שום שמחה זולת הבגד בעלמו. ולכן כ' הרמ"א ז"ל מי ששחט כו' ולא כ' מי שמכסה פעם ראשון דלכיסוי לבד אין לריך ברכה רק על השחיטה. והיו נלרכים לברך על שחיטה ראשונה אלא משום איבוד ברי'. כנ"ל לתרץ דבריו:

סימן כט שחט חי' או עוף כו' המליא הרמ"א זה הדין ממה שהוקשה לו על הגה"מ כמבואר בפנים. ולי הי' נראה דהטעם משום מין במינו אינו חולן. ולכן אפילו נתכסה כל הדם חייב לכסות. אבל דם הבהמה אינו נק' מין במינו הואף דתניא לענין נתערב בדם הבהמה כו' ר"י א' אין דם מבטל דם (בדף פ"ז ב) מ"מ לענין חלילה לא מיקרי במינו. ויותר מזה כתבו התוס' בכורות (ט') ד"ה אמר רב אשי כו' דאחותו לא הוי במינו יעו"ש. וע"כ משום דאין בר בכורה וה"נ דם בהמה אינו בר כיסוי ודברי הט"ז אין בהורים לי דאפילו למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף היינו אם אח"כ נגמר השחיטה כראוי כמבואר בד' (כ"ט) אמר רבא נתקלקלה שחיטה קאמרת כו':

סימן ל וסוא הדין כו' היינו משום דהוי ס' נבילה כמ"ש הש"ך ס"ק כ"ז. ומכ"מ נראה לי משום דאין זה ספק השקול אלא מלד הדין הי' כשר מטעמים שכ' התוס' על רב חסדא. אבל בספק השקול נראין דברי הב"ח דל"ד לספק טרפה. וכמבואר בתוס' (פ"ו) ד"ה מאי טעמא כו' ואי פלגא ופלגא כו' ודברי הש"ך תמוהים בעיני בזה:

סימן לא ס"ב המוח עלמו דברי הש"ך סק"ב תמוה בעיני. דעשה דין נתמזמז שוה לנתמסמס והכל תלוי ביכול לעמוד כו' וקשה לי דאיך נוכל לבער במוח שברא"ש כמו שיכול לעמוד במוח שבשדרה ולא הי' פוסקים מפרשים דבר חידוש כזה. ועוד מאי מקשה הש"ס מהא דתניא נתמזמז טריפה ולריך להגיה יעו"ש. ליפני דמיירי בשיעור שאין יכול לעמוד ומאי קושיא מהא דלוי דילמא שיער לוי מנפילתו דהוא גברא דנתמזמז הרבה. ועוד אי תלי הכל בכמות למה בהומרך לא פי' הש"ס כלום רק כקיתון ולא פי' כמה ובנתמסמס פי' שאינו יכול לעמוד הא בהומרך נמי בהכי תלוי לדברי הש"ך ולי נראה כפשוטו דלא נתן הש"ס שיעור לכמות דבמשהו נמי אינו יכול לעמוד. וכן במוח שברא"ש במשהו טריפה בנתמסמס ואין אנו לריכים לשיעורים. אלא הש"ס פי' איכות המסמום דהיינו שאינו יכול לעמוד והוא כדונג ובנתמזמז לעולם כשר דהמוח המקולקל נחסר ולא ינקוב הקרום. והא דכ' רש"י והמחבר לקמן סי' ל"ב דנתמזמז קלת כו' לא כדי שיוכל לעמוד דאין דברי השו"ע מבוארים כלל עד שיבא הש"ך ופירשה אלא לאפוקי אם נחסר כולו או רובו דלא שייך לשון נתמזמז אלא אין לו מוח. אבל קלת כשר אף באינו יכול לעמוד ובמשהו נמי א"י לעמוד והא דהעתיק הש"ך דברי רש"י ז"ל בנתמסמס טריפה לא כן הוא ברש"י שלפנינו יעו"ש. ודברי רבינו ירוחם לריכים הגה"ה או פי'. אבל איך שהוא לא כיון לזה וגם לא הכריע בזה כל הפוסקים שלא הזכירו חידוש כזה. וגם לורתא דשמעתתא לא משמע הכי:

סימן לג ס"ג ושט כו' הנראה שזה פשוט דושט שניקב נבלה עכ"פ אחר שחיטה. וכן כ' רש"י ז"ל ד' ל"ב ב' ד"ה ויש מהן נבילות כגון נקובת הושט כו'. ותמוה לי מתוספתא פ"א והובא מקלתה בהג"א וזה נוסחא ישראל ששחט כו' כותי ששחט ומירק ישראל שחיטה ע"י שחיטתו כשרה שחט בה דבר שאינו עושה אותה טריפה וישראל בא וגומרה מותרת באכילה. ופירושה מובן שהרישא מיירי בעשה אותה טריפה. ומ"מ שחיטת ישראל מיקרי שחיטה ומהני לטהרה מידי נבילה וסיפא שלא עשה טריפה מותרת אף באכילה הרי מבואר באם ניקב הושט לא נעשתה רק טריפה. והסוגיא בדף (ל"ב ב') הכ"ל לא מקשה רק מפסוקת הגרגרת דהוי כמי שאינה עד שעלה על הס"ד דקנה שנשחט רובו שוב אין טריפות בריאה. משום דכמונח בכדא דמי אבל ושט שניקב לא הוי אלא טריפות בעלמא והראי' דושט קודם שנגמר רובו אפילו נקובתה בעלמה נ הלד טריפה כמבואר בסי' ק"ו. ויותר מבואר בתוספתא פ"ב שחט מיעוטו ש"ו ושהה כ"ש כו' או שניקב הושט כו' טריפה ושחיטתה מטהרתה ולע"ג:

ס"ד בהגה"ה וכ"ז כו' רק מבפנים כו' הט"ז והש"ך ז"ל לכאורה נחלקו כאן יע"ש. אבל באמת לענין דין שניהם כיוונו דאם נמלא קוץ או מחט כולה בין העור והסימנים ותחוב קלת מבחוץ הושט ודאי טריפה דמי יודע שמא כבר ניקב במקום אחר והוי כמו מחט שנמלא בחלל הגוף. אבל אם רואין מבחוץ הלוואר קוץ תחוב במקום א' דודאי לא הלך אנה ואנה רק בזה המקום לחוד כשר. וזה פשוט:

ס"ט בהגה"ה ואין עלי' קורט דם כן מוכרח בגמ' דאמראן ישב איצטריך אבל נמלאת פשיטא כל הני עיזי כו' ואי איתא דילמא נמלאת ובים בו קורט דם דאין שייך בזה כל הני כו' ועיין בר"ן בריש אלו טריפות אלא דבזה ודאי טריפה אח"כ ראיתי שגם הט"ז כיון לזה:

שם שמא הבריא ונתרפא. לפ"ז לא היה נלרך השו"ע לעיל ס"ז שכ' דלענין נקב נמי אין לו בדיקה מבחוץ. וכן ל"ע לכאורה דברי הרמב"ם בפ"ג מה"ש דין כ"א וכ"ב יעו"ש. אבל אין בזה שום קושיא דמה דחיישינן משום קרוב לא שייך אלא בנמלא קוץ תחוב. ומי יודע איזה יום יולד זה הקוץ ומתי נתחב בו. אבל בהא עובדא דקניא דעלה אמרינן דושט אין לו בדיקה דאלו הי' בדיקה לא היה לנו לחשוש דבזו הרגע עלה קרום ונתרפא. והדם עדיין מתנוסס ובהא דחיישינן משום קרום ולא נפרש הא דשמא הבריא כפרש"י שמא ניקב דלפי' הרמב"ם וש"ע אפילו גם הפנימי אינו נקוב רק נתחב בו ואין בו קורט דם מבפנים נמי טריפה דחיישינן משום קרום וכן מוכרחים דברי רבינו ירוחם שהביא הב"י שכ' דלהרמב"ם אין לו תקנה בבדיקה. ולרש"י והרי"ף בלשון א' יש תקנה בעוף בבדיקה אם יש שם קורט דם. ולכאורה אם ניקב מבפנים אין שום נפקותא בק"ד מבפנים דהק"ד משום פנים הוא (והא דבבית הכוסות בודקין אחר ק"ד והיינו אם ניקב מב' לדדים. והספק אם מחיים וכן שיטת הסוברים דכאן נמי בעי ק"ד היינו דשמא ניקב מחיים כמבואר בטור שם. ואפילו ניקבו שני העורות כשר לזה השיטה) אלא ודאי דמיירי בלא ניקב הפנימי. ולכן לרש"י לריך בדיקה אחר ק"ד ולהרמב"ם לא מהני. וכן מש"כ הרמ"א בהגה"ה לעיל דאם ניקב מחמת קוץ אין בדיקה לפנימי היינו דאנו יודעין דעתה אכלה קולים ולא קודם ואין החשש משום קרום ובחנם נדחק הש"ך בס"ק כ"א וכ"ב ודבריו אינם נראים לענ"ד דמה שפי' דהרמ"א סבר דלא חיישינן לנתרפא אלא בניקב הפנימי לא נראה כלל דאם נימא חולק בזה על המחבר מוטב הי' להש"ך לומר דמפרש שמא הבריא שמא ניקב כפרש"י ותוס' וכמה פוסקים וחולק בזה על המחבר. אבל באמת אין אנו לריכים לזה ומש"כ עוד לחלק בין נמלא הקוץ לפנינו בין שאין אנו רואים שום קוץ דברים תמוהים הם דכיון דהרמ"א כאן סומך על הרא"ש דפוסק כשולא מאי כ"מ. אדרבא זה ספק על ספק לא על דאפילו בדרוסה כשרה וזה ודאי על וספק ניקב. ומה שהכריח כן מפסקי השו"ע דסתרי אהדדי תמוה יותר דשם חיישינן לשמא ניקב הושט ולריך בדיקה ואכן לא בקיאין וכאן אזיל בשיטת הרא"ש דבקוץ לא חיישינן

חיישינן שמא ניקב ולא בעי בדיקה כמבואר ברא"ש רק אחר הקורע דס מבחוץ בעי לכתחילה בדיקה דאפילו בבה"כ נמי סברי דבעי בדיקה והא ודאי לק"מ דלמה חיישינן שם וכאן לא דזה פשוט דאפי' עולא מודה בשבדא דקניא דבעי בדיקה דדמי לודאי דרוסה כיון דהקוץ נתחב מבחוץ וודאי ניקב בכח. לכן בעי בדיקה כמה ניקב כדרוסה אליבא דרב וכן בסי' כ"ג שמחט ושהה וכדומה. אבל כאן בדרך אכילה דמי לספק דרוסה דשמא לא ניקב אלא מעט דהקוץ אינו נתחב בכח. ולכן אנן דפסקינן דחיישינן לס"ד מ"מ כ' הרא"ש דלהא ל"ח כמבואר ברא"ש ז"ל:

סימן נ ס"ה אם נסתפק כו' הטעם מבואר בתשובת הרשב"א

דספק הוא ונעמידנה על חזקת היתר. ותמוה לי דהרשב"א סובר כרבינו יונה ז"ל דספק בטריפות פסול כמבו' בחידושיו ד"י (והובאו קצת דבריו בש"ך ס"כ סק"ג) והיכא דנשמטה כו' והביא ראי' מההוא אימרתא דבי רב חביבא כו' דדוקא משום דשגריכא שכיח ונפסקה חוט השדרה ל"ש הא אי תרווייהו שכיחי או לא שכיחי טריפה עכ"ל. וצ"ל דדוקא בס' שבסירכא דכל הפסול אפילו שלא כסדרן נמי מחמת ספק הוא לשיטת הרשב"א דדרכו ליפסק. ומי יימר דיעשה נקב. אולם לדעת הרמב"ם והשו"ע דמשמע דסברי כרש"י דאין סירכא בלא נקב דכ' בש"ג אם עכו"ם הוליא הריאה ס' מפחין אותה. ומאי מהני נפיחה משום ספק סירכא לשיטת הרשב"א. ואי משום ספק נקב לאו הא דעת הרמב"ם דכל ריאה לא בעי נפיחה ולא חיים לנקב כלל. אבל לרש"י ניחא דהנפיחה תחת בדיקת הסירכא היא. וא"כ אין כאן ס"ס אבל באמת הא כ' הר"ן ז"ל לשיטת רש"י דכל נקב בריאה ס' טריפה דילמא עוד תעלה סרכא כסדרן ותסתום. וכן אפילו נעשה סירכא שלא כסדרן מ"מ אינה אלא ספק דילמא ראויה היא הנקב להסרך בכסדרן יעו"ש בר"ן. ולכן יש כאן ס"ס דשמא הוא כסדרן ואפילו שלא כסדרן שמא ראוי' להסרך כסדרן כנ"ל. אולם א"כ לא היה נצרך הב"י והובא בש"ך סקי"ז למש"כ בסירכא יולא מהדיבוק יע"ש. ואפשר משום דלהראב"ד אין ס"ס אחר דלהראב"ד סירכא שלא כסדרן מחמת נקב הוא ולא מהני שום סתימה וודאי טריפה:

סימן נא כ' הרמ"א שספק טריפות לחומרא והוא לכאורה נגד

דעת התוס' יבמות כמש"כ הש"ך. ונדחק ליישב דעת הרמ"א ע"פ הסוגיא דשם ובאמת גם דעת הרמב"ן ז"ל בחי' כהתוס' שהקשה על הא ספק שחיטה פסול ומחזקינן מאסור אמה"ח לנבילה ע"ש. ועי"ז י"ל דמקשה על רבה ממשנה מפורשת אבל אביי סובר דאפילו ספק טריפה פסול. אבל זאת תמוה לי דדעת הרמ"א ז"ל מהופכת משיטת התוס' דהתוס' מכשירין בספק טריפה ופוסלין בנבילות בספק למפרע כמ"ש בחולין (י"א). והרמ"א מטריף בספק ומכשיר בנבילות בסי' פ"א. ובאמת אינו מובן דעת הרמ"א ז"ל דודאי יותר יש להטריף בטריפה לפנינו ואין הספק אלא בזמן. אבל הנראה לענ"ד שאין כאן מחלוקת וקושיא דלכאורה קושיית התוס' ביבמות מעיקרא ליתא דהא חזקה דכשרות הוא חזקה שאינה מבוררת כמ"ש התוס' בחולין שם וא"כ אפי' לא נחזיק מאיסור אמה"ת לטריפה יש להטריף כיון שאין חזקה דכשרות כלל אלא ודאי לא מקשי רק מספק דרוסה כמבואר בדבריהם שם. והיא חזקה מבוררת שלא נולדה דרוסה וע' בשפתי דעת סי' פ"א. והרמ"א ז"ל מודה בזה ואינו מטריף אלא בספק שאינו מבורר לעולם. ובנבינות פליגי התוס' והרמ"א ז"ל בסברא אחרת דכו"ע מודי בחזקה דאינו מבוררת לאו חזקה היא ומקורה מתוספתא טהרות (פ"ז) לענין קבר הנמצא ברה"ר אלא מטעם רובא יש לומר דהשתא יצאה מרובה דבהמות כמש"כ הרשב"א והר"ן ז"ל. אבל בספק שהוא לפנינו לא נוכל להכשיר מטעם רובא שהרי יצאה זו מרוב בהמות. דהא נולד בה ריעותא ואין לנו להכשיר אלא מטעם חזקה דלמפרע וה"ה אינו מבורר בשעתה. והתוס' לא סברי להכשיר מטעם רוב בהמות ולכן מטריפים אפי' בנבינות ומכש"כ בספק טריפה נמצא הכל עה"כ. ויצא לנו דספק טריפה שנתברר בשעתו ודאי כשר בלא שום חולק על סברת רבה ביבמות. עוד י"ל סברא אחרת להיתר נבינות משום שהחזקנו מחיים בהיתר ואכלנו מינה וזה כלל גדול דסוקלין ושורפין עה"ח כזה ומש"ה א"א להטריף מספק. ובענין ספק טריפה נראה ראי' להחמיר מהא דאיתא בחולין (י') כל ספק בשחיטה פסול כל לאתויי ספק סכין פגומה

ודאי ספק שהה ספק דרים ר"ל אע"ג דבעינן בזה מעשה וסיבה. ולכאורה לימא כפשוטו אפילו יש מקום לתלות השחיטה אין תולין דבזה כו"ע מודי. אבל בספק סכין לא אלא נ"ל דע"כ עיקר ספק שחיטה לא איירי אלא בהכי. שהרי בלא מקום להלות אפי' בטריפות פסול. וכהרשב"א. מיהו נ"ע לרבא דבעי למימר אפילו בטריפות חוששין שמא במקום נקב נקב. א"כ היאך פי' ברייתא זו. הכי נראה אלא שרבינו יונה הביא ראי' מכאן להחמיר בא"א ואינו מובן לענ"ד:

סימן נה בדין איעכול ניבי' ולא שף מדוכתי' פשוט בהגהת

רמ"א והב"י וכל האחרונים ז"ל להכשיר כלשון הגמ' דשף מדוכתי' דוקא. וזלת הפר"ח דייק משו"ת הרשב"א סי' רכ"ו והוא הדין בשו"ע ס"ו דדוקא איעכול. מיעוט ניבי' כשר. מש"ה כ' הפר"ח דמסתמא יהי' שוד שף מדוכתי' מש"ה טריפה. וזה אינו במשמעות הש"ס כמ"ש כה"פ. איברא הדיוק מרשב"א ושו"ע חזק וכן הגר"א בביאוריו כ' דהש"ע נגד דברי הרמ"א. ומ"ש הפ"מ בכוונת רשב"א וש"ע בנחסר קורטין מראש האסיתא דהוי נשבר סמוך לגוף. הרואה בשו"ת הרשב"א אינו כן וכ"כ בלבושי שרד בקונטרס סבירת העלמות אות י' ואם יש לדחות נ"ל כהת"ש דמיירי בנשבר סמוך לגוף דהוי כנשמט. והא דלא שאל הרשב"א ע"ז משום דכמיעוט בל"ז כשר אבל גם זה דוחק. ותו דא"כ הא"ך מתפרש הש"ע ס"ו נשבר עלם הקוליות כו' מאי כ"מ בזה והי' לריך לפרש בנשבר סמוך לגוף. וגם מאי ראי' הביא הב"י מנשבר לנשמט לענין רוב ניבי' דוקא. דלענין זה ודאי נשמט חמור מנשבר וכמ"ש בל"ש שם. ובחגורת שמואל שעל הלבוש כ' משום תרתי לריעותא ולא נראה כלל כיון דכשר בפשיטות. מגלן דהוי תרתי לריעותא אבל העיקר כשו"ת דמשק אליעזר שהביא הפ"מ בש"ד אות ח' דלהכיר אם נשמט אם יש חיכוך ושריטות בבוכנא ודאי שף. וע"י חיכוך הוי דאל"ה א"א להכיר כו' וכ"כ בב"ה בשיבום ע"ש. והכינה דאם בא לפנינו מונח יפה. מכ"מ יש לחוש בעיכול ניבי' דילמא שף מדוכתי' ג"כ ואחר השחיטה נקבע למקומה. והבחינה ע"ז הוא דאי נישוף ודאי הי' נחכך מהאסיתא. ומעתה ודאי דלא כהפר"ח דס"ל דעיכול ניבי' לחוד משום דעוד ישוף מדוכתי'. אלא יש לחוש שמא כבר שף מדוכתי' וא"כ אם אין שום חיכוך כשרה ובהא מיירי הב"י והרמ"א וביש חיכוך ודאי יש לחוש. איברא הא דבלא חיכוך כשרה דוקא בהולכת והאסיתא הולכה בלדדי בוכנא וגישוף. אבל בנשבר הרגל וא"י להלוך כלל לעולם יש לחוש דילמא נישוף ג"כ. והא דלא נתחכך משום שלא הלכה והאסיתא מונח במ"א. והיינו שכ' הרשב"א וש"ע ס"ו בנשבר באמלע הרגל ואעיכול ניבי'. דא"כ יש לחוש שמא נשמט. ובזה כתב דאפי' כן הוא כשרה משום בלא נתעכל אלא מיעוט ניבי' והיינו שדקדק הב"י למנין נשמט ממש. ובזה מיירי השו"ע נשבר עלם הקוליות ר"ל מרחוק הגוף. וגם אעיכול ניבי' דא"כ חיישינן שמא נישוף ג"כ מש"ה דוקא במיעוט כשר והכל ניחא. והשתא יש לפסוק בחיכוך או בא"א שאין בהיכה בדבר טריפה משום שמא כבר שף מדוכתי':

חידושים בה' אבילות שנתחדשו לי באבילות אמי

מורתי ואחותי הבכירה תנצב"ה. שנפטרה א"מ בא' דר"ח אייר תר"ח. ואחותי בי"א ניסן שלפניו ובאה לי השמועה משניהם זה אח"ז בב' דר"ח אייר הנ"ל:

(א) **קרעתי** על כ"א בפני עלמו. היינו על א"מ בשמאל ועל אחותי בימין כנהוג. שהרי אין מוסיפין על קרע של או"א אלא לאחר ז' ימים. אבל בתוך ז' אפילו קריעת טפח על קריעה דאו"א לא מהני. כדמוכח מלשון שו"ע סי' ש"ע סעיף כ"ג דבשני קרובים ובתוך ז' פירש בין באותו קרע עלמו כו' או מרחיק ג' אלבעות כו'. ובמת או"א כתב מרחיק ג' אלבעות כו' משמע דוקא בזה האופן. והכי מבואר הטעם בס' תה"א טעם הקריעה. ובאשר"י סי' ק"ח בשם הראב"ד ז"ל דלכן אינו מוסיף על שאר קרובים על קריעה דאו"א משום דקרע של או"א לפעמים מתחמם וקורע והולך יותר מעד לבו. ואינו ניכר כלל קריעה שבקרובים וא"כ אפילו טפח שלם לא מהני. ואין לומר דוקא אם מתו או שמע כאחד. אבל בזא"ז בתוך ז' מהני בהוספה טפח

חדא דהוי סברא הפוכה משני קרובים שוים דקיל אם קורע על שניהם כ"א מבואת"ז. ותו ז"ל בתר טעמא שאינו מוסיף כ"ש בתוך ז' משום דלא ניתן לשוללו ואינו ניכר דקריעה אחרת היא. כדאי' בגמ' (כ"ו ב) א"כ ה"נ בתוך ז' דאו"א אינו ניכר דקריעה אחרת היא ואפילו מוסיף טפח מטעם הנ"ל. והואיל שנתבאר דוקא מרחוק ג' אצבעות ברוחב הבגד כדמוכח מהא דהגיע לטיבורו מרחיק ג"א שם ובשו"ע שם סי' כ"א. א"כ הוי קריעה חדשה ממש לכן לא ראיתי לשנות המנהג. בקריעה חדשה. וגם בל"ז סי' נוח לי שלא לקלקל הבגד ברחבו כ"כ :

(ב) **לא** קרעתי הט"ק. וטעמי דתניא אפקרסותו א"מ הקריעה והסכימו הפוסקים דהוא בגד הזיעה. וכ' הרא"ש סי' נ' דאינו עשוי ללבישה אלא כדי לקבל הזיעה וה"נ אינו מכוין בו אלא לשם מצות ציצית. והנה כבר נדחקו הראשונים על לשון הברייתא אינה מעכבת הקריעה ע' באשר"י שם. והנראה לע"ד דאשמועינן בזה דמכ"מ שייך בו מצות קריעה ויוצא בו במקום שא"צ לקרוע כל הבגדים וס"ד דלא שייך בו קריעה כלל והוי כלמטה מן השפה קמ"ל דרק אינה מעכבת. והנפקותא אינו בשאר קרובים דהא בעינן בגד העליון. אלא בקריעה דבשעת יציאת נשמה או אדם כשר או ת"ח שאינו רבו דא"צ בגד העליון דוקא וטעמא רבא איכא דבשלמא בקרובים שאסור לשלול כל ז' אלמא דבעינן שיהא ניכר קריעתו כל ז' א"כ בעינן דוקא בגד עליון. אבל כל הני קריעות דשוללין מיד כמבואר בש"ע שם סי' י"ז. והרמב"ן ז"ל בס' תה"א מתיר אף למחות מיד מאי נפקותא בבגד העליון דוקא. ומשום זה יש להסביר טעם הרמ"א בס"ב שמיקל בהני קריעות אף בשולי הבגד ע"ש ואם שאינו דומה לנ"ד דהתם תניא לא יצא. ואפשר שאינו שייך בזה מצות קריעה כלל. אבל בבגד התחתון שייך מצות קריעה שהרי באו"א חייב לקרוע. וא"כ במקום דלא בעינן שיהא ניכר מהני אפילו בבגד התחתון. ושפיר קמ"ל האי תנא דאפילו אפקרסותי' שייך בו מצות קריעה. אלא שאינו מחויב בכבוד או"א לקרוע גם אותו :

(ג) **דעת** הש"ע כהרמב"ם דעל רבו קורע עד שמגלה את לבו. והרמב"ן ז"ל בס' תה"א והביאו הרא"ש סי' נ' משיג עליו. מהא דדוד לא קרע אלא טפח ואותו קריעה ילפינן מדוד. ולי נראה דלק"מ שהרי באמת באו"א הוי מה"ד סגי בטפח. אלא הוסיפו מגד הסברא כדאיתא בירושלמי והביאו הרמב"ן ז"ל א"ר אבדימא בר תנחום מפני שבטלה ממנה מצות כיבוד. וסברא זו יש ג"כ ברב ונשיא שמצוה לכבדם יותר מאו"א ומורא רבך כמורא שמים. וכן הנשיא מצוה ליראות ממנו כדכתיב שום תשים עליך מלך. ושאני דוד שלא חל עליו מצוה זו שגם הוא משוח מלך. וגם יונתן שהי' אב"ד מכ"מ לא הי' רבו של דוד בתורה. אדרבה דוד הי' גדול ממנו באסוקי שמעתתא אד"ה כדכתיב וה' עמו. וידוע באגדה ותו דאין הוכחה שלא קרע דוד יותר על שאול. אלא פי' בפסוק כדי אחיזה משום דפי' על שאול ועל יהונתן ועל בית ה' וגו' ללמד דעל כל אחד חייב לקרוע ועל שמועות הרעות ודאי אין חיוב אלא כדי אחיזה. ואין להקשות מהס"ד בדף כ"ו א' ואימא עד דהוי כלהו. דודאי אי נימא הכי אין חיוב כלל לקרוע על הנשיא לבד. ולא שייך לקרוע משום ביטול מצוה לבד דא"כ על כל ביב"ז נמי. ותו דהא באלישע כתיב ויחזק בבגדיו וגו' וגמרינן מהתם קריעה דאב ואם ורבו לענין שאינן מתאחין כדאיתא שם. וכתיב שם ויחזק משמע כדי אחיזה ולא יותר גם על אב ואם. וביותר הי' להרמב"ן להקשות מאלישע שקרע על אליהו כדי אחיזה. אלא ודאי שאינו מוכח דלא יותר אלא לא פחות מכדי אחיזה. ובאמת קרע אלישע ודוד מגד הסברא דירושלמי עד שגלו את לבם :

(ד) **איתא** בגמ' שם (כ"ד א) כל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע משמע שא"י בו ידי קריעה. וא"כ אם אינו מתחמם כלל לא שייך בו קריעה. והדבר תמוה [וע' תוס' שם] ובפוסקים לא הובא זה הדין כלל ולא בשו"ע. רק בדרך אגב נזכר באשר"י דמצוה לקרוע בשעת חימום. וע' בטור ריש סי' זה ובשו"ע סי' של"ו ובאשר"י סי' נ' כ' בשם הראב"ד. ועוד כ"ז שאותו הבגד עליו אומרים לו קרע ואפילו לאחר כמה ימים מפני שלא קרע בשעת חימום כו'. [והנראה דטה"ד הוא ובס' תה"א העתיק כל דברי הראב"ד ז"ל וליתא הני תיבות מפני כו' ובאמת אין להם טעם]. וגם הסוגיא דשם אינו מובן דמקשה והא אמרו לי' לשמואל נח נפשי' דרב קרע עלי' תריסר מני כו' ומשני שאני רבנן כו' כשעת חימום דמי. ומאי מקשה דלא הוי להו לקרוע כלל משום שלא הי' להם שעת חימום. וכי לא מתחממי שמואל ור' יוחנן ככל ת"ח שבכבל דקורעין זע"ז. אבל למדאי פי' המימרא והסוגיא מדברי הרמב"ן ז"ל בס' תה"א. ודאי מצות קריעה והחיוב הוא לעולם אפילו אינו מתחמם אלא שיותר נכון לקרוע בשעת החימום וקושיית התוס' אין לה מקום כלל. וגם אין דבריהם מובן בל"ז ע"ש ובד"כ. אלא בקורע יותר מהצורך שרי דוקא בשעת חימום ואין בזה משום בל תשחית. דהא אפילו משום כבוד שרי כמש"כ הפוסקים ז"ל כדמוכח ממשנה דאין מקרעין במועד אלא קרוביו של מת. ש"מ דבחול יש קריעות מפני הכבוד. ותו דלא גרע מעביד למרמא אימתי' אאינשי' דביתי'. ואפילו בחמתו הי' שרי לקרוע אי לא דאסור לכעוס ע' שבת (ק"ה ב) והא שכ' הרמ"א סי' ת"ג ס"ד דבמקום שאין לו לקרוע אסור כו' היינו שלא מחמת חימום וכדי לשכך צערו. אבל מחמת חימום שרי והיינו דקאמר שמואל כל קרע שאינו בשעת חימום א"ק. ע"כ הפי' שעובר על בל תשחית אם אין בקריעה זו מצוה. ומקשה הש"ס על הא דקרע תליסר מני וס"ד שלא הי' בשעת חימום ורק משום מצוה הי' סגי באחד כדין על ת"ח אבל תליסר יש בו משום ב"ת. ומשני דכשעת חימום דמי ושרי אפילו הרבה לשכך צערו. נמצא היוצא דהקריעה המחויבת אינו אלא מצוה לקיימה בשעת חימום. אבל חייב אפילו אינו מתחמם. או עבר זמן החימום רק שיהא בתוך ז' וממילא בת"ח שאין לו זמן אין חיוב לקרוע עליו אלא בשעת שמועה או חימום. וזה דאי' (בדף כ"ה א) סבור מה דהוי הוי. ומבואר באשר"י סי' ק"ו וז"ל כיון שלא קרעו ביום השמועה אע"פ שהוא בתוך ז' שוב אין קורעין דהא לאו שעת חימום הוא. ור"ל או בשעת שמיעה דהוא כתוך ז' לקרוב. או בשעת חימום דשרי ומצוה לעולם על ת"ח משום כבוד תורה. אבל על קרובים אין מצוה בשעת חימום. רק החיוב מצוה יותר שיהא בשעת חימום ומכ"מ בשעת חימום שרי לשכך צערו :

(ה) ביו"ד סימן שס"ד לענין הליכה על הקברות.

הנה יש בזה משום בזיון המתים. מיהו באקראי לעבור שרי כמש"כ רשב"ם ב"ב (ק"א א') ד"ה הא קמ"ל. מיהו עדיין יש בזה איסור הנאה משום דהוי תלוש ולבסוף חברו. ונראה דזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' חולין ובמס' ע"ז (מ"ה ב') ד"ה והכא לענין אילן תלוש ונשרש. וקרקע שחיברו ה"ה כזורע ע' תוס' סנהדרין (מ"ז ב') ד"ה תלישה. וכבר ידוע הפסק בש"ע כתוס' דכמחובר דמי ע' סי' ו' וסי' קמ"ה. וכ"ת שאני הכא דככר נאסר בתלוש ליתא דהא הזמנה לאו מילתא הוא. וכשנתלש להניחו על הקבר עדיין לא נאסר עד שהניחו עה"ק ואז נתחברו והוי כזריעה דמים. ועוד ראי' דעפר הוי מחובר מעיקרו מדכתיב מזבח אדמה תעשה לי. והי' מזבח של נחושת ממלאים אדמה ובזה נעשה מחובר לקרקע בזה שהי' נבוב ומחובר לעפר האדמה. והר"ן שכ' במגילה פ"ג דהעשבים שנתלשו אסורים בהנאה לטעמי' שלא הכריע במחלוקת רש"י ותוס' במ' ע"ז פ"ג. ולפרש"י ודאי אסור בהנאה אבל אנן קיי"ל כשיטת התוס'. והכי פסק הרמ"א בסי' שס"ח דמותר למכור עשבים לצורך ביה"ק שזהו כבוד המתים. ואי הוי אסור בהנאה מה"ת לא הי' אפשר למכור שהרי אינו תופס דמיו אלא אינו אסור אלא משום כבוד המתים. ואע"ג דהרמ"א בסי' שס"ד הביא דעת הר' ישעי' שהוא דעת רש"י. אינו אלא לכתחילה ראוי להחמיר דכ"מ דאם אפשר להזהר שלא לילך גם באקראי על קברות ראוי להזהר אבל לצורך מצוה אין לחוש וסומכין על דעת השו"ע שהוא כשיטת התוס' :

שו"ת

משיב דבר

חלק שלישי. וחלק רביעי.

אשר השיב לשואליו בדבר ה' הלכה למעשה

רבינו הגדול הגאון האמתי המפורסם בכל קצוי ארץ זקן ויושב
בישיבת „עץ חיים" דוולאזין כחמשים שנה רשכבה"ג גדול מרבן
שמו מו"ה **נפתלי צבי יהודא ברלין** זצללה"ה.
ר"מ ואב"ד **דוולאזין** בעל המחבר „העמק שאלה" על השאלתות
ו„העמק דבר" על התורה.

בהוצאות **אשת** הגאון זצלל"ה **ובניה**.

ווארשא

בדפוס ר' מאיר יחיאל האלטער ור' מאיר אייזענשטאדט נאלעווקי 7

שנת **תרנ"ד** לפ"ק

Сеферъ Мейшивъ Доворь

т. е. РЕСПЕНЗЫ.

Соч. Раввина Г. Л. БЕРЛИНА.

ЧАСТЬ II.

въ Типографіи М. И. Гальтера и М. Айзенштадта, Налевки № 7.

ВАРШАВА 1894 г.

Дозволено Цензурою
Варшава, 3 Августа 1893 г.

סימן א

ב"ה, ב' לסדר ובמדבר מתנה, תרמ"ה, וולאזין.

כבוד הרב וכו'

מכתב מע"כ נ"י הגיע. בדבר שנתעלמו שני בע"ד ר"ד ור"ש שהיה להם מכבר שני בתים בשותפות ונחלקו ר"ש קיבל בית הקטן ור"ד הגדול. ופירשו בכתב שביניהם באם שיבנה ר"ד בית מחדש במקום הבית הגדולה אזי יחלוק הפלאן כו' ולא יבנה ר"ד בית רחב כמו שהוא כעת ט' רק כל זמן שלא יבנה מחדש אין ביד ר"ש למחות ביד ר"ד על כל תיקוני הבית הגדולה כפי רוחב דכעת. עתה בא ר"ד לתקן ביתו הגדולה ע"י שיסיר מהכותלים הקורות התחתונים המורקבות ויניח תחתיהם חדשות או יניח אבנים במקומם. וגם רוצה להגביה הכותלים ע"י זה. ואומר שזהו הכל בכלל תיקוני הבית ואינו בונה מחדש. והר"ש צועק על זה שבזה האופן יהיה נבנה מעט מעט בית הגדול מחדש:

והנה להגביה הבית כבר אמרתי להרת"א שי' שאינו יכול. שהרי היא נשתנית לגמרי. במקום העלים שהיה מתחת מונחים עלים אחרים או אבנים. ואותם העלים מונחים למעלה נמצא היא בית אחר. והרב ר' פנחס נתן ד"ץ דפה"ק הוסיף טעם אחר שהרי לא נתן לו עומקא ורומא של מקום הבית הגדול. וא"כ אינו ישל לבנות עליה על ביתו זה. וה"ה אותו הבית אינו יכול להגביה כמבואר בחו"מ (סרי"ד ס"ו) שהמוכר לחבירו בית ולא כתב לו עומקא ורומא אם נפל הבית אינו יכול להגביה כו' והוא טעם הגון:

אמנם אפילו אם אינו רוצה להגביה רק לחדש הכותלים והגג שלא ימוטו. נראה לי שאינו יכול דכיון שהסיר הקורות התחתונות והיא תלויה על גבי עמודים אינה ראויה לדור בה ולא נקראת בית כדאיתא בסוכה (ג' ב') דבית הוא דדיירי ביה אינשי. ודומה לנפלה כולה שאע"ג שחוזר ובונה אותה באותו מקום מיקרי בונה מחדש ואין זה הבית שהיה כמבואר ביו"ד (סי' רע"ז ס"ה). ובחו"מ (סי' שי"ב) דבאומר בית זה נפל אזדא ליה (וע' תוס' ב"מ ע"ט. דכיון שצריך להוסיף ה"ז בנין מחדש) ואין נ"מ אם חזר ובנה אותה מאותם עלים או מעלים אחרים חדשים. ואין להביא ראיה מהא דאיתא בסוכה (דף כ"ז:) בהא דר"א ושוין שאם נפלה חוזר ובונה ומקשה הגמרא פשיטא. ומשני מ"ד האי אחריתי הוא כו'. וכתבו התוס' וחידושי ריטב"א [חידושי הרשב"א שעל מס' סוכה הוא בטעות והוא מחידושי הריטב"א] דהגי' כיון דבדידה קעביד איסי היא. ומש"ה פירשו דכיון שבונה אותה מאותם עלים שרי. הרי דיש נ"מ בין עלים חדשים או אותם עלים אפילו נפל הבית לגמרי. אבל ע"כ א"א ללמוד מכאן לכל מקום. שהרי סוגיא דגמרא כאן מבונה ואיפכא מיבעי ליה על הא דתניא ושוין שאם נפלה חוזר ובונה אותה הו"ל להגמרא להקשות אמאי הא נפל אזדא ליה וא"כ הוי סוכה חדשה. וליחשי כיון דבדידה קא עביד היא היא. אלא פשיטא להגמ' דכאן מבונה ואין איסור לר"א לעשות סוכה בחוה"מ אלא מחדש לגמרי ולא מה שנקרא בית חדש. מש"ה מקשה פשיטא דשרי וע"ז משני דכל דבונה דוקא באותם עלים היא היא לענין סוכה לר"א אבל בכ"מ הכלל אם נפל אזדא ליה ואין זה הבית שהיה אפילו נבנית באותם עלים:

מש"ב מעכ"ה בפי' הגמרא אם ברור לך כאחותך כו' דמיירי בדבר איסור בהלכה. יפה פי' וכמ"ש בחיבורי הע"ם בשאילתא הנוספת הנדפסה בח"ג בהשמטות דטעמת הגאון המחבר שאילתא זו ואם לבינה תקרא אם ברור לך הדבר כאמך ובארנו בס"ד דהראיה הוא מסיפי' דהאי קרא דמוליא דבר שאינו מפורש נקרא בינה ולא יקרא אלא אם הוא ברור כאם שהיא אסורה. וה' ישמרנו מלהכשל בהוראה שלא כשורה ויעמידנו על קרן התורה כנפש מעכ"ה נ"י וכנפש העמוס בעבודה ורובץ תחת משא הטרדות.

ידידו נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ב

ב"ה, ג' לסדר „ויזרח לו השמש", תרמ"ב.

להרב בעהמ"ח **נתיבות ירושלים**.

מכתב מעכ"ה נ"י הגיעני. וקראתי לו טעם. אמנם לא נפניתי להשיב על אתר וידעתי את מע"כ נ"י שהוא מודע לבינה כמה הייתי טרוד בהרבה אופני טרדות וידינני לכ"ז. עתה נפניתי כמעט והנני להשיב מפני הכבוד:

ראיתי מעכ"ת נ"י מתחזק ליישב שיטת הראשונים דמלוה קונה במש"מ דקשה מסוגיא מפורשת בקידושין (מ"ז). ומעכ"ה נ"י העלה ע"פ סברא בטעמא דמ"ד מעות קונות דהוא משום דתליא בסמכא דעתיה דמוכר. ורב ס"ל מעות א"ק. ועל עיקר הסברא אפשר להתעקש ולומר שאינו סברא אלא גזירת הכתוב כמו שכתבו הראשונים ז"ל תדע דבעו"ג הוא להיפך ואי מן הסברא מ"ש. ואני יישבתי דודאי לרב דס"ל שעבודא לאו דאורייתא כדאיתא שילהי ב"ב פשוט שאין במלוה כלום ולא הוצרך רב ללמדנו דהמקדש במלוה אינה מקודשת אלא כ"ז שהמלוה הוא בעין דמ"מ אינה מקודשת דמלוה להוצאה ניתנה. אבל כ"ז לטעמיה. אבל אנן דקיי"ל שעבודא דאוריי'. וא"כ מלוה נ"כ מעות ניננהו ומכ"מ בקידושין א"מ. והיינו שדקדק רש"י קידושין (ו':) ד"ה א"מ דקיחה משדה עפרון כו'. ולכאורה למאי פירש"י הכי ודילמא מהא דרב וילאה תנם וגו'. אלא משום דאי משום הכי מלוה נמי מיקרי כסף היינו שיעבודא הוי שוה כסף. להכי פירש משום דגמיר משדה עפרון דיהיב מידי בשעת קידושין כו'. והפליתי עוד במה שעלה בעיוני בחיבורי הע"ם (סע"ב סוף אות ג') בפי' מש"כ התוס' ב"ק (נ"ט) ד"ה אלא במאי מיקדשא. דאפילו למ"ד המקדש במלוה מקודשת מ"מ כל זמן שלא הגיע זמן פרעון א"מ שדומה לאינו מגיע כלל. והוקשה לי דמלשון הפוסקים אינו נראה הכי. וראיתי שמעכ"ת הביא דעת הגאון מחנה אפרים הכי. ויאושר חיליה דמר שהביא תנא דמסייע לי. אבל לא אכחד דאינו נראה הכי מסוגית הגמ' ואכ"מ. ע"כ נראה יותר דודאי בכל מלוה דמטעם השעבוד חל הקידושין או הקנין. מש"ה אפילו קודם זמן פרעון מהני. אבל בשכירות דודאי לא סמיך האומן על איזה שעבוד נכסים שבידה יותר מעל הכלי שבידו ודאי שעבודא לאו דאורייתא כל זמן שהכלי בידו. מש"ה לא מיקדשא לפני זמן החיוב:

ראיתי מעכ"ה נ"י מפרש הירושלמי פ' הזהב. הא דר"י אתא שאל לר' ינאי א"ל מדבר תורה מעות קונין כו'. דשאל בשביל שהתנה בפי' דמעות יהא קונין. והשיב ר"י דמהני וא"י לחזור אא"כ הביא מע"כ נ"י הא דאיתא שם עוד ר"ש בר ססרטאי בשם ר"א אם אמר לו נשרפו חטיך בעלי' הר"ז נאמן. ר' יצחק מקשי במה אנן קיימין כו' ופי' מע"כ נ"י כלפי דאיתא בש"ס דילן דאם היה עליה של לוקח מושכרת כו' א"כ ה"פ אם בשקנו לו מעותיה היינו באופן שהיה עליה של לוקח כו' וא"כ הלוקח אומר נשרפו בעליה. ועל זה מקשה הרי לו נשרפו. דבכה"ג מעות קונות זהו תורף פי' מעכ"ת נ"י. ואיני מבין כוונת מעכ"ת נ"י. הרי בנקל לפרש הא דר"ש באופן דמיירי (לפי פי' כתר"ה נ"י) שהתנה מקודם שיהא מעות קונות. והמוכר אמר נשרפו כו'. אכן עיקר פי' מעכ"ה נ"י בדר' יוחנן לא נהיר לי. באשר לא נזכר רמז דמיירי שהתנה שיהא מעות קונות. וגם הא דרשב"ם וקושית ר' יצחק סמיך על ש"ס דבבלי. רחוק מדעתי. דידוע דהבבלי מאוחר מהירושלמי כמש"כ הרי"ף שלהי מס' עירובין. ואדרבא הבבלי סמיך על הירושלמי כמו במס' קידושין (ל"ג:) ח"א לגנאי כדאיתא. והוא ע"פ ירושלמי שקלים פ"ג ופירש"י במדרש תנחומא דוחק. הא מיהא רחוק לומר דהירושלמי סמיך על שמעתתא דבבלי ולא נזכר ממנו בירושלמי:

והנני מפרש הא דר' יוחנן יהיב דינרין לקרידוי על משח יקר משח ולא נזכר כלל שחזר כדאיתא לעיל יהב דינר למלחא חזר ביה. יהב דינרין למטכסא חזר בו. וכאן לא נזכר כלל שחזר ואדרבא לא חזר בו. ור' יוחנן היה חושש משום רבית. שהרי המעות

מלוה

מלוה. והשיב לו ר' ינאי שאינו כן שהרי מעות קונין מה"ת. וא"כ אפילו אייקר שרי. ולא תקשה הא מתניתין היא בפ' הרבית יצא השער פוסקין ואפילו לר"ל שרי. הא ל"ק. דהתם מיירי בפסק בפי' משא"כ בנותן סתם על הפירות אפשר דלר"ל אסור ליקח את הפירות שנתייקרו. ועי' מש"כ התוס' פ' המפקיד (מ"ג) ג"כ כ"מ לר"ל בין פסק ופי' בפירוש או סתמא לענין היתר השתמשות במעות. ואנן קיי"ל כר' יוחנן ואין נ"מ בזה. שמה"ת קונה הפירות:

ר' שמואל ב"ם בשם ר"א אם אמר לו המוכר נשרפו חטיך בעליה. והלוקח אינו מאמין הרי זה נאמן. וא"ל לשבע כדין שומר. ר"י מקשי. מה אנן קיימין אם בשקנו לו מעותיו פי' באופן שהמעות קונין (או שהלוקח רוצה לקיים המקח אפילו אם נשרפו אלא שאינו מאמין) שלו נשרפו. הרי של הלוקח הם. והמוכר הוא שומר עליהם ואמאי א"ל שבועה ואם לא קנו לו מעותיו. והלוקח חוזר מן המקח שלזה נשרפו. אמאי ישבע הרי מחזיר לו מעותיו (וקושיא זו אינו אלא לר' יוחנן דד"ת מעות קונות. וא"כ אם הלוקח רוצה לקיים המקח אם יביא עדים שנשרף או ישבע. ודאי בעי לשבע כדין שומר אבל לר"ל לא קשה. דאפי' הלוקח אינו רוצה לחזור ומבקש שישבע ויאבד מעותיו יכול המוכר לומר שאינו רוצה לשבע. ויחזור את מעותיו. שהרי ע"פ הדין לא קנה אלא שחייב מי שפרע אם לא נשרפו וע"ז לא צריך שבועה). זהו פי' הירושלמי לדעתי. ואם יזכה מעכ"ת נ"י להוציא לאור הדפוס פירוש הירושלמי מס' ב"מ ברצות ה' דרכו אזי יכול הוא ומבקש אני להדפיס בשמי פירושי. והמקום ית"ש יעמידנו על קרן האמת. והיא התכלית והחותמת. ומעכ"ה נ"י ימלא לעשות תושיה כפלים. ויאירו עיניו באור שבעתים ומברכותיו תבורך נפש

ידידו מוקירו ומכבדו העמוס בעבודה

נפתלי צבי יהודא ברלין:

סימן ג

עוד כתב הה"ג הנ"ל ע"ד הפסק של הרמב"ם בהל' מע"ש פ"ד שרשאין להחליף על הסלע החסר כדי אונאה. והוא נגד התוספתא מע"ש כמה תהא הסלע חסר ולא יהא מחליפין כו' ותו תניא בתוספתא ב"מ פ"ג כסף שמוציאין לחולין כך מוציאין למע"ש. ובלבד שלא יתכוין להטיל סלע על השני. והוא נגד פסק הרמב"ם ופי' הריב"ן שהביאו התוס' ב"מ (נ"ב:):

תשובה ע"ז. ע"כ יש שבוש הדפוס בתוספתא דמ"ש. וצ"ל ויהיו מחליפין. ולא משום פסק הרמב"ם הנני אומר כן. אלא שע"כ סוגית התוספתא כך הוא. שהרי בתוספתא דב"מ שם תניא כמה תהא הסלע ולא יהא בו אונאה. ואין להגיה גי' התוספתא עפ"י הגמרא ב"מ שהביא התוספתא ויהא בו אונאה. דע"כ הירושלמי שהביא התוספתא זו בשלימות ולא רמי ממתניתין מסתמא הי' להם הנוסחא ולא יהא בו אונאה: וכבר כתבו התוס' בכורות (כג) שנחלקו התלמודים גם בנו' המשנה. וכ"ש בנו' התוספתא ומי שרגיל בתוספתא וירושלמי מבין כי נוסחת התוספתא שלפנינו נשענת ע"ד חכמי ש"ס ירושלמי ולא ע"ד הבבלי. וגם בתוספתא זו נראה כן. דתניא בתוספתא שלפנינו סלע עד שקל דינר עד רובע פחות מכאן אפילו איסר אין להוציאה. ובש"ס דילן הובא נו' פחות מכאן איסר אסור. ופירשו אביי ורבא ולדידהו אין מקום לנו' אפילו. אבל בירושלמי הובא זה הנו' ופירושו פשוט אם נחסר יותר משקל אסור להוציאה אפילו בשווי' משום שבשקל להונות ולמכור על שקל וע"ז תני אפי' נפחתה עד איסר אסור להוציאה לגמרי. מכל זה מבואר דנו' התוספתא לדעת הירושלמי נ"ל ולא יהא בה אונאה. וממילא הנוסחא בתוספתא דמע"ש משובש. ולא עוד אלא אף לתלמוד דילן ישוב ר"פ אינו אלא לרבא דקאמר מאן תנא טלית ר"ש. אבל לאביי יש ליישב להיפך היינו מתניתינו כפשוטו. והתוספתא היינו ממטה למעלה. ובזה מיושב דברי הרי"ף דגריס רבא. והקשה הרא"ש מהא דמקדים רבא לאביי. אבל שיטת הרי"ף דכאן הקדים הגמ' ללמד דישוב ר"פ רק לרבא רבי'. ומה שהקשה מעכ"ת מהא דתני בתוספתא דב"מ כסף שמוציאין לחולין כו'. בירושלמי מבואר דזה הבבא נשנית רק על הא דקמי' בד"א בסלע ודינר אבל בדינר זהב ובמטבעות כסף פי' שאין יוצאת במדינה זו. מוציאין בשוין. וע"ז תני כסף שמוציאין לחולין כו' ובלבד שלא יתכוין להוציאן. פי' שאין לו מקום להוציא המטבעות מש"ה מחליף על מע"ש זה אסור. ובתוספתא ג"כ צ"ל ובלבד שלא יתכוין להטיל מלאי על מע"ש. פי' משא הנכנסה לידו ממע"ש במה שיחליף. הא מעות היוצאין ודאי שרי להחליף אפילו יש בו כדי אונאה. שהרי התוס' כתבו דמכ"מ שרי להחליף רק ע"מ שיתרצה לשלם אם יתבעו. והרי בשאר מו"מ אסור לעשות כן אלא מעות שאני שהרי גם יעשה כן לאחר. וא"כ גם במ"ש שרי:

סימן ד

לפאסוועל, להרב וכו' אב"ד נ"י.

קהלה ק' היה נמסר בית המרחץ ובית הטבילה לבעלי ח"ק לסתור ולבנות ולהשכיר וכדומה. והמה בעלי ח"ק השכירו לאחד על איזה משך. ואח"כ נעשה איש אחד שאינו מח"ק גבאי על כל עניני הצבור עד שעפ"י חוקי הקיר"ה עומד ת"י גם המרחץ ובית הטבילה והוא רוצה לעשות סדרים חדשים בבה"מ נגד רצון השוכר. ומסתפק מעכ"ה אם יש בכח הגבאי להפקיע כח השכירות שהשכירו הח"ק. שנית אם מחויבים בעלי ח"ק המשכירים לאשתעי דינא עם הגבאי:

והנה ע"ד מוכר אם הוא מחויב לאשתעי דינא עם הבא להוציא מן הלוקח. כבר ידוע מ"ש הנמוק"י ב"מ פ"א בד"ה אחוי טרפך כו'. ומכאן נראה דהא דאמרן לעיל דינא הוא דאזיל כו' אין הפי' שהוא מחויב בכך. והכי דייק לשון הרמב"ם (ה' מכירה פי"ט) שאם רוצה לדון אינו יכול לומר לאו בע"ד דידי את. אבל כ"ז במוכר. משא"כ משכיר אין שום ספק אם היה משכיר ביתו לא' ובא אחד להוציא את השוכר מן הבית. מחויב המשכיר לאשתעי דינא בהדי'. וכמבואר בחו"מ (סי' שי"ב סי"ז) דאם הבית קיים אלא שהוא מסוכן לדור בה חייב המשכיר לתקנו. וכמו דתנן בפ' האומנין במשכיר חמור. ומתה או נשברה חייב להעמיד לו חמור. ופירש"י חייב המשכיר למכור העור והנבילה כו' אלא במשכיר בית ונפלה אינו חייב לבנותו ומטעם שכתבו התוס' והרא"ש שם. אבל כ"ז שהבית קיים דין בית כמו חמור. שהמשכיר מחויב להעמיד לפניו הבית כמו שהשכירו:

ומה שחקר מעכ"ה אי שייך בשכירות אחריות ע"ש כמו במכר. במח"כ אין לזה מקום כלל. שהרי אפי' נפל הבית באונס ג"כ מחויב המשכיר להחזיר דמי השכירות מכש"כ אם אחד הוציאו מן הבית בטענה. ונפלא ממני מה שהעלה מע"ל על הדעת דתליא אי שכירות ליומא ממכר הוא ומש"ה יהא חייב באחריות כדין ממכר ובאמת הוא להיפך משום שאין שכירות ממכר גמור אלא שוכר בית חברו. וכשאין לו בית אומר הב לי ביתא ואדור בה וכדאיתא בפ' האומנין (עט ע"א) נימא ליה הב לי ספינתא כו' וזה פשוט:

אברא כ"ז אי המשכיר הוא בעה"ב ממש. וא"כ הוא מתחייב להעמיד לו בית זה וממילא מחויב לאשתעי דינא עם הבא להוציא הבית מן השוכר. אבל בנ"ד שהמשכירים הי' גבאים בזמנם על של צבור והשוכר יודע שאין הבית שלהם. א"כ כמו במכירה דהמוכר חייב באחריות איתא בכתובות (ק) ב"ד דזבין אחריות איתמי כך גבאי שמשכיר של צבור אין עליו חיוב אלא כ"ז שהוא גבאי אבל אח"כ שנסתלק מן גבאות הרי הוא כשאר בני העיר. ועל גדולי ומנהלי הקהלה שקבלו מעות השכירות לצרכי הקהלה לאשתעי דינא עם הגבאי שבא להוציא את השוכר וביחוד על הרב דכל מילי דמתא עלי' דידי' רמיא. עליו להזהיר למנהלי הקהלה להציל עשוק מיד עושקו הגבאי השני. ובעיקר הענין איני רואה מקום לבטל השכירות שהשכירו הח"ק בשעה שהיו גבאים וקבלו בני העיר אותם. ומה שעשו עשוי ואין גבאי הבא אח"כ רשאי לבטל מה שעשו הקודמים:

ואשר נתקשה מעכ"ה בפסק הרשב"א והובא בהגהת רמ"א (סי' רכ"ו) דאם נתן לו במתנה לא יוכל לטעון הנותן לא ניחא לי' כו'. והקשה מע"ל אמאי הא מתנה ג"כ אי לא אהני לי' לא

הוי יהיב ליה. באמת דייק הרמב"ם והוא לשון המחבר אין רצוני שיהיה לשמעון תרעומת עלי שהפסיד בגללי. הוסיף רבינו תיבת שהפסיד בגללי. דבל"ז לא מהני סברא זו אין רצוני כו' להיות בע"ד והרי אפילו בעל בנכסי אשתו צריך הרשאה. ואע"ג דודאי אינו רוצה שתפסיד אשתו. וה"נ בשביל אין רצוני אינו כלום אלא שיפסיד בגללו. ואפשר שינקום ממנו בעת מלוה משום הכי מקרי בע"ד. וה' יאיר עינינו:

סימן ה

תשובה לק' דרעוונא להרב אב"ד שי'.

על דבר אשר השליש ראובן מאה רו"כ ביד ב"ד עבור שמעון באם לא יצא לזמן ידוע מקרעלים ימסרו הסך הנ"ל לשמעון ופרשו בלשון. כתב השלשה בזה"ל שמחויב לעקור דירתו בלי שום אונס הן אונס דשכיחא הן אונס דלא שכיחא. והנה לפני הזמן המוגבל חלה ראובן באופן שלא ידע משום ענין. וגם מת ר"ל עתה בא שמעון להוציא זה הסך מיד ב"ד:

ושאלת אכם כמי"ב אלי תשובה. ובא לחלק באופן אונס דלא שכיחא דדוקא אם היה אפשר לו לעקור דירה אלא שאינו רוצה משום דאירע לו אונס כגון שאין לו מקום לדור וכדומה הוא דהתנה דבכל אונס מוכרח לצאת. אבל בחלה ומת שאינו יכול לצאת בזה לא עלה על הדעת לחייבו מאה רו"כ. זהו דברי מר. והוסיף לבאר בזה"ל רק שנאמר כמו אונס דשכיחא אמרינן הו"ל לאסוקי אדעתא. וכמו כן נאמר מאחר שיש חילוק בין אונסין לאלה הו"ל לאסוקי אדעתי'. זה לא שייך כלל באונסין דלא שכיחא למימר הו"ל לאסוקי אדעתא עכ"ל. רצון מע"כ שי' ליישב שלא יקשה ע"ז החילוק מהא דלא מחלקינן בכה"ג במקום דלא פירש שמקבל אונסין כלל. והסכים הש"ך חו"מ (סי' נה) דמכ"מ אונס דשכיחא הו"ל לאסוקי אדעתא ולפרש. ומשו"ה חייב אפילו אירע אונס. ואין כ"מ אי האי אונס דשכיחא באופן שיכול לקיים הדבר אלא שאינו רוצה מחמת האונס בין שזה האונס מונעו שאינו יכול לקיים דבר. וכן הוא באמת שהרי הא דפסקיה מברא הוא אונס שאינו יכול לבוא כלל. ואמרינן בגמ' דכתובות ונדרים דמשום דהוא אונס דשכיחא הו"ל לאסוקי אדעתא. והא דתנן במשנה דנדרים ועיכבו נהר ה"א נדרי אונסין. מפרש הש"ך כמש"כ הרא"ש דהפשרת שלגים שאינו שכיח כ"כ. וא"כ הי' מקום להוכיח דה"ה במקום שפירש אפילו אונס דלא שכיח. אין כ"מ אם יכול לקיים אלא שאינו רוצה. אם אינו יכול לקיים כלל. ובא מעכ"ת שי' ויישב סברתו דבשלמא היכא דלא פירש כלל והא דאבד השלשה באונסא דשכיחא הוא משום דהו"ל לאסוקי אדעתא ולפרש. א"כ אפי' אופן שהאונס מונעו מלקיים מכ"מ הו"ל לאסוקי אדעתא ולפרש. משא"כ באונסין דלא שכיחא שלא אבד השלשה אלא משום דפירש שיהא אבד אפילו באונסין דלא שכיח. שפיר אפשר לחלק דלא פירש אלא באופן שאפשר לקיים דברו משא"כ באופן שא"א ע"ז לא התנה ולא עלה על הדעת לחייבו:

ולכאורה לא נמצא מקור לדברים אלו. ואדרבא היה מקום להוכיח להיפך. מדרבה הגמ' דרים כתובות ונדרים דכ"ז להוכיח מהא דשמואל דאמר בהא דפסקיה מברא דלא שמיה מתיא. אלמא שאין טענת אונס כלל. והרי אכתי לא ידע הגמרא סברא דהוי ליה לאסוקי אדעתא. ורק שאין טענת אונס כלל. ומ"מ אפילו באופן שאינו יכול לקיים דברו אין אונס. הרי דאין חילוק. ה"נ במקום שפירש אפילו באונס דל"ש אין נ"מ באיזה אופן שבא האונס. מ"מ נראין הדברים כסברת הרב. ונהי דלפי הס"ד שאין טענת אונס כלל אין נ"מ גם בזה. מ"מ לפי המסקנא דיש טענת אונס. ואפילו פי' כל אונסא דמתייליד קי"ל בגיטין דף ע"ג דמ"מ באונס דלא שכיחא כלל אינו חייב. ה"נ יש מקום לחלק אפילו באונס דשכיח קלא אלא שלא בזה האופן קיבל על עצמו משום שאין בידו לקיים דברו: ונראה דזהו כוונת הרמב"ם הל' מכירה והמחבר (סי' רכ"ה ס"ג) אחר שפירש אונסין דלא שכיחי כמו נפסק הנהר או חזר הנהר כו' כתבו וה"ה לכל תנאי ממון שאומדים דעת המתנה. ואין כוללין באותו תנאי אלא דברים הידועים שבגללן היה התנאי. ואם שהיו בדעת המתנה בעת שהתנה עכ"ל. ואי הכוונה שבאו רבותינו להוציא אונסין דלא שכיחי. הא כבר כתבו וכיב"ז אונסין שאינו מצוי כו' אלא באו ללמד דאפילו אונס המצוי. אלא שאומדין דעת המתנה שלא בגלל זה האופן התנה זה התנאי. והיינו שהביא הטור זה הדין בשמו של הרמב"ם אבי תעודה הלז. והד"מ כ' ע"ז שכ"כ בהג"מ פ' א"כ הרי שהבינו שיש בזה חידוש דין. ואם שלא ביארו הה"מ והסמ"ע כמש"כ. ומשמע שהבינו שדין זה פשוט ומוכרח מאונסין דל"ש. ולפי דברינו אינו כן. ולדבר זה הערני חבר א' מיושבי שבת תחכמוני הישיבה דפ"ק יל"ו:

ונראה עוד מלשון הטור דמסיק על דברי הרמב"ם אלו. כההיא דר"פ ור"ה בריה דר"י זבין שומשמים כו' עד שודאי לא היה בדעתו על אונס כזה. ולא סיים משום דלא שכיחי אלא אפילו היה שכיח. מכל מקום הרי שכר מלחי להעביר בספינות על המים. וכשקיבלו כל אונסא היינו כשאפשר להעביר במים אלא שיש עקולי ופשורי. וסכנות שבירת הספינה מה שגורם מניעת הרצון להעביר כמו שהתנו. אבל כשנכסתם הנהר וא"א להעביר אלא בבהמות ולא עלה עה"ד מעולם שיעבירו בבהמות. ופי' יפה הוא בגמ' דעובדא דרבינא ועובדא דר"פ ור"ה בריה דר"י תרי מילי נינהו. עובדא דרבינא היה הפסק משום דלא שכיח כלל. ועובדא דר"פ ור"ה בריה דר"י היה הפסק משום דא"א לקיים התנאי כלל. אבל מה נעשה שברמב"ם הובא מעשה דר"פ ורב הונא בריה דר"י וסיים הטעם משום דהוי אונס שאינו מצוי. וכלשון הגמ' אונסא דלא שכיחא הוא. וא"כ לא מההיא דר"פ ור"ה בריה דר"י למד הרמב"ם זה הדין:

אלא נראה דהרמב"ם למד זה הדין מגוף הסוגיא שהקשה רבינא לרבא מדתניא אם לא אעמוד מחולי זה ונפל עליו בית או הכישו נחש הרי זה גט. ודחה רבא דהברייתא ע"כ משבשתא היא. ותפוק ליה מסנתינו ה"ז גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך י"ב חודש הרי זה גט. ואין לומר דרבינא ידע ליישב דשאני גט משום דניחא ליה דלא תפול קמי יבם כדאיתא בל"ק דכתובות ובנדרים (כ"ז). או משום דאין אונס בגיטין מטעמא דלגועות ופרוצות. א"כ מהברייתא ג"כ לא קשה לא מיבעי לל"ק דניחא ליה כו' א"כ אין הכי נמי בזה שהוא אונס שאינו מצוי ואפילו לל"ב דאפשר לחלק כמש"כ התוס'. מ"מ הרי אינו פשוט כ"כ והרי גם התוס' לא הוכיחו מכאן סברתם. ולא עוד אלא דהרמב"ם ודאי לית ליה חילוקי התוס' והאומר אם לא אבוא לי"ב חודש ונפל עליו בית הרי זה גט שהרי גם בהא דאם לא אעמוד מחולי זה ונפל עליו בית פסק דהוי ספק מגורשת והכי הוכיח בית שמואל (סי' קמ"ה ס"ק י') ע"ש:

וא"כ אינו מובן הא דרבינא. ואין לומר דכסבור טעמא דמשנתינו דמת הרי זה גט משום דמיתה שכיחי והוי ליה לאתנויי. דא"כ דמשנה מפורשת בנדרים דחלה הוא או שחלה בנו ה"א נדרי אונסים. ולא אמרינן הוי ליה לאתנויי בחולי דשכיחי. אלא ודאי לא מיקרי שכיחי. ובסוגיא דנדרים מבואר דמדמין דיני תנאים לנדרים בפשיטות. אלא נ"ל דודאי ידע רבינא זה העיקר דגט שאני אם מזה הטעם או זה הטעם. ויתד היא שלא תמוט. ורק לא שייך זה הטעם דניחא ליה כו' או תק"ח משום לו"פ. אלא במה דבטל בשארי תנאים משום דלא שכיחי. אבל במה דבטל משום דאומדין שלא היה בדעתו לכך אפילו שכיחא. בזה אין מקום לחלק בין גט לשארי דברים בין לטעם דניחא ליה שלא תפול קמי יבם. והרי אומדין דעתו שדייק אם מיתי מחולי זה. הרי דלא משום דחייש ליבום. אלא אותו החולי גורם בין לטעם דלו"פ לא תקנו אלא באונסין דלא שכיחי. שאין בידינו לתקן שלא יקרה אונסין דל"ש אח"כ. וא"כ יש חשש. משא"כ במקלקלים הלשון הרי אפשר לתקן הלשון שלא יהא נראה כמדקדקים דוקא מחולי זה וכדומה וא"כ הדר הדין למקומו. מעתה שפיר הקשה רבינא לרבא אם איתא דאונס דלא שכיחא מבטל התנאי בכ"מ. וה"ה במקום שאומדים שלא לזה כוון המתנה א"כ נהי דבגט שאני במקום דלא שכיחא. אבל בביטול התנאי משום שאומדין דעת המתנה אין מקום לחלק בגט. אלא ודאי בכ"מ אין נ"מ במקום שמקבל אונסין בין שכיחי ללא שכיחי כלל. וה"ה שאין מדקדקין עוד באומדן דעת המתנה. מש"ה בגט נמי דבאונס הוי גט מטעם הנ"ל שוב אין נ"מ באונסין כלל. ודעת

רבא אינו כן. אלא אפי' דמקבל אונסין ג"כ יש נ"מ בין שכיחי ללא שכיחי מכ"מ נ"מ באומדן דעת המתנה והכי הלכתא כרבא. הרי דפסק הרמב"ם ברור בסוגיא. וזהו דעת מעכ"ת שי' דלעולם אומדין דעת המתנה:

עוד הי' לנו לדון כאן מצד הלשון שהעתיק מעכ"ת שי' שמחויב לעקור דירתו מקרעלים בלי שום אונס כו' מבואר שאנו מדברים על מי שרשאי לעשות כן ובזה התחייב א"ע. משא"כ כשאלה והוא מסוכן. אפילו היה בדעתו ורוצה לצאת לא היינו מניחים אותו וא"כ אינו מחויב. הן אמת דכל עיקר לשון השלשה זה אינו בדיוק שהרי לצאת בלי שום אונס. אינו מכוון והכי מיבעי בלי שום טענת אונס. אבל בלי שום אונס משמע להיפך שמחויב לצאת בלי שיאנסו לכך. אלא שאט מבינין דכך הי' הכוונה. וגם כי לשון השלשה אינו שטר הנמסר ליד בע"ד אלא רשימת זכרון דברים בעלמא ביד השליש ומש"ה לא דייק מר ורשם כעולה על דעתו. אמנם עיקר ההשלשה תליא בלשון שבע"פ ולא ידעתי אך נמסר אם שמחויב לצאת או באם שלא יצא יהי' המעות של שמעון:

סימן ו

ב"ה ג' י' שבט תרמ"ו.

כבוד הרב המאוה"ג וכו' בק' הלווטשין.

הגיעני מכתבו אשר שאל חוות דעתי הקלה. בשני בע"ד רש"ד וגיסו רש"ש. שהיה לרש"ש בית על קרקע קאזנא. והיה משלם מס מידי שנה שנה. ואח"כ קנה רש"ד זה הפלאץ מן הקאזנא. והניח לרש"ש לדור בביתו כשהיה. ועתה סותר רש"ש ביתו זו ורוצה לבנות מחדש ולעשות בה חנות ומוחה רש"ד בידו. והנה לא ביאר מעכ"ה נ"י שמץ דבר טענות שני הצדדים רק הביא לשון מה שנמצא בפנקס הקהל דק' בליניץ. שרש"ד היה מצוה ומזהיר לבניו שלא לנגוע חלילה בהבית והפלאץ שדר בה רש"ש כל ימי חייו שלו בכל הזכות ויפוי כח שהיה לו עד אז שנמכר ובלבד שלא ימכור רש"ש לאחר. וכשירצה למכור מחויב למכור ליורשיו של רש"ד. והנה אם נדון בתוקף אותו כתב. לכאורה אינו אלא מן המתמיהין. שהרי אין זה אלא מצוה ומזהיר לבניו אחריו. שאין בזה ממש אלא בתורת מצוה לקיים דברי המת. ובכ"ד הרי עומד הוא בעצמו ומוחה. וא"כ ה"ז שאלת מע"כ כשאלת נ"כ לדניאל החלום ופתרונו. אלא נראה שכך הענין. דבאמת אותו הקניה מן הקאזנא היה שלא כדין שהרי יש לרש"ש חזקה בזה הפלאץ. ולא מיבעי אם רוצה רש"ש לקנות אותו הפלאץ הוא קודם ומוציא מן הקונה הראשון מדינא דבר מצרא. ואפילו במשכנתא פסק הרמ"א (בסי' קע"ה סנ"ז) שהמלוה יכול לסלק להקונה אפילו מן העו"ג יש כאן דינא דב"מ כמ"ש התוס' (ב"מ ע"ג:). וה"ה בשוכר כמ"ש הסמ"ע שם ס"ק קמ"ז ואפילו לדעת המחבר שאין בזה דינא דב"מ. נראה דזה אינו אלא במלוה ושוכר שמתחלה לא ירדו לאותו בית ושדה אלא לזמן. משא"כ כאן בשל קאזנא דמחזיקין ודרין בה כל ימי חייהם פשיטא דהמחזיק יש לו להוציא מן הקונה. אכן אפילו אין רש"ש רוצה לקנות כלל מכל מקום היה אסור לקנות ולהפסיד בזה להמחזיק בה. וכדאיתא בב"מ דע"ג ב' אי הוי ידענא ליה למר לא הוי זבנינא ליה. ואפילו בדיעבד שכבר קנה אם ע"פ חקי המדינה אין מוציאים בעה"ב מחזקתו כ"ז שהוא משלם המס אין להקונה זכות להוציאו מחזקתו. ואפילו הקונה בית מעו"ג שהי' משכיר לאחד ג"כ איתא בתקנות שהביא במסגרת השולחן (סי' קמ אות ה) דאין להקונה מיד העו"ג להוציא המוחזק אלא יפרע בעל החזקה להקונה כמו שהיה פורע לכותי. ואחר שכן הי'. והי' המעשה שבשעה שקנה רש"ד הפלאץ מן הקאזנא הי' לווח רש"ש והבטיח לו שלא יגע בחזקתו כל ימי חייו. וגם הזהיר בכתב לבניו אחריו שלא יגעו בזכותו כל ימי חייו. ובזה האופן נתפייס רש"ש והניח לו לקנות הפלאץ. ועתה טוען רש"ד שלא הרשה לו אלא באותו בית ולא לבנות אחרת. ורש"ש טוען שהוא בחזקת יפוי כח שהיה לו קודם הקניה. וע"ז הוא מביא לשון האזהרה לבניו. וא"כ הוא הדבר הדין עם רש"ש ושרי לבנות מחדש ולעשות חנות כמו שהיה יכול לפני הקנין. אבל לא יכול ליקח פאטענט על שיינק שהרי זה לא היה יכול מקודם שנמכר הפלאץ. ואפילו טוען דמאי איכפת לרש"ד אם יקח פאטענט על שמו אין זה טענה.. דשמא לא יחזיק השיינק כפי חקי האקציז ויגיע היזק לרש"ד:

ומה שנכתב בפנקס שהתנה שלא ימכור רש"ש לאחר. והקשה מעכ"ה הלא בל"ז אין יכול למכור כדאיתא בסי' רמ"ח. במח"כ אין המוכה דכאן להפי' בשו"ע דהתם הפי' שאין יכול למכור ולהוציא לחלוטין אפילו אחר מותו מיד הנותן או יורשיו. אבל כ"ז שהוא בחיים יכול למכור לאחר הפירות שיש לו וע"ז התנה שלא ימכור לאחר כלל אפילו כ"ז שהוא בחיים. ובזה התנאי א"צ דיני תנאים כלל. שהרי באמת גוף הפלאץ של הקונה אלא שחזקת פירות הוא להמחזיק. ונתרצו אז זה לזה על אותם האופנים ולא נאמרו דיני תנאים אלא בנותן לאחר ולאחר מעשה המתנה התנה עלי' כמש"כ הרמב"ן במלחמת ה' בילה פ"ב בשם הראב"ד גבי ההוא גברא דא"ל הבו לי' ד' מאה זוזי לפלוני ולנסוב ברתי. והנראה שגם בעל המאור שלא כתב הכי אינו חולק בזה אלא משום דבעובדא דבילה מיירי במתנת שכ"מ כמ"ש הרמב"ן ז"ל שם בזה ס"ל לבעל המאור דמתנת שכ"מ כמסורין לידו ממש. ולא כמו שקונה באיזו קנין דמהני בבריא אבל אינו בידו ממש. וזהו דעת בה"ג ורי"ף ורמב"ם בפי' מתנת שכ"מ ככתובין וכמסורין בידו וא"כ לבתר ומבואר בחבורי הע"ם (סי' קל"ה אות ה') בס"ד. אבל הא פשיטא דהמלוה ליתן לפלוני בתנאי שיעשה כך א"צ להתנות בדיני תנאים. וה"נ במלוה לבניו שלא יגעו בפלוני אם לא בזה האופן לא בעינן כל דיני תנאים:

כך נראה הפסק אם כך היה הטענות שביניהם. ומע"כ וכ"ד שסמכו מה שטוענים. ואם יש ביניהם טענות אחרות אין לנו לחוות דעת עד שיודיעונו והנה מעכ"ה הודיע במכתבו שכבר עמדו לפני גדול אחד בד"ת ופסק להם שילכו בערכאות. וזה מתמיה מאד האיך אפשר ליתן פס"ד כזה ואולי היה הפסק לחקור בערכאות אם היה כח בדינא דמלכותא להוציא את המחזיק מחזקתו. אכן אפילו היה כזה ג"כ לא הי' הקונה יכול להוציא את המחזיק מחמת התקנה כמש"כ לעיל. והו דא"כ על מה הוציאו והפסידו כ"כ מעות כמש"כ מע"כ הלא אין זה אלא ידיעה בעלמא ע"כ נפלא ממני זה הפסק. וה' יצילנו מן השגיאה ויעמידנו על קרן אורה:

סימן ז

ב"ה א' כ"ח מ"ח אדברה נא שלום לפ"ק.

כבוד הרב וכו'

מכתב מעכ"ת נ"י מן יום ד' ג' דנא הגיע לנכון ולא היה לי למהר תשובתי מצד הענין, באשר עוד לא הגיע העזבון לידי. וכאשר יגיע מסתמא אמהר לשלחם למעכ"ת נ"י וכתורה יעשה. אכן הי' לי להשיב מפני כבודו דמר ניהו רבא דעמי'. וגם לברר הדברים להלכה ולמעשה בעזרו ית"ש. אכן אדמה כי לא נכחד ממעכ"ת נ"י טרדת הישיבה הק' העמוסה עלי וביחוד בתחלת הזמן וחדשים לבקרים באים להסתופף בצל עץ החיים. ועלינו להכנים ולהכיר לכ"א מקומו. ולהשגיח ולפרנס ולהעמיק בשיעורין בעזר הנותן עצמה לאין אונים כמוני. וביותר בזה הזמן הישיבה הק' רחבה ונסבה למעלה. ונתרבו היושבים לפני ה' בשקידת התורה ועמלה. והוא ית"ש ברחמיו יעיר לדק מקרוב ומרחוק לפרנסה ולכלכלה. וכ"ז הניעוני להשיב עד כה:

עתה באתי ומראש הגדתי כי לא נעלם ממני הגהת הרמ"א בסי' ר"פ סכ' שאין לנו לחוש שמא נולדו בנים. ועוד יבואר לפנינו מה שעלינו להעמיק בזה הדין בעזרו ית'. אמנם כ"ז אינו אלא כשאין מקום לחקור ולעמוד על הברור. משא"כ במקום שאפשר לברר. הנע עלמך אם מת והניח אשה שיש לספק אולי היא מעוברת. וכי אפשר להניח להאחים לירד לנכסיו. ולא להמתין עד שגלא מן הספק. אפילו באיסורין שדעת הרמב"ם וראב"ד דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא. מ"מ במקום שאפשר להתברר החובה מה"ת לעמוד על הברור ומקרא מלא הוא רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא. היינו אפילו בעת שא"א להכיר אם האילן מוציא פרי. עלינו להמתין

עד העת אשר תדע כי לא ען מאכל הוא. וה"נ עלינו לדעת כי לא הניח ז"ק אם אך אפשר לעמוד על הברור. ובאשר לפי השערתי כי זה האיש ראובן אחי המנוח ע"ה לא הי' איש ממפרשי ימים. ע"כ סיה מוקשה לי על מעכ"ת נ"י שלא זכר את ראובן ומה נהי' ממנו כמו שזכר את אחיו. ומובן הי' הטעם שלא מת בשטולין כי אם בעיר אחרת. וזה לא הי' נכון אלא כי עלינו לחקור הדבר כל האפשר. והוספתי כי ע"פ עד אחד אין מורידין לנחלה כמש"כ בהגהת הרמ"א בשם הריב"ש (סי' מ"ו). ואין זה התשובה שהביא הרמ"א סוף ס"ל. והיא בסי' קפ"א ובסי' קנ"ה דשם הי' הוכוח עם התשב"ץ דס"ל דעד אחד שמת מהני בממון משום מילתא דעבידא לגלויי וה"ז כמו נאמנות להתיר אשה מה"ת לשיטת הרמב"ם ז"ל. ובזה חולק הריב"ש בשתי תשובות הללו והביא ראיה מסוגיא דכתובות בשמעו בו שמת [והתשב"ץ מיישב לפי דעתו ז"ל] ולפי דעת הריב"ש גם להתיר אשה אינו אלא מדרבנן ומשום עגונה. ואין זה הענין נוגע ביחוד לירושה אלא לכלל דיני ממונות. וכלשון הגהת הרמ"א הנ"ל [ואני בעניי הראיתי לדעת הרמב"ם ז"ל בחיבורי העמ"ש (סי' כ"ה) לא כהריב"ש ולא כהתשב"ץ. אלא אינו דומה איסורין אפילו דעדות אשה לד"מ. וכלשון הרמב"ם ספ"ש מהלכות גירושין. שאין דיני האיסורין כדיני ממונות ואבוהון לכולהו פרשת סוטה דמשום רגלים לדבר מוציאין אשה מבעלה משא"כ בד"מ. והארכתי בזה בפי' המשנה פ' מי שקינא ומילתא דעבידא לגלויי הוי כמו רגלים לדבר שדברי העד כנים]. כ"ז אינו נוגע לענין שאנו מדברים בו שנוגע ביחוד לירושה שהי' עולה עפ"ד אחר שהנחלה לפניו ואין אנו יודעים למי היא זולת האיש שמעיד עליו עד אחד שהוא היורש ואין בזה שום הוצאה מחזקה. א"כ ראוי להאמין עד אחד. ולא כתיב בתורה על פי שנים עדים יקום דבר אלא כשאנו מוציאין ממון מחזקתם. וכבר כ' מהרי"ק (שורש ע"ב) דאפילו בכל ד"מ נאמן עד אחד כשאין בזה הוצאת ממון מבעליו. אלא שהשיגו על מהרי"ק מסוגיא דההיא ארבא (בב"ב דל"ד) ובמס' שבועות (דל"ג) הכל מודים בע"א כו'. אך כ"ז באמר ד"מ שבאים שנים לב"ד בוכוח ע"ז הממון ועדיין לא שמענו בירושה שאין אדם טוען כי הוא היורש הקודם. היה הדעת נוטה להוריד לנחלה עפ"י עד אחד שהוא היורש. ע"ז כתב הריב"ש (בסי' מ"ו) בזה"ל ומה שהעיד ע"א אין בו די לפי שאינו כי אם אחד כו'. ולא הביא ראי' לזה. ואין להביא ראיה מסוגיא דב"ב (דקל"ה) בהא דאמר זה אחי א"נ ואמר אביי דמשום דכמנה לאחר בידך דמי פי' דהגמרא שקיל וטרי שיהא נאמן משום ברי ושמא דסלקא דעתך דהגמ' דהאי את שאומר על אדם זה אחי הוי כמו טענת התובע ברי משום שזה הענין נוגע גם להאת האומר. ומזה הביא רבא ראי' דמנה לי בידך כו' ואביי השיב שאין זה טענת התובע בברי אלא כאומר מנה לאחר בידך שהרי אותו האדם אינו יודע ורק האח אומר. מש"ה אין זה טענת ברי. ולכאורה ראי' מכאן דמגד עדות האומר זה האיש אח הוא לנו אינו נאמן. אבל אין מכאן ראי' כלל מתלתא טעמא. חדא, שהוא אח. שנית, שכאן שיש אחין הרי הוא מוציא בעדותו מידם. שלישית, שהוא נוגע בדבר שהרי מזה הטעם עלה עפ"ד שהוא כמו ברי. ואפי' אביי אינו אומר אלא כאומר מנה לאחר בידך. מבואר שאינו אומר ממש וכמו שדקדקו הראשונים בכתובות (די"ד) כלשון הגמ' והא כמי כדיעבד דמי שאינו דיעבד ממש. ה"נ אינו ממש מנה לאחר בידך אלא כמנה כו' משום דהוא נוגע. נחזור לענין שמכאן אין ראי' להריב"ש. ולא הוארכתי לפרש אלא משום שראיתי שנסתבך מעכ"ת נ"י בסוגיא זו ורצה להקשות מכאן. ונעלם ממני במה נסתבך מעכ"ת נ"י. הא מיהא העליתי מקור לדברי הריב"ש אלא מדרשה דגמ' ב"ב (דקי"ג) כמבואר במכתבי הקודם:

כ"ז דברנו באופן שאפשר לעמוד על הברור אם בני אחות המנוח המה היורשים או לא. אכן אם א"א לעמוד על הברור. ה"ז הדין פשוט בהגהת רמ"א בשם תה"ד שאין לנו לחוש שמא נולדו בנים וחלילה לנו לגאת מזה הפסק אע"ג שהוא מוקשה הרבה בעיני דאפי' אם נימא דרוב נשים מתעברות ויולדות אינו רוב גמור. מ"מ הרי זה ספק השקול מיהא. ואם הי' לפנינו אחי המת ובן שהוא ספק בן ט' לראשון בן ז' לאחרון ה"ז מבואר ביבמות פ' החולץ דספק ויבם בנכסי מיתנא יחלוקו. וא"כ ה"נ היה לנו לחלוק הנכסים מיהת. איברא התה"ד בנה זה הפסק על דעת הרא"ש שם דלא אמרו יחלוקו אלא כשהאב הזקן קיים. משא"כ אם הזקן מת הכל לאחין משום שהוא יורש ודאי. ואנן לא ברירא לן דעת הרא"ש להלכה כמבואר באה"ע (סקס"ג ס"ד). וע"ש בט"ז ושארי אחרונים. והגר"א כתב דהרא"ש לטעמיה בדין ספק ויבם בנכסי סבא שחולק על פירש"י ורשב"ם. ובאמת יש לדעת רש"י ורשב"ם טעם ועיקר כמ"ש בנימוק"י ביבמות שבירושה הוא כן. ובעניי הראיתי לדעת בחיבורי העמ"ש (סי' קל"ה אות י"ב) שלשון השאלתות דר"א הוא כרשב"ם יעו"ש. הא מיהא אין פסק הרא"ש ברור בזה. ועל התה"ד לא קשה לי שהוא ז"ל פוסק כהרא"ש. אבל הרמ"א שלא החליט באה"ע שם שדעת יש מי שאומר הוא העיקר. וא"כ מנלן להחליט כאן זה הפסק:

איברא הי' עולה ע"ד שפסק הרמ"א נכון מטעם אחר שאחר שאם לא נימא הכי למסור להאחין. יהא מוטל הנחלה על ב"ד להטריח בו בלי גבול וזמן. ואין הדבר ברור בידנו על מי אנו מטריחין א"ע מש"ה לא מלינו שב"ד חייבין בכך. בשלמא אם היה בן ספק כמש"כ לעיל וזכה במחלית הירושה שוב אנו מטריחין עבור הבן אם הוא קטן כדאיתא בקידושין (דמ"ב א') מנין כו'. מה שא"כ אם אינו ברור שיש כאן יתום להטריח עבורו. והתה"ד לא נצרך לטעמו ז"ל אלא בעובדא דידי' שהי' קרובי האב אומרים שהי' בן והמה אפוטרופסים שלו. וקרובי האם אומרים שלא הי' בן והמה יורשים. וא"כ לא הי' לב"ד להחליט הירושה לקרובי האם ולדחות יורשי הבן מצד האב אם לא מטעמי'. אבל בדין הגהת הרמ"א והוא הנידון שאנו עומדים בו שאין לפנינו טוען כלל. אין לב"ד לחוש לדבר שמא נולד בן ולהטריח עבורו כך נלע"ד בישוב פסק הרמ"א. ומעכ"ת נ"י יוסיף בזה לקח וישמח לבי גם אני העמוס בטרדה:

דו"ש ומברכו **נפתלי צבי יהודא ברלין.**

סימן ח

ב"ה ב' י"ג כסלו שנת ברכת טוב וולאזין.

כבוד הרב וכו'

זה כשבועיים הריצותי מכתב אומר השב למעכ"ת נ"י על מכתבו הראשון בד"ת ובלי אפונה כי הגיעו יפה. והנה הקדימני מעכ"ת נ"י לבא שנית כפלים לתושי'. והנני לבוא גם היום להשיב דבר על אפני מכתב מעכ"ת נ"י:

והנה כבר הראיתי לדעת שהריב"ש (סי' מ"ו) מבואר דאפי' באופן שאין לפנינו שום יורש אין לסמוך על עד אחד שאומר כי הוא זה היורש. ואין זה התשובה בסי' קפ"א ואין להאריך עוד. ודברי הגאון נה"מ תמוהים כמש"כ מע"כ נ"י ועפ"ד הקושיא מהא דתנן ואם מת יירשו אחיו עמו. הישוב ברור כמ"ש מעכ"ת נ"י דשם משום שכבר נתחזק לאח. וכן הא דאי' בב"ב (דל"ג) קריבי' דר"א בר אבין ונתת ר"א לירושה. כבר היה מוחזק לקרוב אלא שלא היה עדים. והכי מוכח הלשון קריבי' דר"א כו' ולא קאמר ההוא גברא דשכיב ושביק דיקלא ר"א בר אבין אמר אנא קריבנא. דבכה"ג ודאי לא הי' מניחים לר"א לירד לנכסי'. אלא שהי' כבר מוחזק שהוא קרוב וכן בההוא גברא אחרינא. ומעולם לא עלה עפ"ד לומר שאדם יהא נאמן על עצמו שהוא קרוב של המת כדי ליורשו. ולא נצרך הגהת רמ"א בשם הריב"ש אלא דאפילו עד אחד אינו נאמן. וכמש"כ באריכות במכתב הקודם. ואין לפקפק בזה אע"ג שהוא נגד הגאון הנ"ל:

אמנם מעכ"ת נ"י הרחיב לפרש סוגית הירושלמי בקידושין פ"ד דר"י מיירי שלא בשעת מעשה ומביא מעובר שדומה שהוא קודם למעשה כ"ז אינו נראה במח"כ. וגם מש"כ בקה"ע דהברייי' שהביא הירושלמי הי' מחזיקים בו שהוא בנו כו' דרישא וסיפא פליגי ורישא רבנן וסיפא ר"י כאוקימתא בתלמודין בב"ב (דקכ"ז). במח"כ ליתא. ואין סותרים כלל ולא דמי לברייתא שהובא בתלמודין הי' מוחזקין בו שהוא בכור ואמר אביו על אחר שהוא בכור. הייט מוחזקין באותו אחר שאינו בכור ואמר אביו בכור הוא. שהרי אין לאדם שני בכורים. וא"כ רישא וסיפא סתרי אהדדי משא"כ הבריי'

שהובא בירושלמי היו מוחזקין בו שהוא בנו ואמר עליו שאינו בנו אינו נאמן. ולא האמינו תורה אלא לומר ולהכיר על אחד שהוא בנו. ולא להוציא את המוחזק לבנו שהוא אינו בנו. והרי מחלוקת הפוסקים הוא דאע"ג דקיי"ל כר"י מכ"מ אינו נאמן לומר שאינו בנו. ולא האמינתו תורה אלא לפסול את בנו:

ועיקר סוגיא זו דירושלמי הובא בתוס' ב"ב (דקכ"ז ב' וקידושין דע"ד) להביא ראי' מכאן לדעת הר"א מפארים דעיקר מחלוקת ר' יהודה וחכמים הוא אם קאי יכיר גם על בן השנואה. ובארנו בס"ד בהעמ"ש (סי' מ"א אות ט') מדים מחלוקת אליבא דר"י אי נאמן לומר על המוחזק לבנו שהוא ממזר ואינו בנו. או דוקא שהוא בנו מח"כ ומזה נעמוד על ביאור כל הסוגיא. ר"א בשם ר"י לתת לו אבל לא ליקח ממנו. פי' הא דאדם נאמן לומר זה בני מהאי קרא כי את הבכור בן השנואה יכיר. ובזה נכלל להכיר את שאינו מוחזק לבנו שהוא בנו. אבל דוקא כסיומא דקרא לתת לו. ולא שנלמוד מזה דה"ה ליקח ממנו. היינו שיהא האב יורש אותו או שיהא מחויב לפרנסו כדין בן לאב. א"ר יוסי ולא מתניתן היא אמר על העובר שבמעיה ממזר הוא א"נ. אלמא לא קאי יכיר אלא על המפורש בפרשה לתת לו. ולא על בן השנואה להכירו שהוא בן השנואה. ומכש"כ ליקח ממנו שאין בזה רמז בפסוק דיכיר ומשני דילמא על ר"י איתאמרת כו' דס"ל דיכיר קאי על בן השנואה. וא"כ ס"ד דה"ה אפילו שלא לתת לו נאמן לומר שהוא בני קמ"ל ר' יוחנן שאינו נאמן. ומקשה ר"א עוד היא מתניתא הי' מחזיקים שהוא בנו ובשעת מיתתו אמר שאינו בנו א"נ. שאינו בנו ובשעת מיתתו אמר שהוא בנו ה"ז נאמן. פי' ברייתא זו ע"כ ר' יהודה היא דס"ל דנאמן בבכורה גם נגד החזקה וה"ה נאמן לומר על המוחזק לאינו בנו שהוא בנו. אבל לרבנן אינו נאמן גם בבכורה נגד החזקה אלא בצריך הכירא. וא"כ ה"ה אם הי' מוחזקין שאינו בנו א"נ לומר שהוא בנו אם לא מי שלא הי' מוחזק כלל בזה האב נאמן לכ"ע לומר זה בני. ומעתה דברייתא זו ר"י היא. ומכ"מ תניא ברישא דא"נ לומר על המוחזק לבנו שהוא אינו בנו. ואינו נאמן לומר ממזר לר"י אלא באומר שהוא בנו מח"כ. וה"ז כמו בן השנואה שנאמן לומר בני זה ב"ג וב"ח. משא"כ באומר דאשתו זינתה וה"ז ממזר ואינו בנו א"נ. הרי דגם לר"י לא למדנו דנאמן אלא במפורש במקרא היינו בן השנואה יכיר אבל לא בא"א. וא"כ מאי קמ"ל ר' יוחנן דא"נ לומר בני כדי ליקח ממנו. ומשני אית תנוי תני על קדמייתא נאמן אפילו באומר ממזר ואינו בנו. ואע"ג שאינו דומה לבן השנואה וא"כ ה"א דה"ה שנאמן לומר בני הוא כדי ליקח ממנו מש"ה קמ"ל ר' יוחנן שזה אינו נאמן. למדנו מזה דר' יוחנן ס"ל כברייתא זו דלר' יהודה נאמן בכל אופן לומר שהוא ממזר ומש"ה פסק הרמב"ם (פ"ד מס"כ ה"ב והש"ע סי' רע"ט) אבל נאמן לומר על מי שהוחזק שהוא בנו לומר אינו בנו ולא יירשנו. והוא כברייתא זו דר' יוחנן קאי כוותי':

ובלימוד השיטורין במס' קידושין ביארנו בס"ד שנוי הנוסחא במשנה דקידושין פ"ד רי"א נאמנים. ורש"י גרס נאמן דבאמת א"צ לעדות האם כלל. ונראה דאע"ג דלת"ק דס"ל שאין האב נאמן. דלא קאי יכיר על בן השנואה. מש"ה הוא רבותא דאפי' שניהם אומרים על העובר שבמעיה ממזר הוא א"נ. מכ"מ לר"י דס"ל נאמן מקרא דיכיר רבותא יותר בשניהם אומרים דאמירת האב באחוד הי' אפשר לפרש דמיירי שאין האם לפנינו. והאב אומר זה בני מח"כ אז הוא נאמן. אבל אם אומר מאשתו הוא אלא שזינתה ואינו בני א"נ. מש"ה תנן נאמנים היינו דשניהם אומרים וזה לא שייך אלא באופן שזינתה תחת אישה. ומכל מקום בכלל יכיר הוא. נמצא דשנוי הגרס' תליא במחלוקת הברייתות. ומיהו נוסחא דנאמן אתי לכ"ע:

ממוצא סוגיא דירושלמי דא למדנו דהאומר שזה בנו נאמן אינו מטעם מיגו כרשב"ם (ב"ב קל"ד ב'). וס"ל דלא למדנו מיכיר אלא במי שהוא בנו להכירו לבכור אבל לא להכירו לבנו. וכ"כ בקה"ע שם על הא דתניא שאינו בנו ובשעת מיתתו אמר שהוא בנו נאמן שהוא מטעם מיגו. וליתא דא"כ מאי אשמעינן ר"א בשם ר"י שאינו נאמן ליקח ממנו והרי אפילו ליתן לו א"נ אלא מטעם מיגו. ותו בלשון ירושלמי ר"א בשם ר"י לתת לו, ואין זה לשון הירושלמי אלא לשון המקרא לתת לו פי שנים. מבואר דהאומר זה בני נאמן הוא מדרשא דקרא ולא מטעם מיגו. עוד למדנו דבהא דדייקי בקצה"ח ונה"מ בלשון הרמב"ם וש"ע שם באחים שאינם מוחזקים שהם קרוביו כו'. דדוקא אינם מוחזקים כלל לאפוקי מוחזקים שאינם קרובים. דזה אינו אלא באח ודוד משא"כ בנו השתא במוחזק שהוא בנו נאמן לומר שאינו בנו. מכש"כ במוחזק שאינו בנו נאמן לומר שהוא בנו. וכך מבואר בירושלמי הנ"ל. וזה תליא במחלוקת רבנן ור"י וקיי"ל כר"י:

והנה בבן נשתוו הרא"ש והרמב"ם דלא כרשב"ם. אלא לעולם האב נאמן לומר שזה בנו וגם זה בכלל יכיר שהוא בן אבל באח בדברי הרא"ש אין הכרח לומר דנאמן לומר זה אחי. ואע"ג דהרא"ש כתב בזה"ל דאי ליורשו מ"ש דאם אמר יש לי בנים נאמן ואם אמר יש לי אחין א"נ. כבר פי' הגר"א שם סק"א משום דתנן סתמא א"נ ומשמע בכל ענין. פי' אפילו בדאיכא מיגו וזה ודאי אפי' אחי הוא נאמן. אבל ודאי אינו דומה נאמנות דבני דנ"ל מיכיר (ולא כרשב"ם) לנאמנות דאחי שאין לזה דרשה:

אבל הרמב"ם ואחריו השו"ע כתבו דנאמן אדם לומר זה אחי כמו זה בני. ומשמע אפילו בלא מיגו ולא כהה"מ והכי מבואר בפי' המשניות בב"ב שם. ומה שאמר באח אינו נאמן לענין יבום וחליצה אבל לירושה יורש נכסיו. ואי יש חילוק בין בני לאחי לירושה הרי נוח לפרש הכל בירושה ג"כ. דזה בני נאמן אפילו שלא מצד מיגו. וזה אחי א"נ במקום שאין מיגו. אלא פשיטא להרמב"ם דאפילו זה אחי נאמן לעולם. אלא שלא נתבאר מקור לזה הפסק. וכבר נתקשה בזה הלח"מ והגר"א. ונראה לענ"ד דלמד מדקאמר בב"ב שם ליורשו פשיטא ואי איתא דתלמוד דילן ס"ל בהא כהירו' דלמדין זה מיכיר א"כ מאי פשיטא הרי אין זה פשטא דקרא. והמגלאת הרא"ש דמקשה ממשנה דקידושין לית ליה להרמב"ם. ובאמת לא הבנתי בלשון יש לי בנים ירושה. הרי לא ביאר מי ומי בניו אלא שיש לו בנים. וא"כ צ"ל דתלמודא דילן ס"ל דמן הסברא הוא שאדם נאמן לומר זה יורשני וא"כ ה"ה זה אחי:

והנה ידוע מחלוקת הרמב"ם (הל' יבום פ"ג) עם שו"ת הרא"ש באשה שזינתה ואומרת מפלוני נתעברה והוא מודה שהולד ממנו ונאמן הוא לענין ירושה לדעת הרמב"ם והרא"ש חולק. וטעם מחלוקתן הביא מע"כ נ"י בשם הגאון ש"ש דברים תמוהים. ואין זה הספר בידי בשעה זו. אמנם אנחנו ליישב דעת רבותינו הראשונים אנו באים. ונאמר דודאי אזלי לטעמייהו דאע"ג שנשתוו בהא דנאמן אדם לומר זה בני ויורשו אפילו בדליכא מיגו ולא כרשב"ם. מכ"מ נחלקו בטעמא דהרא"ש ס"ל שהוא מדרשה דיכיר. וכמ"ש מלשון הירושלמי שנאמן לתת לו ומש"ה דוקא זה בני ולא זה אחי. ולפי זה בעינן שיהא מכיר לאחרים. היינו שאחרים יאמינו לדבריו עפ"י מה שהאמינה תורה לדבריו. וזה אינו אלא באומר ודאי שבן הוא משא"כ באומר שמאמין לדברי האשה נהי שהוא יכול להאמין על עצמו מה"ת כמ"ש הרמב"ם בה' ק"פ (פ"ד ה"א) שורת הדין שאינו נאמן והרוצה להחמיר ע"ע ה"ז משובח ויביא פסח שני. מכ"מ אין יכול בהאמנתו להכירהו לאחרים שאין מאמינים לה מש"ה אינו יורשו. אבל דעת הרמב"ם דאפי' האומר זה אחי נאמן ליורשו וא"כ אינו מדכתיב יכיר אלא מצד הסברא הוא נאמן להוריש את נכסיו. א"כ אחר שהוא מאמין לה שהולד ממנו ה"ז נאמן להורישו: אבל בחליצה ויבום אין בהאמנתו כלום:

עוד אחת העיר מעכ"ת נ"י. במה שכתבתי בהעמ"ש סי' הנ"ל שאינו יכול להכיר את הבכור אלא כשנולד ומיקרי על פני ולא כשהוא עובר. והקשה מעכ"ת נ"י א"כ ה"נ להכירו שהוא ממזר ג"כ אינו נאמן. והא תנן בקידושין פ"ד דרי"א נאמן באומר על העובר שהוא ממזר. ומה שיישב דמש"ה נאמן משום דהוי כמו שהעידו קודם המעשה וא"צ עדים. במח"כ לא זו הדרך ליישב קושי' זו. דא"כ מ"ט דת"ק הרי לא פליגי אלא בדרשה דיכיר. ותו הרי בא להעיד שכן הוא כדי לפוסלו והאיך הוא קודם המעשה. אבל מעיקרא לק"מ לשיטת הר"א מפארים דנאמנות לומר ממזר למדנו מדכתיב בן השנואה יכיר. א"כ הרי לא כתוב על פני אלא על כי את הבכור כמו במקרא הקודם לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור. ושם ודאי לא קאי דיוק על פני רק על

הבכור. ולא על בן השנואה ה"נ בשפחה דקרא כי את הבכור בן השנואה יכיר. ולשיטת התוס' דלמדנו נאמנות לומר שהוא ממזר מדכתיב כי את הבכור יכיר דמשמע לר"י אפילו על בנו הקטן. וממילא נשאר בנו הגדול לממזר. ודאי לק"מ שהרי לא כתיב על פני אלא על הבכור ולא על השני. זהו אשר ראיתי לברר וללבן הדברים בעזרו ית"ש. והמקום יעמידנו על קרן אורה. ויזכנו להשיב מלחמה שערה. ולראות את השמש של הלכה ברורה כנפש העמוס בעבודה:

סימן ט

ב"ה ה' לסדר והיה ברכה שלמא למר לפ"ק וולאזין.

כבוד הרב וכו'

מכתב מעכ"ה נ"י מן ערב חה"ס הגיעני. והאחרתי להשיב ולהודיע דעתי הדלה לא מעצלתים כי אם מרפיון ידים שקשה היה עלי להגיד לאדם רב קהל עדת ישרון יצ"ו כי המשפט מהם והלאה. ע"כ התמלאתי את הדבר ומהפיכנא בזכותייהו כמו בזכות טרבא מרבנן דאיתא בחו"מ (סי' ע"ו). שהרי רבים יש בכללם זכות פ"ח ג"כ. אבל לשוא כל עמלי והדין את שכנגדם. ולמלא מבוקשו של מעכ"ה נ"י לפרש בתשובתי תורף השאלה כאשר הוא. הנני בא לפרש גם את אשר עלה בדעתי לזכות הרבים, ואת גמר הפסק לענ"ד. וה' יורני דרך האמת כי היא התכלית והחותמת:

חצר אחד של עו"ג היה מושכר על עשר שנים באופן אשר השוכר יכול לבנות בו בתים כאדם העושה בתוך שלו. ורק הוא ישלם שכירות הקרקע מדי שנה בשנה. ואחרי כלות זמן השכירות מחויב לפנות החצר ולהשיב לבעליו כמו שהי'. ואותו השוכר שכר כל החצר השכיר חלק מאותו חצר לקהל אשר בירכתי עיר קיטוו לעשות שמה בית טבילה לרבים. ולפני כלות משך שני השכירות מכר העו"ג בעל החצר לרא"י ג"כ כל החצר בשלימות. וקיבל הוא דמי השכירות מן השוכרים כל המשך. ועתה בכלות עשר שני השכירות תובע רא"י הקונה להקהל יצ"ו להרוס את בית הטבילה כפי התנאי עם העו"ג המשכיר להם. והקהל טוענים כי המה באשר שכרו על כמה שנים יש להם דינא דבר מצרא על אותו חלק החצר והוסיפו עוד טענה מוחכמת שאחר שהי' להם רשות במשך השכירות לבנות כאדם העושה בתוך שלו ה"ז כמכר ע"ז המשך ולא חל המכירה מזה החלק לרא"י כלל וה"ז דומה לעו"ג שמכר קרקע לישראל וקודם שנכתב השטר בא אחר והחזיק בה דזכה האחרון מטעם הפקר ה"נ הם החזיקו באותו חלק מן ההפקר שהרי העו"ג המוכר הסיח דעתו מזה החלק. והוא הקונה לא זכה כ"ז שהיה מכור בידם:

והנה טענת מצרנות. הוא לפי דעת הרא"ש שיש לשכירות קרקע דין מצרנות לדחות את הקונה אפילו הוא מצרן כמו במשכנתא דשכונא גבי' וכדעת הסמ"ע (ס"ק קפ"ז) דלדעת הרא"ש ופסק הרמ"א בסנ"ז במשכנתא ה"ה בשוכר שמוציא מיד הקונה. וכ"כ הגר"א (ס"ק קנ"ד). ולא כהב"ח בתשובה שהובא במסגרת שהרמ"א מודה בזה דשוכר אינו כמשכנתא. ואע"ג שהרבה אחרונים הסכימו לפסוק כהב"ח וכן הי' ראוי לפסוק מגד ספיקא דדינא שלא להוציא מיד הקונה מה"ת כמש"כ בהגהת הרמ"א בסמ"ה. מכ"מ היה סברא להפך בזכות הרבים דכח הצבור עדיפי לסמוך ע"ד הסמ"ע והגר"א ז"ל. ואם נימא הכי שוב אין כ"מ במה שלא היה מושכר לרבים אלא חלק מהחצר. וכהא דאיתא בשו"ע סי"ג דבשדה אחת אין המצרן יכול לסלק להקונה אלא אם רוצה לקנות כל הקרקע דהתם פי' הגר"א הטעם דכיון שנשאר לו החלק השני נעשה הוא מצרן שקדם יקנה. וזה הטעם לא שייך כאן בשוכר לדעת הרא"ש והרמ"א במשכנתא דהוי לענין זה כשותף שמוציא אפילו מיד המצרן וגם מה שרצו את הקונה משתמש בחצר דהוי מחילה על זכות המצרנות כדאיתא בס"ל. לא שייך בצבור דמאן מצי מחיל וכדאיתא בב"ב (ד"ס) ברה"ר מאן מחיל. וכן הא דאיתא בסל"ד דשהה הרבה אפילו באונס כגון שהי' במדינה אחרת או שהי' חולה או קטן ואח"כ הבריא או נתגדל אינו יכול לסלק את הקונה משום שאם אי אתה אומר כן אין אדם יכול למכור קרקעו שיאמר הקונה לאחר כמה שנים תלא מידי. גם זה ליתא אלא במוכר ישראל שיש לחוש לטובת המוכר ג"כ משא"כ בעו"ג. וגם יש מקום לומר דזה הסברא אינו אלא במצרנות משא"כ בשוכר לדעת הרא"ש דהוי כשותף וכמש"כ הש"ך (ס"ק מ"ז) יעו"ש. כ"ז הי' עולה עה"ד להפוכי בזכות הרבים. אבל לאחר העיון אין בזה שום טענה וזכות לדעת הרא"ש. שהרי כתב בהא דאי' בג' מרי בתי ומרי ארעא מרי בתי לא מעכב אמרי ארעא דאם הבית יש לו לעמוד במקום זה עד זמן ידוע בזה האופן מצי בעל הקרקע למכור למי שרוצה. ובתשובה כלל נ"ז והובא בב"י כתב בזה"ל הרי חילק הרי"ף דוקא כשאין לבעה"ב חלק בגוף הקרקע כגון שקנה ממנו לבנות בקרקע שלו עד זמן ידוע או כ"ז שיעמוד הבית ולא יפול. הלכך כיון שאין לו חלק בקרקע אלא עד זמן קצוב או כ"ז עמדו אין לו בקרקע כלום דהוי כמו שכירות ואין בו דינא דב"מ. וכבר הקשו הב"י והט"ז שהרי שיטת הרא"ש דשכירות יש לו דינא דב"מ. ויישב הט"ז דרק לענין שכירות יש ב"מ ולא לקנין (דמודה הרא"ש דאם קנה אחד בית שאצל בית השכורה. שאין השוכר מוציא משום ב"מ) אבל הסמ"ע (ס"ק קי"ג) לא כתב כן א"כ קשה עדיין שהרי הרא"ש בתשובה איירי בקרקע שעליה הבית עומד. ובזה כתב הרא"ש שאין מרי דביתא מעכב. אלא הענין דלא מהני שכירות אלא במה שמשתמש בשכירתו. היינו אם הוא דר בבית ובעל הבית מוכר הבית זה השוכר דשכונא גבי' מצרן וקודם למצרן אחר. אבל אם בעה"ב רוצה לסתור הבית אלא שמוכר הקרקע לזריעה במה שלא השתמש השוכר. א"כ אין זה שכונה גבי' ואינו מצרן כלל על הקרקע. וה"ז דומה למש"כ הט"ז שאין השוכר מצרן בבית הסמוך לבית השכורה. שהרי זה הבית השני לאו שכונה גבי' הא מיהא מבואר דבגוף הקרקע במה שלא השתמש השוכר אינו מצרן כלל. ואפילו קנה המקום לבנות בו בית על זמן ידוע. מכש"כ בנ"ד שלא קנו הקהל לבנות בית אלא שכרו חלק קרקע והעמידו בית ובכלות הזמן מחויבים לסתור הבית. ולא נמכר אלא קרקע החצר בזה מבואר בגמ' דמרי בתי אינו מעכב אמרי ארעא לדעת הרא"ש. ואדרבא לדעת הרמב"ם והשו"ע סנ"א דמרי בתי אם יש לו זכות בקרקע הרי הוא מעכב על בעל הקרקע. כ"ז שאין בעל הקרקע יכול לומר עקור אילנך או סתור בניינך. ואע"ג דדעת הרמב"ם והשו"ע דשוכר אין לו דין מצרנות. כבר כתב הגר"א (ס"ק קכ"ד) דכאן עדיף שהבית שלו ממש. וא"כ הי' עולה עה"ד בנ"ד דהקהל מצי מעכבי שהרי בית הטבילה הוא שלהם ממש כ"ז המשך השכירות. אבל גם זה ליתא דהרמב"ם ושו"ע מיירי שמכר בעל הקרקע לאחד לבנות עלי' בית על עשר שנים. וא"כ הרי הוא כמו שאם מכר לו קרקע לזריעה על עשר שנים. או אם מכר לו בית על עשר שנים. ובכלות משך המכירה רוצה בעל הקרקע או בעל הבית למכור לחלוטין או עוד על איזה זמן. ונראה דבזה הרמב"ם ושו"ע מודי דהלוקח הראשון הוא מצרן דדוקא שכירות אין בו משום מצרנות אבל לוקח יש בו מצרנות. ומש"ה אפילו מכר לו הקרקע לבנות בית על עשר שנים ועתה רוצה למכור גוף הקרקע לבד. מ"מ מרי בתי נמי יש לו זכות בגוף הקרקע. והר"ז כמו שקנה הקרקע ע"ז המשך. משא"כ בנ"ד דגוף הקרקע ג"כ אינו אלא מושכרת. ולשיטת הרמב"ם והשו"ע אם הי' נמכר גוף הקרקע אין השוכר בר מצרן. ומכש"כ שהבית שעלי' אינו גורם מצרנות לגוף הקרקע. והיינו שכתב הרי"ף כגון ההיא דתנן הקונה שני אילנות בש"ח כו' וכגון ההיא דאמרינן פשיטא מכר קרקע ושייר אילנות לפניו כו' כ"ז אריכות בא ללמדנו דדוקא בלוקח הקרקע לאילני ולא בשוכר הקרקע לאילני:

ועוד אפילו נימא דיש כאן דין מצרנות ג"כ אינו כאן בנ"ד דזבין מן העו"ג כדאי' בגמ' משום דא"ל ארי' אברחי מינך. וה"נ עשה עם הקהל טובה זו במשך ימי השכירות דאברח עו"ג מאותו החצר שהי' שם בית הטבילה. והכא עדיף מהא דאיתא בגמ' דהתם המצרן ג"כ רוצה לקנות ולאברוחי ארי מיני' ומכ"מ לית ביה דינא דב"מ משום דמכ"מ עביד עמיה טיבותא דא. מכש"כ כאן שאין הקהל רוצים לקנות כל החצר א"כ במה שאותו ישראל קונה החצר עושה להם טובה גדולה. ואין לומר דסברא זו דזבין מן העו"ג לית ביה משום דינא דב"מ אינו אלא במצרן פשוט. משא"כ בשכירות לשיטת הרא"ש דכשותף הוי ודוחה מצרן אחר. אפשר דאפילו בכה"ג יכול למחות. הא ליתא שהרי שיטת התוס' דמשכנתא כשותף הוי כמש"כ

כמש"כ הרא"ש בפ' המקבל (סי' כ"ט). ומכ"מ הוצרכו לפרש בדע"ג גבי הא דרמב"ח דמשכנתא לית בה משום דאי' אברחי מינך. הא אי איכא לא מפקינן מן הלוקח. ועוד נראה ברור דאע"ג שכתבתי לעיל בדינא דסי"ג באחד שלקח משנים שדה אחת למש"כ הגר"א הטעם משום דהוי הלוקח בר מצרא בצד השני. וא"כ בשוכר דהוי כשותף ומדחה. אפילו המצרן ליכא האי דינא. מכ"מ זה אינו אלא בשדה אחת דאפשר שאפילו לא יקח הקונה כולה מכ"מ יקח חצי' והחצי הסמוך להמצרן יהי' לו ותהי' לשני בעלים כמו שהיה עד כה מש"ה יהיב הגר"א הטעם משום דהוי מצרן אחד שקדם וקנה לא מפקינן מיניה. אבל בחצר אחד שאין דרך קוני חצרות ליקח החצי. והמחצה האחרת יהיה שייך לאחר. וא"כ אם לא יקנה כל החצר לא יקנה כלל. וישאר הקנין ביד העו"ג המוכר או ימכור לעו"ג אחר. וא"כ עשה טובה במה שקנה כל החצר. ומהיכי תיתי יהא מוכרח הקונה להיות שותף בקניתו בחצר אחד. נמצא ברור שאין להקהל טענת מצרנות:

ויע"ד טענה השניה. הנה ידוע דבשכירות על עשר שנים אפשר למכור ולהקדיש כדאיתא בכתובות (נ"ט:) האומר לחבירו שדה זו שמשכנתי לך לעשר שנים לכשאפדנה ממך תקדוש דקדשה. מכש"כ שכירות דלא בעי פדיה. ואע"ג שכאן השכיר החצר אפילו לחפור בו כאדם העושה בתוך שלו. מ"מ אינו מכירה ממש לעשר שנים. דהתם מה שקלקל אינו בתורת תנאי ורשות. וגם א"ל לתקן אחר שכלה שני המכירה. משא"כ שכירות דאע"ג שבפי' התיר ונתן רשות לחפור בה. אינו אלא תנאי השכירות לקלקל בחצירו של המשכיר. ומכ"ש שהתנה שמחוייב אח"כ לתקן מה שקלקל:

אבל אם היה מכר ממש לעשר שנים ובתוך זמן מכר והקדיש אינו מכור ומוקדש כלל. שהרי עתה אינו ביתו כלל. ומש"ה דייק בגמ' הנ"ל שדה זו שמשכנתי לך לעשר שנים, ולא אמר שמכרתי לך. כן אמת שיש להוכיח מדעת הסמ"ע (סי' רי"ב סקי"ג) שכתב דבעל בנכסי אשתו אין האשה יכולה למחות בו מלהרוס, הרי ס"ל שהבעל קונה נכסי אשתו כל זמן שהיא תחתיו, ומ"מ מבואר באה"ע (סי' צ') דאם מכרה ומת הבעל ממכרה ממכר. אבל באמת דברי הסמ"ע תמוהים דאי הבעל קונה נכסי אשתו, וגם אין בידה להתגרש, אפי' שיעבוד בזה האופן א"א להקדיש כדאיתא בכתובות שם מי דמי התם לעשר שנים כו' הכא אין בידה לגרש עצמה. ובאמת כבר הקשה בב"ש שם ס"ק ל"ט על הא דמכירתה מכירה. אבל באמת הבעל בנכסי אשתו אין לו אלא פירות, והיא יכולה למחות שלא יחפור ויקלקל בם, וכמ"ש בחמ"ח בסי' צ'. וכבר בארנו בזה בס"ד בחיבורי הע"ש (סי' קל"ה אות ז' יע"ש):

נחזור לנ"ד שלא היה אלא שכירות על משך, ברור שהמכירה כדין, ואין הקונה מחוייב ע"פ ד"ת לוותר להקהל יותר משהיה העו"ג המוכר מחויב. אך לפי הנראה הקונה ר' אב"י ג"ב נ"י אדם כשר וחפץ להטיב לרבים שהוא מלוה ונוף גדול. מהראוי לעשות אופנים נאותים לטובת הרבים. גם אם יהיה לפנים משורת הדין. וברכת הרבים עליו תבא לעד. וה' יורנו דרך האמת, והיא התכלית והחותמת. הנני עמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין:

סימן י

ב"ה, ה' לסדר החיו לכם, ער"ח מנ"א תרמ"ו, וולאזין.

כבוד הרב וכו' אבד"ק בראדשין.

מכתבו מן ה' לסדר כי ברוך הוא הגיעני. והרבה להציע דברי שכנגדו ודעתו הרחבה. בענין עמוס של מחלוקת שני צדדים שלומי אמוני ישראל יצ"ו. ומע"כ נ"י מקוה ומבקש לדעת חוות דעתי הקלה. והנה ראשית אגיד למעכ"ה כי אין ראוי להשיב על פי מה שמציע אחד דברי חבירו ודבריו, אם לא שבאים שניהם בחתימת ידם, ואז רואה המשכיל כי אין לצד שכנגדו הוספת דברים. והרי כך שנינו בסנהדרין (דף פ"ו), באין לזה שעל פתח הה"ב, ופירש"י ובאין הוא וב"ד שבעירו לב"ד כו'. הרי דלא סגי במה שיבא צד אחד ויציע לפני ב"ד לומר כך למדתי וכך למדו חברי כו', אלא באין שניהם ואחד מהם אומר כך למדתי כו'. והשני שומע ורואין ב"ד כי לא גרע המדבר מהצעת חבירו. ואם בב"ד שבירושלים שדעתם רחבה כך. מכ"ש אני דדעתי קלה איכי יכול לעמוד ע"ד שכנגדו עד שאשמע מפיו או מפי כתבו טעמו ונימוקו. ואולי גדול הוא ממני ויקפחני בסברותיו:

אכן עוד הנני להגיד אמונה. כי בשתים בא מע"כ לדרוש הכרעתי. א) בדבר שהחליט הרב החמישי לתת פס"ד ע"ד עצמו. ב) בגוף הד"ת. והנה ע"ד החלטת הרב החמישי שבא בכח קנא"ס שלשה המורשים מצד הספרדים שסומכים על דעתו אם לא יכתבו כל הדיינים אליו כ"א דעתו. היה מקום להשיב לולא הטעם שכתבתי שלא בא הרב החמישי לברר דעתו. כי לפי שהראה מע"כ נ"י דבריו הקצרים המה נפלאים. מה ענין לחזור ולטעון לשותף שויתר על זכותו, ומכ"ש שישבו מתחלה דוקא על דעת חמשה והקפידו שיצא הדין משובח מששם ד"ת וכדאיתא בח"מ (סי' ג' ס"ד). קשה לי להאמין על אדם גדול שנברר להיות החמישי המכריע, וגם לא חשו במה שהוא גיסו של הראב"ד שעומד בראש עם הזקן מסתמא הבינו בו כי הוא גדול בתורה יותר מכולם וכן במדת האמת והוא איש אשר רוח בו. ולא יטה דעתו ח"ו לדעת גיסו ואשר עמו והאיך אפשר לחשוב שאין לו הוספת דברים בזה. וגם הפלא על המורשים האיך שנו מדעת משלחיהם:

אמנם בעיקר הדין. אפילו היו מציעים שני הצדדים דבריהם לפנינו. לא היה לדעתי הדלה להשיב פס"ד בענין עמוס שהגמ' מעוטה והספקות ע"פ שנוי הענינים מרובים. ורובי שו"ת מגאוני בתראי שבאלו הענינים מטים דבריהם לפי ראות הענין ומיפים דעתם ע"פ רמז בגמרא. וא"כ א"א למי שהוא רחוק ואינו יודע טיבם של שני הצדדים, להעמיד פסק בזה, ולא עוד אלא שאני אומר אלו לדידי לייתי שני הצדדים. לא העמידו מתחלה דבריהם על ד"ת. היינו שיבררו חמשה דיינים הדין עם מי ע"פ רוב דעות כמו בשארי ד"מ. כי בענינים כאלו אין הלכות חתוכות. וכל דיין ימצא לדמות מילתא למילתא להעמיד ע"ד:

ומלבד זה אפילו היה יוצא הפסק ע"פ ד"ת קשה להכריע הרבים המתחייבים ע"פ ד"ת ושלא ישאר מחלוקת על מקומה כשהי' לפני הד"ת. והכתוב צוה אמת ומשפט ושלום שפטו בשעריכם וכדאיתא בירושלמי מגילה פ"ג על הא דתנן באבות על שלשה דברים העולם קיים על הדין ועל האמת ועל השלום. נעשה דין נעשה אמת. נעשה אמת נעשה שלום. אבל אם הדין אינו יכול להביא לידי שלום. ההכרח לעשותו פשרה ועל כיב"ז תניא בסנהדרין (דף ל"ב) צדק צדק תרדוף אחד לדין ואחד לפשרה כיצד שני ספינות כו'. וקשה מאי כיצד וכי לא ידענו מאי פשרה. אלא משום דלא משכחת אזהרה על הפשרן אלא באופן שכופין לעשות פשר. דאלו בכל פשרה שלא נעשה אלא ברצון בע"ד. הרי מסתמא יודעים ובטוחים בשני הפשרנים שלא יטו הפשרה לצד אחד יותר מחבירו. ואם לא חשו לכך הרי איכהו דאפסדי אנפשייהו. ולא שייך ע"ז אזהרת התורה. אלא ע"כ איירי באופן שכופין לעשות פשרה. וא"א להעמיד על הדין. מש"ה שואל התנא כיצד כופין לעשות פשרה. ומפרש כגון שתי כו'. וע"פ עומק הדין אין לנו במה לכוף את שאינה שעוכה שתלך לאיבוד. אלא עומק הדין ילכו שניהם ויהיו שניהם נטבעים או מי שיגבר ויטביע את השני והוא ינצל. אבל אין זה משפט שלום. מש"ה כופין על מדת הדין ומחויבין לעשות פשרה. והנראה דזהו מש"א חז"ל בפ' הפועלים שחרב ביהמ"ק על שהעמידו דבריהם על ד"ת. היינו שלא רצו לוותר על הדין שאינו מביא לידי שלום וההכרח להתפשר. וכן הוא בכל מחלוקת שבין רבים לרבים א"א לקוות שצד אחד יכוף את הצד השני ע"פ ד"ת ותשקט המחלוקת. א"כ הטוב והישר לשני הצדדים שיעמידו כל צד מתוכם שני אנשים ועל הנבררים והבוררים אותם לדעת כי מחוייב לוותר מרצונו לצד שכנגדו למען אשר עי"ז יתקיים גם הצד שלו. כי מזה הדרך רועה אבן ישראל, רצוני, שתתקיים אומת ישראל שנמשלו כעפר הארץ. ואוה"ע נמשלו למים שוטפים כדכתיב בס' ישעיה הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון. ובשיר הקדוש כתוב מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה. ובשעה שגוש עפר בתוך מים שוטפים, אינו מרתא להיות

אבן. יש לחוש שיהי' הגוש נשטף ח"ו מעט מעט. עד שיתאחד אותו הגוש לאבן אחד אז לא יהי' נשטפים ויהי' נמשלים לאבן ישראל:

הן התילותי להגיד לאדם רב יושרם. תחת לקח טוב שביקש מע"כ ממני. כי בהגיגי בעניני מחלוקת שבקהלות ישראל תבער אש בקרבי ע"כ לא אתן דמי לי עד אוסיף דבר. אולי עיני מעכ"ה והדומים לו במעלה ובכשרון דעת יראו ושרעפם יבחנו לעשות לטובת הכלל. והאל הגומר ית' יהי' הגומר אחריהם להשכין שלום במגורם בקרבם וישמח לבי גם אני:

ואומר כי עיקר וראש שנוי מנהגים שבכמה ערי ישראל גם בגאליצאן יצ"ו [הוא מלד] שנשתנו בשמותיהם ספרדים ואשכנזים. אשר הוא בעוה"ר כרקב לבית ישראל:

והנה מצינו שאחז"ל בפ' מקום שנהגו. על הא דתנן מקום שנהגו להדליק את הנר ביוהכ"פ מדליקין. דרש רבא ושמך כלם צדיקים שניהם לש"ש נתכוונו. וכך הי' לנו לומר על שני כתות אלו ושמך כלם צדיקים. האשכנזים שומרים מנהג אבותיהם בתפלה וכדאי' בירושלמי ברכות שלחו מתם אל תשנו מנהג אבותיכם בתפלה. והספרדים באמונתם ברבם כי עינו ראה הרבה חכמה ודעת בנוסח ספרדי. אשר כדאי הוא לשנות מנהג אבותיו והמה האף כי אינם יודעים מאומה מכ"מ גופם בתר רישא אזיל. נמצא שני הכתות לש"ש מתכוונים. אבן אימתי נקראים שניהם צדיקים בזמן דשני הכתות נוהגים כמו בשנוי מנהג דיוהכ"פ. דלא חשדו הכתות זא"ז חלילה שמחללים יוה"כ ח"ו. אלא כל כת מבינה דגם הכת שכנגדם מכוין לש"ש ואינם מחולקים אלא בדעת איזה דרך ישרה יותר. אבל המחלוקת שנתהוה בין כתות ספרדים ואשכנזים. כל אחד מחשב תועה על צד שכנגדו שאינם מתהלכים בדרך הטוב והישר כלל וע"ז חלק לבם. עתה יאשמו להביא מחלוקת אפילו בדבר שאינו נוגע להשנוי שביניהם. ומביא רעה רבה מכלה נפשם וכבודם של ישראל ר"ל. כי אש המחלוקת מעלה עשן המעור את העינים מלראות נכוחה. ושורף את הראוי לו ואת שאינו ראוי לו כמדת אש המזיק כדאיתא (בב"ק דף י.) וזהו ילה"ר שנקרא צפוני. דאיתא בסוכה (דף נ"ב א') שהחריב מקדש ראשון ושני. ופי' ילה"ר שנקרא צפוני היינו שאינו מפתה לעבירה גלויה וללכת אחרי שרירות הלב. אלא למצוה שרעה צפונה בה. וזה היה בזמן חרבן בהמ"ק שרבה שפ"ד בשני אופנים. היינו ברשעות ובזדון ובכוונת מצוה לש"ש שחשבו את חבריהם למינים ואפיקורסים שמורידין. וזה ילה"ר שנקרא צפוני. ועל שני אופנים צעק הנביא (ישעיה סג) למה תתענו ה' מדרכיך תקשיח לבנו מיראתך, פי' גם היראים תועים מדרך השכל וגם הרבה מקשיחים לבם מיראת ה'. אחר זה צריכו בוססו מקדשיך. והנה בפרשה שאנו עומדים בו כתיב ולא תחניפו את הארץ וגו' ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה. הזהיר הכתוב על שני אופני רציחה וש"ד שמביא לידי גלות. ולא תחניפו אה"א וגו' הוא רציחה בשנאה ובשאט נפש, וזהו מחניף אה"א. אח"כ הזהיר על ש"ד לשם מצוה דמ"מ היא כמו טומאה דאפילו בשוגג הוא מטמא. כך ש"ד אפילו בכוונת מצוה הוא מטמא את הארץ ומביא לידי גלות שלא תהיו יושבים בה. ומביא לידי גלות השכינה וכדאיתא בשבת (פרק שני). דש"ד גורם לשני אלו. וע"ז סיים המקרא כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל. ודרשו בספרי מזה המקרא דבכ"מ שגלו ישראל שכינה עמהם. ולכאורה אינו מובן. שהרי זה המקרא כשישראל במקומם בא"י. אלא מפרש שזה הטעם כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל. הוא טעם על גלות ישראל מחמת עבירה זו שנעשה בשוגג. ע"ז ביאר המקרא הטעם ע"ז כי אני ה' וגו' וה"פ דזה שהשכינה גולה מא"י מחמת ש"ד אפילו בשוגג הוא משום שנמשל לטומאה דמטמא בשוגג. מש"ה אינה יכולה השכינה לשכון כבוד בא"י. משום שאין קדושתה סובלת טומאת הארץ. אבל אמאי ישראל גולים ע"ז העון שנעשה לשם מצוה. ע"ז נתן המקרא טעם כי אני ה' שוכן בתוך בנ"י. פי' אין אני יכול לשכון בקרב אוה"ע שבחו"ל. אם לא כשישראל שמה. ויהי השכינה שרויה ביניהם. מש"ה כשהשכינה גולה ממשכת ישראל אחריה לגולה. ותהי שכינה שרויה בתוכם. וא"כ שפיר למדנו מזה המקרא שבמקום שגלו ישראל שכינה עמהם. והיא תיישיר דרכנו ונשוב ונבנה חרבות קהלתינו בדעה אחת. ונזכה להחיות דגן בחורים. ולהפריח כגפן זרע ישרים. יבורכו לדור דורים. ירעו לדק ירעו אמונה. והיו לנטעי נאמנה. כנפש העמוס בעבודה רבה ומצפה לישועה:

נפתלי צבי יהודא ברלין:

סימן יא

ב"ה, א' כ' תמוז, תרל"ז, וולאזין.

כבוד הרב וכו'.

אשר בדק לן מר בדבר הריזועריף אשר בצד השסייא אשר מתחלה בשעת יסוד השסייא נקח חלקת בעלים כחוקי הקיר"ה בכל הרוחב שלו. ואחר כמה שנים ג.ר.ו הממונים על השסייא. לבנות על צד השסייא. ובא בעל השדה לדון כי זה המקום שלו מתחלה. ומעכ"ת נ"י רחש לבבו כי תלוי במחלוקת השו"ע ותוס' לענין דינא דמלכותא במאן דלא יהיב מסקא. אם חוזר לבעלים. ולפי דעת המחבר הבעלים חוזרים לנחלתם. אני בעניי איני רואה מחלוקת בעיקר הדין. כי אם איך הי' דינא דמלכותא בימי הגמ'. והוא נוגע ביישוב הסוגיות. אבל לכ"ע אם הי' דינא דמלכותא דמי שאינו נותן מס הארץ כך וכך שנים אבד את שדהו ה"ז דינא. והרי אפילו במפורש בגמ' (דנ"ה) אבל לכרגא לא וכו' מ"מ מבואר בשו"ע שאם היה דין המלך כך ה"ז דין:

מעתה בנ"ד אם מתחלה בשעת יסוד השסייא הי' דינא דמלכותא ליקח מהבעלים כל הרוחב אפילו יותר מן הצורך לגוף הדרך. ואם היה הבעלים נשפט בעש"ג את הממונים. לא הי' זכאי להציל הרוחב יותר מהצורך לעצמו. אבד את זכותו ממנה לגמרי. אבל אם היה נשפט וילא זכאי. אלא שלא יכול לשפוט עם מי שתקיף ממנו. ה"ז גזל וחוזר. אלא שבזה האופן יש לדון משום תלוה וזבין. ואע"ג שנתנו לו פחות מכדי שווי. מ"מ י"ל אחרי שמתחילה לא עלה ע"ד בעלים שהריזוערף יסכון לפניו אח"כ לבנין. וכסבור היה שאם לא יטול דמי אותו המותר. לא יהי' שוה כלום. א"כ ה"ז מכר ברצון. ומכ"ש בקרקע שאין דין אונאה. כ"ז דברים פשוטים:

אברא בעל המילר אינו יכול לזכות מצד מצרן או מחמת ששותם את הדרך לפניו. אלא הרי זה המקום הפקר לכל. וכל הקודם לזכות ה"ז שלו אע"ג שהוא השתדל לקנות מן הממונים. וה"ז כהא דנכסי נכרים ה"ה הפקר ואע"ג שנתן מעות להממונים. וככל פרטי הדין המבואר בחו"מ סי' קצ"ד:

אשר הקשה מעכ"ת נ"י בב"ב (דף מח ע"א) בהא דקאמר ולרב ביבי דמסיים בה משמי' דר"נ קרקע אין לו מעות יש לו מא"ל. ומאי קושיא נימא דמיירי שנתן מעות פחות משוי'. דלא אמרינן דזביני' זביני. קושיא חזקה היא. אלא שרואה אני שהרשב"ם הרגיש בזה וכתב בד"ה ולרב ביבי כו' וה"ה להך משנה דסקריקון כו' דמי השדה לא קנה. והוא כמעט להיפך ממש"כ לעיל (דמ"ז ב) בד"ה ורב ביבי כו' ולא אדרב ושמואל קאי כו'. אלא משום שהי' קשה להרשב"ם קושיית מע"כ מש"ה פי' דקאי גם על משנה דסקריקון שמוכר לאחר ונטל את שווי השדה כמעט. וע"ז אמר רב ביבי שאם היה נותן לבעלים דמי השדה ג"כ לא קנה קרקע. וכ"ת הא גופא קשה מנ"ל להגמ' לפרש הא דרב ביבי הכי דקאי גם על המשנה דסקריקון. דילמא לא קאי אלא על הא דר"נ לחוד ומיירי ביהיב דמי פחות הרבה משווין וקמ"ל שמעות יש לו ולא קנסינן לי'. ע"ז י"ל דהגמ' מדייק מדקאמר רב ביבי קרקע אין לו והוא מיותר. שהרי ר"נ אמר אין מעמידין שדה בידו. ולא הי' לרב ביבי אלא לומר ומעות יש לו. מש"ה מדייק דרב ביבי העלה חידוש גם בהא דקרקע אין לו. היינו אפילו נותן כדי שווין. כך נלענ"ד לע"ע אע"ג שאין בזה כדי ישוב נכון על קושיית מע"כ נ"י. הנני מאברו חיל על הטריחו אותי ומטרידני פעם אחר פעם בדינים המתרגשים למעשה. כי תורה היא ומיני ומיני' מסיק שמעתתא בעז"ה. אלא שכמה פעמים מתגבר עלי הטרדות ומוכרח אנכי לדחות הענין. ואח"כ נדחה לגמרי עפ"י איזה סבות. וכמו כן נדחה תשובתי על מכתב השני ע"ד הגרושה. ונקוטתי בפני על שלא עלה בידי להשיב מיד ונדחה לגמרי. אכן עוד הנני זוכר להשיב דבר אחד שהוא עיקר

במכתב

במכתב מעכ"ת נ"י להטיל ספק במ"ש הרדב"ז שסומכין על חזקת גרושה. דמיירי דוקא שגם היא א"א לא הי' אלא בחזקה. ולא בנ"ד שהיתה נשואה בעדים. ולא כן ידידי. דע"כ עלינו להחליט כשאמרו חז"ל מלקין עה"ח סוקלין ושורפין עה"ח. שהחזקה כעדים ממש דמי. דאלת"ה הא עפ"י שני עדים יומת המת כתיב. אלא היינו עדים ואין להסתפק עוד. ויותר מזה איני יכול להעלות על הכתב עתה. המקום ית"ש יעמידנו על קרן האמת:

סימן יב

לזאסלאוו ;

ע"ד השאלה הראשונה שמפליר בי לחוות דעתי בדבר שאחד מראוונא במדינת וואלין הי' לו דברי ריב בעסק פאבריק עם אחד מבריסק דליטא. ועלה ביניהם שהאיש מראוונא נתן שטר להאיש מבריסק שאסור לו לעשות פאבריק בערך חמש עשר פרסאות סמוך לעיר ראוונא. והנה בוואלין חושבין עשרה וויערסט כל פרסה. ובבריסק חושבין שבעה וויערסט פרסה. ועתה נפל ספק האיך לחשוב הני חמשה עשר פרסאות. אם כמו חשבון המקום שנכתב השטר אם כחשבון מקום המדידה של הפרסאות. והנה ידוע שהכל הולך אחר דעת ההתחייב. ולא דמי להא דאי' בחו"מ (סי' מ"ב) דאזלינן בתר מקום הכתיבה. ואם ידוע שהי' ההלואה במק"א אזלינן בתר מקום ההלואה דשם לא בעינן דעת המתחייב. וכפי שלוה כך מחויב לשלם אם במטבע פחותה או גדולה. ואין אנו מסתפקים אלא איך הי' ההלואה וכמה נתחייב. משא"כ במתחייב נדעתו עלינו לשקול דעת המתחייב. ומעתה לפי שיקול דעתנו הקלה תחילת דינא כסוף דינא. כמו דתניא בתוספתא קידושין והובא ברי"ף ורא"ש שם (פ"א סי' ע') זה אומר במנה וזה אומר במאתים. והלך זה לביתו וזה לביתו ואח"כ תבעו זא"ז. אם הלוקח תבע את המוכר יעשו דברי המוכר. ואם המוכר תבע ללוקח יעשו דברי הלוקח. והיינו משום דאמדינן דעת התובע תחלה שהסכים לדעת השני. וכך הוא להיפך בתחלת הענין אם הלוקח אמר בתחלה מכור לי חפץ בכך וכך והמוכר נתן לו בשתיקה מסתמא הסכים לדעת הלוקח. ואם המוכר אמר אמכור לך חפץ זה בכך וכך והלוקח קיבל ממנו בשתיקה מסתמא הסכים לדעת המוכר. וכך הוא בנ"ד אם האיש מבריסק התחיל לומר אם תתחייב א"ע שלא לעשות פאבריק סמוך לראוונא חמשה עשר פרסאות. כוון לפרסאות שהוא רגיל בהם שהמה שבעה ווערסט והוא הסכים לדבריו ולא כוון להתחייב יותר משביקש ממנו. ואם האיש מראוונא התחיל לומר אם תתן לי כך וכך לא אעשה פאבריק סמוך לראוונא חמשה עשר פרסאות כוון להתחייב חמשה עשר פרסאות של עשרה ווערסט ועל אופן זה נגמר הענין. ואם היו בני אדם מתווכים ביניהם יש לנו לחקור אלל המתווכים שעל דעתם נגמר הענין. ומע"כ כתב דהולכין אחר מקום ההתחייבות. וראוונא הוא מקום ההתחייבות. והוא כמו שלענין כתובה הולכין במקום שידורו. ודבריו אינם נראין לי. כי ראוונא אינו מקום ההתחייבות אלא מקום סילוק ההתחייבות. ויש לילך אחר מקום שהתחייב דמסתמא ע"ד אותו מקום התחייב. אם היו הדברים תחלה מאנשים שבאותו מקום מסתמא בקשו כפי הרגלם. וע"ד בקשתו התחייב גם הוא ולא דמי לכתובה. דאע"ג שהי' הנשואין במקומה הולכין אחר מקום שידורו. דהתם אין אומר ואין דברים והחתן ממילא מתחייב הסך שקבעו חז"ל או מנהג המדינה. משו"ה אומרים שדעתו להתחייב לפי המקום שידורו. משא"כ כאן שאין התחייבות אלא עפ"י דברים שהי' ביניהם משו"ה יש לילך אחר דעת המתחיל בענין:

סימן יג

ב"ה ה' כ"ו ניסן תר"ם וולאזין.

כבוד הרב וכו'.

מכתב מע"כ מן י"ב ניסן הגיע בימי המועד כו' ובכ"ז נעניתי להפלרת מע"כ נ"י באמרו כי דברי יטיבו לו בעזר ה' והנני להשיב:

ראשית דבר הביא קושיית הגאון בעל ש"א (סי' פ"ג) על הרא"ש שכתב דכיון שהשאיל הנפקד ביתו לשמירת ממונו דהמפקיד ביתו קרינן ליה. והקשה מהא דקי"ל שכירות לא קניא. באמנה אין בזה ריח קושיא במא"כ הגאון ז"ל דודאי לא בעינן כאן ביתו הקנוי לו ממש. שהרי הרמב"ן מודה דהשוכר בית לדירה ויש להשוכר חמץ בה ה"ז עובר בב"י. ולא נחלקו הרמב"ן והרא"ש אלא שהרמב"ן ס"ל דלא מקרי המקום רשותו אלא כשהוא דר בה. והרא"ש ס"ל דגם זה מיקרי רשותו. ובאמת הגאון בעצמו ז"ל כ' בישוב דברי רבינו יונה דפי' בביתו היינו ברשותו. ומסר הכתוב לחכמים לפרש לפי הענין. אבל גם בזה לדקו דברי הרא"ש ז"ל דר"י הביא מוגנב מבית האיש ולא מבית הקדש דפי' בית הוא רשות אותו החפץ הנגנב ולא רשות המקום שהחפץ מונח. ועפ"ז שפיר הקשה הרא"ש דכאן ע"כ אין פי' בבתיכם שהחמץ שלו. דזה למדנו מדכתיב לא יראה לך שלך אי אתה רואה כו'. וע"כ משמעות בבתיכם שהמקום שהחמץ מונח יהי' ברשותו. וא"כ אזיל הוכחת רבינו יונה ז"ל. ותו הקשה מהמכילתא. אבל הא ודאי לכו"ע הך משמעות בבתיכם שהבית קנוי לו. אלא שמקום החמץ ברשותו. ותו לא מידי:

עוד הביא מע"כ נ"י ק' במס' ע"ז (דף טו) דשקיל וטרי אי שכירות קניא. והביא הג' ראי' דשכירות לא קניא מהא דתנן כהן ששכר פרה מישראל לא יאכילנה כ"ת. ואי שכירות קניא אמאי לא יאכילנה. והקשה מע"ל ממש"כ התוס' ריש פרק אלמנה דאכילת תרומה תליא בקנין הגוף וא"כ מה ראי'. והביא מע"כ נ"י משני מחברים שהקשו ונשארו בצ"ע. וגם בזה לק"מ. ומתחלה יש לדעת דאע"ג דבגיטין (דף מ"ח) איתא דפליגי ר"י ור"ל בקנין פירות בין במוכר שדהו לפירות דאדעתא דפירי קא נחית. בין במוכר שדהו בזמן שיובל נוהג דנחית אדעתא דגופא. ובתרווייהו קיי"ל דלא כקנין הגוף דמי מכ"מ ודאי לא דמי שני ענינים אלו. והמוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג דודאי זהו הקונה לזמן ל' יום. קני' גמורה היא באותו זמן. ומבואר הג"מ בחו"מ (סי' רי"ב). וכהן הקונה עבד או פרה על ל' יום מאכיל תרומה כדתנן בתרומות והובא ביבמות (דף ס"ו ע"ב) השם פרה מישראל. ואע"ג שאינו אלא לזמן ולבסוף יוחזר הפרה לבעליו אם לא תשתנה. ובנדרים (דף כט) איתא באומר ה"ז עולה כל ל' יום ה"ז עולה ומקריבה בזה הזמן. וכן לענין שבת אע"ג דקיי"ל דהמשכיר בהמתו לעו"ג אסורה במלאכה משום דשכירות לא קניא. מכ"מ במוכר בהמתו לזמן שרי כמבואר באו"ח (סי' רמ"ו ס"ג). או יאמר בהמתו קנוי' כו' ועי' בט"ז (סק"ה). ועתה מבואר דמש"כ התוס' פ' אלמנה דאפילו למ"ד קנין פירות כקנין הגוף מכ"מ תליא בתרומה בקה"ג זה אינו אלא בקונה לפירות ממש. אבל בקונה לזמן אינו כן ורק לבכורים אינו קנין הגוף ממש שיהא יכול לומר השדה אשר נתת לי. אבל לענין תרומה ושבת הוא שלו. מעתה אי נימא שכירות קניא הר"ז קונה לזמן ולק"מ:

איברא בעיקר הא דקיי"ל שכירות לא קניא. ודאי דעת הרא"ש דמכ"מ קנין הוא והוי כשותפין וכמש"כ מע"כ נ"י. ומזה הטעם דעת הרא"ש דהשוכר קונה מציאה והפקר וזהו דעת רש"י. ולא כהרמב"ם והובא בחו"מ (סי' ש"ג). ומכ"מ כהן ששכר פרה מישראל אסור להאכיל תרומה משום חלק דישראל. וא"ל למש"כ המח"א דלתרומה בעינן קנין כספו המיוחד לו. דגם בלי שום דרשה הוא כן כמו בעבד של שני שותפין לא יאכל הפסח משל שניהם משום חליו השני. וכן מי שחליו עבד וחליו ב"ח אסור בשפחה ובת ישראל משום חליו השני. ה"נ בתרומה ושבת [ומה שהקשה מע"כ איך עבדי מלוג יאכלו בתרומה מבואר ר"פ אלמנה דהוי קניינו שקנה קנין. וא"כ הוי כעבד של שני כהנים]. וזהו עלם שיטת הג"א שכתב דלאומרא שכירות קניא פי' ישראל ששכר פרה מעו"ג אסור במלאכה משום חליו דישראל:

ושיטת הרא"ש ברורה מהא דאי' בב"מ שכירות ליומא ממכר הוא. אלא שהתוס' יישבו בא"א היינו משום דס"ל כהרמב"ם כמש"כ הש"ך שם. ועי' ביאורי הגר"א ז"ל ואכ"מ. ומה שהקשה הגאון ש"א שם מהא דתנן ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה כ"ת. וכוונתו להקשות מפי' רש"י דמיירי בשכירות גמורה וכ"כ התוס'

התוס' ביבמות ודאי היא קושיא חמורה על פירש"י וכמו שהק' התוס' בעו"ז שם אמאי לא מקשה הגמ' מרישא ככה ישאר הקושיא על פי' רש"י והרא"ש לפי המסקנא ג"כ דשכירות לא קניא. דמכ"מ הרי קונה אליו ואמאי רשאי להאכיל תרומה:

אמנם היטוב ע"ז הוא עפ"י שיטת רש"י בכתובות (דף נז ע"א) בד"ה היבם כו' וה"ה נמי אם נתחייב כו' והתוס' (בדף נח ע"א) ד"ה ואפילו הרבו להקשות ע"ז מן הירושלמי והתוספתא. אכן שיטת רש"י דהא דאיתא (בדף נז ע"ב) אמר עולא כו' והאי נמי קנין כספו הוא. דייק הג' האי נמי קנין כספו ולא קאמר האי נמי קניינו הוא וכדמוכח מלשון הברייתא דת"כ שהביא הגמ' ר"פ אלמנה. מנין לכהן שנשא אשה וקנה עבדים שיאכלו בתרומה שנא' וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו. משמע דאשה ועבד שוים שאוכלים בתרומה משום דקנין של כהן המה. אפילו לא כתוב קנין כספו כלל אלא מכי יקנה נפש נפ"ל. אבל עולא דייק דמקנין כספו הוא דנפ"ל ולא מכי יקנה נפש. והכי דייק רש"י עה"ת ע"ש. והיינו משום דס"ל דאשה לא מיקרי קנין כלל. וככר הבאתי בהע"ש (סי' כ"א אות א') מחלוקת בבלי וירושלמי בזה. אלא דשם כתבתי דמדעולא מוכח דאשה מיקרי קנין. ועתה חוזרני בי ואדרבה מעולא מוכח דאשה לא מיקרי קנין. אלא מכל מקום מיקרי קנין כספו. מעתה אזיל ליה כל קושיית תוס' בכתובות. דודאי לפי הירושלמי דאשה הוא קנין ממש. מש"ה כשמת והיא זקוקה ליבום הוא קנין של היבם. משא"כ לפי הבבלי דאשה אינו קנין כלל אלא קנין כספו וזה כספו דאחיו הוא:

למדנו מזה דלענין תרומה יש קולא דאו קנין נפש או קנין כספו אכלי בתרומה. ובזה מיושב רישא דמשנה דתרומות הנ"ל דישראל ששכר פרה מכהן. אע"ג דשכירות קניא והרי היא של ישראל באותו זמן מכ"מ היא קנין כספו דכהן. שהרי אם תמות הזיקא דכהן הוא. מש"ה לא מקשה אלא מסיפא דכהן ששכר פרה מישראל לא יאכילנה. ואי שכירות קנין הוא אע"ג דכספו דישראל הוא מ"מ הרי היא קנין דכהן. וכד דייקת לשון התוס' ביבמות (דף סו ע"ב) בד"ה ישראל. אור"י היינו משום דבהמה האוכלת היא קנין כספו של כהן כו' ולא מסיק דשכירות לאו קנין כמו דמסיימי בסוף בסיפא אלא ה"ק אפילו שכירות קני' מכ"מ קנין כספו דכהן היא. ובסוף הדבור שכתבו דלא קנין כספו דכהן הוא דשכירות לא קניא. יש להגיה ושכירות לא קניא. ותרי מילי נינהו. לאו קנין כספו ולא קנין הגוף משום דשכירות לא קני':

מה שיישב מע"כ נ"י ק' הגרע"א (בסי' רמ"ו) איך יוכל הישראל לקבל הבהמה מן העו"ג שכבר זכה מן ההפקר או במה שהקנה לו והעו"ג אינו יודע מזה ואינו נותן להישראל במתנה. וא"כ הוי ישראל גזלן. ויישב מע"כ שהעו"ג הוי גזלן בשעה שעשה מלאכה שלא ברצון ישראל. ועתה העו"ג משיב הגזילה. במח"כ מע"ל אין בדבריו ממש. דאע"ג שהעו"ג נקרא גזלן כדין שואל שלא מדעת בעלים. מכ"מ אחרי שנתן לו הנגזל במתנה שוב א"ל להשיב את הגזילה שהרי עתה היא שלו ממש. וא"כ האיך שרי ישראל לחזור ולגזול ממנו. אבל לפענ"ד איני מבין ק' הגאון מטעם אחר שהרי מבואר בהגהת רמ"א שאין אחר יכול לזכות בה אחר השבת. והיינו כמו שכתב הט"ז בשם ב"י שלא הפקירה או הקנה אותה לעו"ג אלא על יום השבת. ואחר השבת פקע הפקר והקנין וחזר לבעליו:

ומה שהקשה מע"כ ז"ל עוד על הרמ"א איך יכול להפקיר ולהקנות הלא אינו ברשותו. משום שקודם שגזל היתה מושכרת לעו"ג כו'. זה אינו ופשוט דהמשכיר לחברו יכול להקדים כמבואר בתוס' ב"ק (דף ע') בד"ה לא. ועוד דלעיל איתא אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל משום דאין בעלים יכולים להקדיש וגונב מבית הנפקד משלם כפל עכ"ל. והרי ה"נ הגונב מבית השואל משלם כפל כמבואר ר"פ המפקיד השואל פרה מחברו ונגנבה וקידש השואל ושילם כו'. אלא משמעות אינו ברשותו הוא שגזלו וא"י להוציא מידו. משא"כ משכיר ומשאיל אחר זמן שאלה ושכירות יוצא ממנו מש"ה יכול להקדיש ולהפקיר ולהקנות:

אשר רחש לבב מע"כ בפי' לשון התוס' חולין (דף פ"ד ע"א). המלאה הוא אבל אין כן פי' התוס' וככר אמר בזה הענין מע"כ נ"י דבר טוב מסוגיא דזבחים (דף ס"ה) ורשום הוא אללי בשם מע"כ נ"י דמחלוקת אביי ורבא הוא. ומ"ש מע"כ עוד בבכורות (דף ל"ב) דמש"ה תמהו התוס' בד"ה הא לוקמא במפרכסת. דמש"ה לא הקשו כזה לעיל (בדף ל"א ע"ב) והיינו משום דשם מיירי גם בעופות ומפרכסת אינו כחיה במח"כ זה טעות בדבר משנה דעופות קדשי המזבח אין להם פדיון כדתנן במנחות ר"פ י"ב שלא נאמר פדיון אלא בבהמה:

סימן יד

ב"ה לטבריא תוב"ב.

אחד שהי' נודע לאדם גדול מאחיו. מכר חלי זכיותיו ומצותיו בסך גדול עשרים ושנים אלף רוביל. לאיש עשיר הולך בתומו והפך במצותיו מאד. וקיבל המוכר מחצית הכסף ועד שסילם מחצית השני הלך לחכם גדול ושאל בחלום והשיבו לו כי אותו המוכר אינו מצוין למעלה כ"כ ואינו אלא כא' מישראל. ואחר ששמע אותו עשיר כזה ביקש לחזור בו ותבע מעות שנתן. והמוכר תובע חליו השני. והגיעו לשאול הדין עם מי וגם אם עיקר הקנין הוא דבר שיש בו ממש. וה' יאיר עיני:

ראשית דבר. המוכר הראה לדעת כי אינו אדם הגון במכרו שכר הרוחני בבלע כסף. כמדתו של עשו שמכר את בכורה שלו. ובזה אותו הכתוב וכתוב ויבז עשו את הבכורה. ולא משום שמכר במחיר נזיד עדשים. שהרי פי' הרשב"ם שמכר לו בכסף שוין. אלא שקיים הקנין במאכל עדשים. ומ"מ קרא אותו הכתוב ויבז. דמי שדעתו יפה ומשכיל על דבר מבין כי אין לרוחני ערך כלל למכור בכל הון שבעולם, ומכ"ש ליקח בלע כסף עבור חלק עוה"ב. והרי בתענית (דף כ"ה) איתא דרחב"ד בעני' הגדול נתנו לו איזה דבר מחלקו בעוה"ב והשתדל להחזיר. ובש"ר (פנ"ב) איתא בזה כי הרעישה אשת רחב"ד ע"ז הרבה. ומכ"ש למכור בשאט נפש כבוד אלהים להתענג על ה' בעוה"ב עבור עונג הגוף בעוה"ז. הרי זה דומה למי שכבד אותו המלך באות הכבוד והוא מכרו לאחר. הרי ביזה בזה כבוד המלך וראוי לעונש. כך המוכר עונג רוחני של עולם הבא עבור תענוג גשמי עליו הכתוב צווח בספר במדבר בשעה שהמתאוננים בקשו בשר וזכרו את התענוג שהיה להם במצרים בגשמיות. ולא הרגישו בעונג הרוחני שהיה להם במדבר בגלוי שכינה. ואמר ה' עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא יען כי מאסתם את ה' א' בקרבכם. ותבכו לפניו לאמר למה זה יצאנו ממצרים. משמעו שמאסתם עונג הרוחני במה שה' בקרבכם בהיותכם במדבר. מה שרחוקים היו מזה במצרים, ואתם אומרים למה זה יצאנו ממצרים. ואותו התרעומת חלה על אותו איש שמאס בעונג עוה"ב ומכרו בעונג גשמי בבלע כסף, ודאי ראוי לעונש, ואין בו מדה של אדם המעלה. ולא תקשה מהא דאיתא בסוטה (דף כ"א) דשמעון אחי עזרי' ויוחנן דבי נשיאה מכרו חלי שכר למודם בתורה עבור שהיו מפרנסם. שאני התם שמכרו כדי שיהיו יכולים לעסוק בתורה. וכבר שנינו באבות יפה שעה אחת בתורה ומעש"ט בעוה"ז יותר מכל חיי עוה"ב. וכל כך אהבו את התורה עד שלא בקשו גם שכרה בשלימות בעוה"ב. רק להתענג על ה' במלחמתה של תורה. והלל ושבנא. כשאמר שבנא להלל נערוב ונפלוג היו ג"כ כדי שיהא הלל עוסק בתורה בדעתא צלותא. אבל הלל היה שקידתו כ"כ עד שלא היה עניו הגדול מפריע אותו מתורתו, כדאיתא במס' יומא (דף ל"ה), מש"ה לא נתרצה, משא"כ שמעון ויוחנן הנ"ל ידעו בעצמם כי אם יהיו בדאגת הפרנסה יפריע אותם מלימודם, וכדאי' בעירובין (דף ס"ה) דאמרי אביי ורבא דאי היה להם טרדה קלה לא היו שונין כ"כ. מש"ה נתרצו לוותר על עונג רוחני בעוה"ב כדי שיתעסקו בתורה בשקידה ואשרי חלקם. משא"כ למכור עונג רוחני עבור עונג גשמי. אין זה אלא מדור המתאוננים כאמור. כל זה דברנו על מחשבותיו ועסקיו של אותו האיש המוכר:

ועתה נבוא לגוף השאלה אם יש בזה איזה ממשות בקנין או לא. ומתחלה נוא לי לבאר הבדל בין שכר הרוחני של תורה לשכר של מצות. ואח"כ נבוא לענין שאנו מדברים. והנה איתא בפסחים (דף נ"ג) בהא דאיבעי להו תודוס איש רומי גברא רבא הוי

אי

או בעל אגרופין וקפטיט מדתניא את זו דרש תודוס איש רומי מה ראו חמ"ו שמסרו עצמן לכבשן האש למדו ק"ו מצפרדעים כו'. ר' יוסי בר אבין אמר מטיל מלאי לכיס של ת"ח הוי דאר"י כל המטיל מלאי לכיס של ת"ח זוכה ויושב בישיבה ש"מ שנא' כי בצל החכמה בצל הכסף. וקשה לי הא כמו שמוכיח דלאו בעל אגרופין הוי מדדרש ה"כ יש להוכיח שלא הי' עשיר בעלמא ונדיב. דמה לעשיר הדיוט לדרוש ברבים אלא ודאי אדם גדול הוי. אלא מתחלה יש להבין מה העלה ר"י במה שאמר כל המטיל מלאי כו'. הלא משנתינו היא במכות פ"א דכמו דמסייע לעוברי-עבירה מקבל עונש של עוברי עבירה כך מדה טובה של מסייע לעושי מצוה כעושה מצוה אלא צ"ל שאין דמיון שכר מצוה לשכר תורה. ואם שאין לנו מושג בתענוגי עוה"ב מכ"מ יש לנו להמשיל לשכר המלוכה למי שזוכה לשכר. ויש שני מיני זכיות אחד מי שעושה איזה תיקון במדינה שראה המלך לאשרו במתנה כראות עיני המלך באיזה אות הכבוד לכבדו. והשני מי שמתכשר במלחמה הרבה ה"ז המלך מרימו למעלת שרי הצבא. ואין שני הזכיות שוין. דזכות הראשון הכל יכולין לקבל אותו אות הכבוד וא"צ להוסיף השתדלות שיהא יכול לקבל שכרו. משא"כ זכות השני אין כל אדם יכול לקבלו. שהרי שר הצבא נדרש להיות מלומד ובעל עצה ותבונה ובאסיפת שרי הצבא להתיישב באיזה ענין נחוץ וכל אחד מחוה דעתו לפני המלך. ומי שהוא באמת אדם פשוט ואם יעלה לגרם מעלת שר הצבא. ובאסיפת השרים הוא יושב ודומם הלא ישבע קלון מכבוד. וא"כ אין יכול לקבל שכרו ולהתענג עליו אלא מה עושה המלך ברצונו. מתחלה נותן אותו האיש למקום למוד בני שרי הצבא עד שהוא מתכשר לכך. ואם שמכ"מ אין מדרגתו גבוה כשאר שרי הצבא מכ"מ יכול לשבת בשבת תחכמוני עם השרים וגם הוא יחוה דבר מצער. כך מעין זה הבדל שכר מצות משכר תורה. דשכר מצות הוא כעין זכות איש מדיני. וכל ישראל יכולין לקבלו. משא"כ שכר תורה הוא יושב בישיבה של מעלה ומי שאינו ראוי לכך אינו אפשר לקבל זה העונג הרוחני. ומה הקב"ה עושה מאציל עליו עוד בחייו איזה כח למוד. עד שלא ישבע קלון בהיותו לאחר מותו יושב בישיבה של מעלה. וכ"ז העלה ר"י דהמטיל מלאי לכיס של ת"ח זוכה ויושב בישיבה ש"מ כו'. מעתה תודוס האף שלא היה אדם גדול בתורה מכ"מ האציל לו הקב"ה בחייו דבר מצער לדרוש ק"ו מצפרדעים. כדי שלא יהא בוש בישיבה של מעלה בעוה"ב. וכ"ז בארנו בהרחב דבר (בס' במדבר כ"א) עה"פ באר חפרוה שרים כרוה נדיבי עם במחוקק במשענותם. ולא עוד אלא אפילו לאחר שהעלה ר' יוחנן דהמטיל מלאי לכיס של ת"ח זוכה ויושב כו'. מכ"מ אינו דומה למסייע לעושי מצוה. דשם תנן שיהא שכרו כעושה מצוה דומיא דמסייע לעוברי עבירה שהעד השלישי מסייע לעדים הראשונים ועונשם שוה. ומזה למדנו במכש"כ שכר מסייע לעושי מצוה שיהא שכרו שוה לעושה מצוה. משא"כ מסייע לת"ח שילמדו אע"ג שזוכה ויושב בישיבה של מעלה מכ"מ אינו שוה לת"ח עצמו כמו שאמר ר' יוחנן עצמו בברכות (דף ל"ד ע"ב) כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לת"ח ולעושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו. אבל לת"ח עצמן עין לא ראתה וגו'. והדעת נותן ע"ז שהמסובין ויושבין עם המלך לא ישיבתו של זה דומה לישיבתו של זה:

מעתה נבא לענין דידן. דאפילו נעלה עה"ד שאפשר למכור שכר מצוה. א"א למכור שכר תורה. שהרי אם יבא על שכרו ישבע קלון מכבוד בישיבה ש"מ ותו וכי אפשר לעלות עה"ד שאם יכבד המלך לעשות אותו איש שראה גבורה ועלה במלחמה לשר הצבא. והוא ימכור אותו זכות לאחר. הלא המלך אינו חפץ ביקרו של הקונה כלל. ואינו חפץ שיהא יושב באסיפת השרים וכמו כן אי אפשר בשום אופן להעלות עה"ד למכור שכר מלחמתה של תורה. וממילא בנ"ד שמכר מחצה של כל שכרו ואותו שכר תורתו לא נמכר ממילא בטל כל המקח:

ואין לנו לחקור אלא במי שמוכר שכר מצוה ביחוד אם יש בזה ממש או לא. שהרי אם נתן המלך אות הכבוד של זהב לאחד. ה"ז יכול למוכרו אע"ג שהוא חוטא בזה שבוזה את המלך. מ"מ ממכרו ממכר. וא"כ היה מקום לומר שמכירת שכר מצוה אפשר הוא קיים אע"ג שראוי להענש ע"ז:

אבל באמת אין בזה הקנין שום חלות ושעבוד כלל מכמה טעמים. חדא שהרי הוא דבר שלא בא לעולם. ואפילו למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אין הקנין חל אלא לאחר שבא לעולם, כדאיתא בב"מ (דף ס"ו:) המוכר פירות דקל לחבירו אמר רב הונא עד שלא בא לעולם יכול לחזור בו. משבא לעולם אין יכול לחזור בו דקסבר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בשעת המכר שיהי' המכר חל משבא בעולם וכאן אפילו לא חזר עד מותו. ואח"כ חל חלקו בעוה"ב שוב אין המכר חל לאחר מיתה, כדאיתא בב"ב (דף קל"ה:) שאין מכר ומתנה לאחר מיתה כפרשב"ם בד"ה ואיזו הוא כו' שהרי אין כח לאדם ליתן מקודם לכן דבר שלא יוכל להקנות באותו הזמן שהוא רוצה שתתקיים המתנה ואחר מיתה היאך יכול אדם ליתן אחר שמת ונקבר. שנית, שהרי אין בזה אלא קנין דברים מה שאין בה ממשות. וכמו מוכר אויר הבית שאין בזה כלום, כדאיתא בב"ב (דף קמ"ז) ש"מ שאמר ידור פלוני בבית זה ט' לא אמר כלום עד שיאמר תנו בית זו לפלוני וידור בו. וברים מס' ב"ב איתא וכי קט מידו מאי הוי הא קנין דברים בעלמא הוא. ומזה הטעם קיי"ל ביו"ד (סי' רס"ד ס"א) שא"א למכור זכות חיוב מצוה. הייט שאם יש לו בן למול או שחט וחל עליו מצות כה"ד, א"א למכור אותו הזכות לאחר אלא א"כ נשבע שיתן לו הזכות א"א לחזור בו. לאפוקי מדעת שלטי הגבורים ב"ק פ' החובל שכתב דאדם יכול למכור המצות שלו ויעלו לאיש הקונה דהא יש להם ערך עשרה זהובים לאחד. מיהו נראה דוקא מועיל הקנין במצוה שעתיד לעשות [פי' א"כ מוכר לו זכות מעשה המצוה וממילא יגיע לו שכרה] אבל לא במצוה שעשה [פי' דשכרה לבד ודאי א"א למכור. ומכ"ש אם מכר לו המצוה שיעשה והקונה לא עשה בעצמו ודאי הפסיד לעצמו]. ואכן קיי"ל כהרא"ש דא"א למכור זכות המצוה ג"כ. וגם השלטי גבורים הנ"ל מודה דיכול המוכר לחזור שאינו אלא קנין דברים. אלא דס"ל דכ"ז שלא חזר בו המוכר הוי קנין אע"ג דלא נתפס בקנין. ומחלוקת ישנה היא בפי' הגמ' ב"מ (דף ס"ו) בהא דאם תפס לא מפקינן מיניה. אם משום דהוי קנין כ"ז שלא חזר ביה. או משום דידע ומחיל. וכבר הובא שני דעות בחו"מ (סי' ס"ו סי"ז, ובסי' קכ"ו סכ"ב בהגהת הרמ"א והש"ך סקל"ד). והנ"מ בין שיטת הרא"ש ובין שיטת שלטי הגבורים לענין אם מכר אבי הילד למוהל זכות המצוה שהוא ימול. ובא אחר ומלו להרא"ש א"צ לשלם י' זהובים. שהרי האב בעצמו לא רצה למול. והקונה לא זכה כלום. וכ"כ השלטי גבורים פ' כה"ד בשם הרא"ש. אבל לדעת שה"ג פ' החובל אינו כן אלא כ"ז שלא חזר המוכר קנה הלוקח. וא"כ חייב התופס לשלם לו. ופליגי בפי' הכתוב וימכור את בכורתו ליעקב. ואח"כ אמר לו השבעה לי. ובאמת לא היה חל קנין הבכורה כלל לא בנכסים דהוי דבר שלא בא לעולם. ולא במעלת הבכורה שהוא קנין דברים בעלמא. אלא לשיטת שלטי הגבורים האי מ"מ קנין אם לא יחזור בו. ומש"ה השביעו שלא יחזור בו. אבל להרא"ש לא מהני קנין כלל. וכבר נשאל הריב"ש (בסי' שכ"ח) שראה השואל בשם הרא"ש דהמקנה דבר שלא בא לעולם אם נשבע על ככה שקנה הקונה ואפילו מת המקנה המקח קיים. וראיתו ממכירת הבכורה כו' והשיב הריב"ש דלאו הרא"ש חתום עלה ע"ש. והא דמכירת בכורה הוא משום שקודם הדבור היה אדם מקנה דבר שלא בא לעולם:

נחזור לענין דפליגי במכירת המצות היינו שמוכר זכותו שעליו שהוא יעשה. אבל אם כבר נעשה והוא מוכר השכר. ומכ"ש אם לא עשה הקונה בעצמו מה שעליו לעשות על פי זכותו פשיטא דמכירת השכר בעוה"ב אינו אלא דברים בטלים. תדע שהרי אי מרד ותוהא על הראשונות קמפסיד שכר מעשיו, כדאי' בקידושין (ספ"א) ואי נימא דמכר מהני ללוקח למיקני שכר המוכר. אמאי מפסיד במאי שתהי המוכר. ולומר דבאמת לא מהני במאי דתהי זו גרע מן הקודמת. וכי אפשר לומר דאי שיעבד חלקו לאדם דלא מהני מדה של הקב"ה להפסיד שכר התוהה עה"ר אלא ודאי דכל ענין המכירה בשכר דברים בטלים המה לכו"ע. ולא דמי לאות המלך שאם עבר ומכרו מכור. דשכר מצות אינו אלא טבע הבריאה כמו טבע הרפואות שאינו צריך ידיעת הרופא אם קיבל את הרפואה או לא. כך המצות עושות שלהן בלי גזרת ה', כדאיתא ברבה ר"פ ראה. משא"כ שכר מלוכה אינו אלא בידיעת המלך ונותן. והכי מפורש

במדרש

במדרש תהלים (קל"ב) ענין העונשין שהוא משל לרופא שהזהיר לחולה כו' ע"ש באריכות. והיינו דאיתא בירושלמי (שקלים פ"ה) ובב"ר (פ' תולדות) אר"ח כל האומר הקב"ה וותרן יוותרו מיעוהי. פי' כמו שאוכל דבר המזיק אין ביד הרופא לוותר על מה שלא נזהר באזהרתו ושלא יכאב לו. כך א"א לוותר על עונש החטא. והא דתשובה מהני אינו וויתור אלא הוא רפואה המועיל לאותו סם המות. והיינו דכתיב ושב ורפא לו. ובהרחב דבר ס' דברים (ל"ב ו') בארנו בזה מאמר חנה ולו נתכנו עלילות ע"ש. ובהעמק דבר ס' ויקרא (ר"פ בחקותי) בארנו מאמר הגמ' ע"ז (דף ג') ראה ויתר גוים שאין אוה"ע מקבלין שכר כמצוה ועושה אלא כאינו מצוה ועושה. ושם עוד בד"ה ת"ר אם בחקותי אין אם אלא לשון בקשה כו' ע"ש הא מיהא ברור ששכר ועונש הוא חקות שמים וארץ כמו טבע סם החיים וסם המות. וא"כ לא שייך למכור רפואה שנתן הרופא לאותו חולה לאדם שאין לו אותו מחלה ויש לו מחלה אחרת:

אחר שכן יש לנו לבאר הא דאיתא בהגהת רמ"א יו"ד (סי' רמ"ו) דאפשר להתנות עם חברו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו בשכר. דדוקא במה שממציא לו מנוחה שיהי' יכול לעסוק בתורה וכמו שבארנו לעיל הא דשמעון אחי עזרי' ויוחנן דבי רבי. אבל מה שכבר למד וה"ה מה שילמוד בלי המצאת פרנסה שלו ודאי אין לו ענין. ונוסף דבר דמש"ה לא נאמר זה הדין אלא בעוסק בתורה ולא בשארי מצות. שיתנה עמו שהוא ימציא לו מצוה שלא הי' אפשר לקיימו בתנאי שיחלוק עמו בשכר. דבשאר מצוה אפילו לא יתנה עמו כבר שנינו (במכות פ"א) שהמסייע לבעלי מצות כעושה המצוה. משא"כ מלימוד תורה כבר בארנו לעיל עפ"י ג' ברכות (דף ל"ד) שאין המסייע ללמוד דומה ללומד עצמו. בזה מהני תנאי שיחלוק עמו בשוה. ובאמת מורידין מעט את כבוד העוסק בתורה ומגביהין כבוד המסייע לו עד שישבו יחדיו בישיבה של מעלה ויתענגו מזיו השכינה. וכבר מצינו דוגמא לדבר בעוה"ז בתענית (דף כ"ב) דמיעטו בכבוד רבא מעונג שלמא ממתיבתא דרקיעא כראוי למעלת רבא משום דמיגן אכולי כרכא. ה"נ בשביל שהתנה עם המסייעו והעלהו יותר מן הראוי לו משפילין לו בכדי שיהי' שוין בישיבתם. וה' יאיר עינינו ויזכנו למה שעין לא ראתה:

תנני העמוס בעבודה **נפתלי צבי יהודא ברלין.**
עש"ק כ"ג תמוז תרמ"ז.

סימן טו

כבוד ידיד ה' וידיד נב"י אדמו"ר הרב הגאון כו'
מו"ה **צבי יהודא** נ"י. ר"מ בק"ק וולאזין יע"א:

שאלתי ובקשתי מכתר"ה לקיים הבטחתו אלי להשיבני כראוי בפרט בהלכה למעשה הנצרך לי כעת למאד. ע"ד הד"ת שנתהווה בפה מתני קודם ש"ק העבר ששותף אחד עיכב תח"י סחורה של שותפות מחמת טו"ת שהיה לו על שותפו. ואח"ז נתברר שאין בטענתו כלום וגרם לשותפו היזק חנם שבתוך כך ירדה הסחורה הרבה ביותר משוויה, והאריכו בטענותיהם. והנה ראיתי בפ"מ מעשה כזה באחד שהביא ברזל על יריד והיה לאחד תביעה עליו ומשך הברזל לרשותו. ופסק לחיוב והוכיח מהרא"ם ב"ק. ויש לחלק לפענ"ד דשאני פועלים דבנזקי אדם חייב על שבת אף דהדקו באינדרונא, כדאיתא ב"ק (פ"ה) משא"כ בנזקי ממון דפטור על שבת י"ל דזה לא מקרי רק שבת ופטור. והקשתי לשאול על הפ"מ מהא דגזל חמץ ועבר עליו הפסח דאומר לו הרי שלך לפניך. ואף דעכשיו אינו שוה כלום. וכש"כ היכא דלא נפחת רק מדמיו (דליכא) [דיכול] למימר הרי שלך וכו'. ולפענ"ד צ"ע בזה. וג"כ מוכח מזה דאף דמטמא טהרותיו של חבירו דחייב היינו דווקא בעביד מעשה דאז חייבו חז"ל בהיזק שא"נ, וכמ"ש התוס' גיטין (נ"ג) ד"ה גזלן הוא כו' יע"ש. וכ"כ מצאתי בירושלמי בפ' הנזיקין לחלק דשאני הא דנטמאה משום דלא עשה מעשה יעו"ש. שוב מצאתי בשלטי הגבורים ב"ק (פ"ט) שכתב דע"כ לא קנסו בגזל חמץ כו' משום דאף דדיינינן דד"ג עכ"ז בגזלן משום תקנת השבים פטרו עכ"ל אלמא דס"ל דהיה מקום לחייב משום דד"ג אך משום תקנת השבים פטרו. א"כ י"ל דשפיר כ' הפ"מ לחייב משום דנידון של הפ"מ מיירי דכוונת התופס לתפוס עבור החמשים זהובים שחייב לו באמת וכיון דלא היה יכול לתפוס קנאו רק באופן כזה דאינה אותו דיקנה לעצמו רק דחייב אותו משום דהיה לו להודיעו אחר שתפס והגיל את שלו כמבואר שם בפ"מ. וכיון דלא נחית בתורת גזילה לא שייך בו תקנת השבים, וכמ"ש התוס' ב"ק (נ"ה:) ד"ה בשבח שע"ג גזילה יעו"ש. ושפיר חייב הפ"מ מדד"ג. ואף שהקשתי מנ"ל לחייב דד"ג בהיזק שא"נ. עכ"ז מוכח כהפ"מ ממ"ש התוס' ב"ב (כ') גבי מחילת הכרם שנפרלה כו' דכתבו שם דא"ל דחייב משום היזק שא"נ דא"כ במזיד דוקא הי' ליה להתחייב עכ"ל. משמע דבמזיד ניחא דחייב אף דהתם לא הוי עיקר החיוב רק מדד"ג. אפ"ה במזיד חייב אף בהיזק שא"נ. וכן כתב הריטב"א בגיטין (נ"ג) בפירוש דע"כ חייב במחילת הכרם משום שא"ל גדור ולא גדר מיקרי מזיד לחייב אף על ההיזק שא"נ יעו"ש. וכן מוכח מב"ק (דף ק') גבי עימא את הטהור דחייב ואף דמתחלה היה ס"ד דהגמ' דלא מיירי דנגע ביה שרץ. רק משום דד"ג. וזה לא היה רק היזק שא"נ ואפ"ה חייב אלמא דד"ג ג"כ חייב בהיזק שא"נ. אך זה יש לדחות די"ל דבס"ד דס"ל התם דעימא את הטהור חייב מדד"ג ס"ל כמ"ד דהיזק שא"נ חייב מה"ת אבל למאי דקיי"ל דהיזק שא"נ לא שמיה היזק י"ל דפטור בזה מדד"ג. אך מהתוס' דב"ב וב"ק (ק':) ד"ה חייב באחריותו שכתב דאי קנס הוא במזיד דוקא היה לו להתחייב. אלמא דאף אם היזק שא"נ לא הוי רק קנס מתק"ח אפ"ה חייב ג"כ בדד"ג. ושפיר כתב הפ"מ לחייבו. א"כ בנידון שהשותף תפס בלא טענה כלל כאשר נתוודע אח"כ א"כ דינו ממש כגזלן. וי"ל דעשו בו תקנת נגזל ויכול לומר הרי שלך לפניך. כמו בחמץ ופטור. ויעיינו בח"מ (רל"ב ש"ך ס"ק ה') שכתב בשם מהר"א בן ששון דנסתפק במי שעכב הפקדון ת"י מחמת חוב לא מיקרי שולח יד בפקדון. ואכמ"ל ובעיקר דברי הפ"מ יש לדון דהא בהיזק שא"נ בשוגג פטור ובעובדא דידיה שכתב בעצמו שם בסוף התשובה שיש לומר לפמ"ש דבלא כיון להזיק פטור מדד"ג א"כ התם הא לא כיון להזיק. וסיים משום דהש"ך הכריע (בסי' ס"ו) לחייב אף בלא כיון להזיק כו', ע"ש. אלמא שכתב להדיא בעובדא דידיה דלא מיקרי כיון להזיק א"כ אף דנימא כהכרעת הש"ך דד"ג חייב אף בלא כיון להזיק. עכ"ז הא בהיזק שא"נ ודאי דפטור בשוגג א"כ יש לפטור התם ג"כ. ולבד זה תמוה לי מש"כ הפ"מ להוכיח מהכרעת הש"ך (בסי' ס"ו) שכתב לחייב בדד"ג אף בלא כיון להזיק והא בסי' (שפ"ו בש"ך ס"ק ו') כתב הש"ך גופי' להלכה לשיטתו דס"ל דד"ג לא הוי רק מדרבנן דשוגג פטור אלמא דהש"ך גופי' פ' דפטור ויש לי להאריך לפענ"ד בדבר. ולפענ"ד נראה לפטור בנידון דידן משום דנידון היה שהשותף החזיק תחת רשותו הסחורה י"ל דלא מקרי גרמא דלא עשה מעשה כלל. וכמ"ש הרא"ש בב"ק (פ"ח ה"ג) גבי שבת בהדקו באינדרונא דאם היה כבר בחדר וסגר עליו הפתח דגרמא בנזיקין הוי כמו גודר בפני' ומתה יע"ש. ודוקא בעובדא דפ"מ דחטף מיד חבירו ועשה מעשה שפיר יש לחייבו משום לדומה לכפתו במקום שסוף חמה לבוא. דאם הביאו ממקום אחר וכפתו שם דחייב וכמ"ש שם הרא"ש ותוס' בסנהדרין (ע"ז) והתוס' ב"ק (נ"ו) אילימא כו' א"כ שם כיון דחטף והביאו לבית הוי כמו שהביאו במקום שסוף חמה לבא וה"ה שם ההיזק אחר כלות היריד לבא דהוי מעשה כמו המטמא טהרותיו כו'. אבל בנ"ד דלא עשה מעשה ומיקרי גרם בנזיקין דפטור ואף דחבירו קונה להתחייב משום גנבה באונסין עכ"ז במזיק דבעי מעשה פטור משום מזיק. ויעיינו בקצוה"ח (סי' קפ"ט). ולבד זה נ"ל לומר בהך דין של הפ"מ לפמ"ש התוס' בגיטין (מ"ב) בשוכר פרה מחבירו ונולדה בה מכה שסופה להתרפאות דפטור משום דאין שבת בבהמה. והובא בח"מ (ש"ז ו') וחד שיטה ס"ל לחייב משום דאם יבא למוכרה קודם שתחזור הרפואה תפחת מדמיה מיקרי נזק וכמ"ש הסמ"ע (סק"ט). אבל הרמ"א הכריע שם להלכה דפטור ומיקרי שבת ה"ה בנ"ד י"ל דסופה לחזור דאם ימתין על יריד הבא אזי יחזור המקח ולא מיקרי רק שבת דפטור ויכול לומר המתן על יריד שיבא לאח"ז ופטור. ובש"ך ח"מ (סי' שמ"ג) העלה דאף בשומרים יכול לומר הרי שלך לפניך בחמץ ועבר עליו הפסח אף דהתם לא שייך תקנת השבים. וע"כ מוכח דכיון דלא עשה מעשה דפועל אינו חייב על ההיזק שאינו ניכר. ואפשר דע"כ פטור

משום דאף שפשע ולא מכר החמץ עכ"ז לא הוי רק פשיעה וכיון דלא הוי מזיד פטור על היזק שא"נ. וכ"ד י"ל דהוי במזיד ועכ"ז פטור מטעמים דלעיל. אך לפמ"ש הנתיבות (בסי' ש"ה, ובסי' קצ"ו) דשותף חייב אף על מניעות הריוח וגרס בנזיקין י"ל בנידון דידן חייב ג"כ השותף על הגרם היזק ואף דאחר היה פטור עכ"ז שותף גרע. אך באמת עיקר דברי הנתיבות שהוכיח זה מב"מ (ע"ג) דישלם לו כדאזיל אפרוותא דזול שפע ואף דהוי מניעת הריוח דע"כ מוכח דש תף חייב על מניעות הריוח ומזה הוכיח הנ"מ דין מחודש הנ"ל. וגם בסי' (קפ"ג) כתב כן. אך באמת כבר כתב הרא"ש שם לתרץ זה וכתב דמיירי בהתנה שישלם ואל"כ פטור מלשלם יעו"ש. אלמא להדיא דאף שותף פטור על מבטל כיסו של חבירו. וכן מוכח מב"ב גבי שתלא מבחא כו' מותרין ועומדין הוי. והקשה הנימוק"י הא ישלם ההיזק ותירץ משום דהריוח שיהיו מהנטיעות פטור וא"צ לשלם רק כעת ההיזק יעו"ש. אלמא להדיא דפועל פטור לשלם על גרה"ז. ולא כמ"ש הנתיבות דשותף ופועל חייב אף על מניעת הריוח א"כ בכ"ד פטור השותף לפענד"ה. ואין לנו כח להוציא מהשותף. ואבקש מכתר"ה להשיבני תומ"י ע"י המוקדם האפשרי כי נחוץ לי הד"ת לפסוק שנוגע לסך גדול. ואם חם ושלום שגיתי מרוב הטרדה אבקש מרומעכת"ה לדון אותי לכף זכות ומגודל בטחוני ברוב טובו ולדקתו שדרכו להטיב לכל ובפרט למי שהבטיחו קלרתי ואברכהו בכטו"ס:

סימן טז

ב"ה, ד' לסדר זאת חקת התורה, השלום והברכה לפ"ק.

כבוד הרב המאוה"ג וכו' אבדק"ק ראדשקאוויץ.

מכתב מעכ"ת שי' הגיעני שנית. ולמען הכבוד והפלרת ידידי שי' הנני להשיב. אם כי לא מלבי ומרלוני להזדקק לעומק ענינים אלו. אך אהבה דוחקת הרלון. והנה בענין של הפ"מ באחד שתפס סחורה ש"ח כשבור שיש לו טענה והפסיד היריד. ודן הגאון בעל פ"מ ז"ל מהא דכתב הרא"ש גבי שבת כו'. ומעכ"ת שי' הרבה להשיב ולדון בזה. וספר זה אינו עמדי. אבל במעט דברים שהעתיק מע"כ שי' אני דן. שלא כמו שהבין מעכ"ת שי' דמניעת זה הריוח הוי היזק שאינו ניכר. וכמו חמץ שעבר עליו הפסח. לא כן ידידי. היזק ניכר הוא דתמול היה שוה הסחורה כך והיום שוה כך. ומי אינו יודע שומת הסחורה. ולא דמי לחמץ שעבר עליו הפסח שאין ניכר דזה החמץ של ישראל היה בפסח. או טהרות וטמאה. שאינו ניכר אם נטמא. אבל כאן ניכר שהסחורה בזול. וה"ז כמו פסלתו מלכות דאיתא בב"ק (דף ל"ז) דמיקרי היזקא דמינכר. ולא פטר רב הונא בגזלן. אלא משום דס"ל דלעולם מיקרי כעין שגזל כ"ז שלא נשתנה. אבל לכ"ע הוי היזקא דמינכר [ואע"ג דבגזלן והשהה הסחורה עד עבור היריד והוזל. לכ"ע אומר לו הש"ל. אפי' לשיטת הרמב"ם דפסק כרב יהודה. שאני גזלן דבעינן היזקא שאינו מלוי. אבל היזקא דמינכר ומלוי מודה רב יהודה כהא דפירות שהרקיבו מקלת דהוי היזקא דמינכר כמבואר בתוס' (ב"ק נ"ו:) ד"ה פשיטא. דשומר חייב. ואע"ג דשם (דף נ"ה:) פשיטא להו להתוס' דשומר פטור בהיזק שא"נ. ומוכרח דמיקרי היזקא דמינכרי ומ"מ גזלן א"ל הש"ל. והיינו כמ"ש הנימוק"י בטעם פירות שהרקיבו מקלת משום דמלוי כך. ה"נ מלוי שיוזל השער. אבל לענין מזיק אין נ"מ בכך]:

וזהו שיטת רש"י ב"ק (דף מ"ה) לענין שור שהמית כ' דהוי היזק הניכר מדמחייב באתפסיה בידים כמו שהקשו התוס'. ר"ל דאפי' במתפים במזיד יש לפטור. דלא קנסו ההיזק שא"נ אלא במזיק במזיד. אבל כאן קא סבר מלוה קעביד לקיים ובערת הרע מקרבך. וע"כ לעולם הוי היזק הניכר. והיינו משום דתורת נגמרת קלא אית ליה כדאיתא לעיל (דף ל"ג:). וכיון שנגמר דינו ניכר שהוא השור אין לו דמים. ומה שהקשו התוס' עוד על פירש"י שני קושיות מתרלי בהדדי. דכ"ז שלא אתפסיה בידים אלא שב"ד נטלו אותו מן השוק. ודאי ה"ה היו מחפשין אותו מתחת מסגרו של השומר. אבל אי אתפסיה בידיה אפשר שמיירי באופן שלא נזדקקו לחפש אחריו. כי אם בשאם הביאהו לב"ד. וא"כ הוי מזיק בידים. הא מיהא מיקרי ניכר היזקא בכך. וה"נ הסחורה ידוע שהוזל היום. ומינכר היזקא [מ"מ בפירש"י הנ"ל עוד יש לתמוה הרבה. אי מינכר היזקא א"כ לרב יהודה אמאי יכול לומר בגזל הש"ל. ואו יש להבין סוגיא דגיטין (דף נ"ג:) לפי זה וא"כ"מ]:

וגם אין לפטור מטעם דאם יבא יריד אחר ישוב לדמיו. ואינו אלא שבת שפסק הרמ"א בסי' (ש"ז ס"ו) כהרא"ש דפטור. לא דמי לשור שהשכירו בעליו. והרי אינו עומד לסחורה, אלא למלאכה, והרי זה אינו אלא שבת. ומאן דמחייב ס"ל דמ"מ אם רלה למכרו היה מפסיד. אבל סרסור שהיה לו שוורים, והזיקן אחר הזיקא דהדר, ודאי חייב, דמ"מ השתא הוא דפסיד מדמיו וה"נ בסחורה:

ולא הוצרך הפ"מ אלא משום דלכאורה אינו אלא גרמא בעלמא. שהרי מה שהכניסו לביתו לא התחיל ההיזק. ועוד יכול למכרו. ומה שלא הניח א"כ אינו אלא ממילא. ומכ"ש לשיטת הרא"ש בהא דרבה (דל"ח) בדוחף מטבע ש"ח לים דפטור והכי פסק הרמ"א (בסי' שפ"ו). ואע"ג דהתם דוקא באדי' אדוי אבל שקלי' בידו חייב. שאני התם דהשבה בעי למיעבד. ור"ל דכ"ז שמונח בים לא מקיים מלות השבה ול"מ למימר להוי פקדון בידי. כמו באם מונח ברשותו כמבואר שם (דף ק"ד). אבל בכ"ד אפילו שקלי' בידו וגזלן הוא פטור. שהרי הוא משיב בעין. ולא תקשה ממ"ש הש"ך שם (סק"ז) דפוחת מטבע ג"כ יש נ"מ בין הגביהו. התם הוא ג"כ מטעם אחר כמבואר ביש"ש משום דהוי כמו זוזי ועבדי' נסכא יע"ש. ומטעם זה היה נראה במ"ש הנתיבות (סי' רל"ב סק"י) לדקדק מהשו"ע בחוטף חפץ מחבירו והוליכו למקום אחר חייב בחזרה מטעם מזיק. ולי היה נראה לומר דמלבד שאינו מוכח התם אלא דחייב בגנבה ואבדה כמו שומר. ואפילו תימא דהש"ע מחייב בחזרה. היינו לטעמי' קאי שפסק בדוחף מטבע לים חייב. אבל לפי דקיי"ל כהרמ"א פטור. אבל יפה דן הפ"מ מהא דכתב הרא"ש גבי שבת דהדקי' באדרוגי' וחייב. ומסוגיא דגמרא עלמה היה אפשר לומר דשאני שבת דחייב אף בגרמא. אבל למ"ש הרא"ש דגרמא פטור. ומ"מ חייב בהדקי', וע"כ מיקרי גרמי ה"נ הוי גרמי ולא דמי לדוחף מטבע לים. דהתם או כסברת הראב"ד משום דאיתי' קמי' וקחזי ליה ויכול ליטלו בעלמו או ע"י שלוחו. משא"כ כאן שאינו מניחו. או כסברת רש"י דהוי גרמא בנזיקין. ונראה הטעם משום דמטבע לא שייך ביה זולא ויוקרא, כדאיתא ר"פ הזהב. אלא שנלרך ליתן עבור הולאה מהים. וזה אינו נזק בגוף מטבע. אבל בדוחף איזה סחורה לים. והוזל מחמת זה באמת חייב לכ"ע. וה"נ בנותן על מסגר ואינו מניחו על השוק חייב משום גרמי:

מיהו לשיטת הש"ך דדינא דגרמי פטור בשוגג. ה"נ אפשר לומר דפטור. שהרי כשבור הוא שהדין עמו. וכה"ג הוי שוגג לענין חטאת דכסבור הוא שמותר. מיהו לא דמי שהרי יודע שעוד יש לו לעמוד בדין א"כ הו"ל לדון לפני היריד או בא"א. שלא לגרום היזק בברור מחמת ספקו. ולא דמי אלא ללא כיון להזיק דהיינו פשיעה וקרוב למזיק במזיד. ובזה מודה הש"ך כדמוכח (בסי' ס"ו). מיהו דבר זה תלוי בראות עיני הדיין:

ב"ז דברנו בחוטף סחורה ש"ח. והשתא נזיל לדין שותף. ויעלה ע"ד מכת"ר שי' לפטור. משום דבשותף ודאי אינו אלא ממילא. שהרי הכניסו ברשות, ודא בורכא, דבשותף כל חיובו אינו אלא ממילא, כדאיתא בב"ק (דף ד':) והא ש"ח כו' וקתני היזקא דממילא וכמו היה לו לקדם, ברועים ומקלות. ורק בנותן מעות לשותף למסחר. פליגי הראשונים ז"ל בהבנת הסוגיא דפרוותא דזולשפט. והרא"ש ס"ל דפטור כפשטא דתוספתא. והובא בח"מ רס"י (שפ"ג), ובנה"מ נדחק ליישב וא"כ"מ. אבל כ"ז אינו אלא במעות, שאינו היזק ניכר. שהרי המעות לא הוזלו, והמבטל כיסו ש"ח בידים פטור, ורק בשותף עלה עה"ד לחייב. משום דמסתמא דמי כהתנה, כמו אם אוביר ולא אעביד כו'. אבל ע"פ דין ודאי פטור גם שותף ושומר בהיזק שא"נ כדעת הראשונים ז"ל בחמץ ועבר עליו הפסח דהשומר יכול לומר הש"ל, ולא כרש"ל. ובאמת דעתו ז"ל תמוה שלא יגע ליישב קושיית רש"י בהא דר' יעקב פוטר בשור שנגמר דינו משום דגומרין דינו של שור שלא בפניו, ולא מחייב משום דהוי לי' לשחוט ולאכלו, וה"נ בחמץ וזה ברור. מיהו כ"ז במעות דהוי היזק שא"נ, אבל בסחורה דהוי היזק הניכר כמ"ש, ודאי אין נ"מ בשומר בין

מכר

מכר לפני זמנה דמבואר בסי' (קע"ו סי"ד בהגהת רמ"א). בין לא מכר בזמנו דהוי היזק דממילא, ותו לא מידי. ומרוב טרדה, ורב העבודה, ואני עומד עה"ד, ע"כ הנני מסיים, והמקום יאיר עינינו לעמוד על האמת:

כנפש ידידו מוקירו ומכבדו

נפתלי צבי יהודא ברלין:

סימן יז

תשובה להרב דק"ק קאמין בעוה"י:

ע"ד אשר נשאלנו בשאלה שהיו עסוקים אצל אדון אחד פעם בשותפות ופעם כל אחד בפני עצמו, וקיבל ראובן מעות מהאדון יותר מהמגיע לו, ולהשנים הנותרים היה האדון חייב. ויהי היום שנתהוה קטטה ביניהם לפני האדון, באשר ראובן היה מתפאר לפני האדון שמגיע מהם לו, וכאשר ראה האדון קטטם. אמר הנני אנכי מנכה את המגיע לי מראובן מהכלל. ואתם יקוב דין ישראל ביניכם. וכאשר באו לחשבון ברור לפני בית דין. נמצא שאין מגיע לראובן מאומה, ומבקשים ממנו את המגיע להם מהאדון, והוא אינו רוצה לסלק. עוד היה מגיע מראובן לא"י אחד אשר היה תובעו כ"פ והוא היה מדחהו, ונכנס הא"י לארוות סוסים של השותפים וגנב סוס וברח עמו, ולא נדע אם חשב הא"י שהוא של ראובן, ובאמת הוא של השותפים, ומבקשים מראובן עבור הסוס באשר נפטר מחובו לאותו א"י, זהו תורף השאלה. ובאמת אינם נסקרים בסקירה אחת. בדבר השותפים ודאי חייב ראובן לסלק כל המגיע מהאדון להשותפים אם מגיע סך כזה ממנו להאדון, לא מיבעי אם קיבל המעות בעת השותפות, והסך המגיע מהאדון להשותפים ג"כ מעסק השותפות, פשיטא דכל מה שקיבל מהאדון לצורך השותפות הוא בא וזכה לכולם ומאן פליג להו, ואפילו היה חסר כל המגיע להם, היה צריך לחשוב החסרון גם לו ואינו יכול לעכוב לעצמו כמבואר בסי' (קע"ו סכ"ח), ואפילו מה שקיבל מהאדון היה שלא מהשותפות, או היה מגיע להם בעסק כפ"ע מ"מ חייב לשלם, ולא מטעם שעבודא דר"נ המבואר בסי' (פ"ו ס"א) דהתם מיירי במשכון של א"י שמלות השבה לא"י כמו לישראל אם אך יתבעו הנכרי בהחזרת המעות. אבל במלוה דידוע דקי"ל הפקעת הלוואתו רק משום הה"ש ולא קאי עליו ונתן לאשר אשם לו. אבל הכא נתחייב ראובן מחמת מעמד שלשתן, כיון שאמר האדון במע"ש. שיקוב דין ישראל ביניהם הכוונה מבואר שיעשו חשבון אם יגיע מהשנים לראובן אזי יעלו זב"ז, ואם לא יגיע אזי יסלק ראובן להם המגיע לו, ואע"ג שלא פירש דבריו, מכל מקום גלוי דעתא מהני כמ"ש בעה"ת (שער כ"ח ח"ג) לענין מע"ג בזה"ל ומליט בכל מקום דבגלוי דעתא דחד מינייהו מגליא דעתא דכולהו כו'. והוא הדין המבואר בסי' (קכ"ו ס"ג), ואע"ג שהרמ"כ ורא"ש חולקים וס"ל דבעינן שיפרש דבריו מנה לי בידך תנהו לפלוני, לא דס"ל דלא מהני ג"ד, שהרי לשון הרא"ש כשלא הזכיר המנה לא מחזי אלא כערבות שלא בשעת מתן מעות. משמע הא אי מחזי כאותו ממון המגיע לו מודה דלא בעינן דוקא שיפרש דבריו, והיינו שכתב הרא"ש בפ' המקבל (סמ"ג) אם השולחני אין רוצה ליתן לו פשיטא דחוזר אפילו במע"ש כיון דאין לבעה"ב בידו לא מלוה ולא פקדון. משמע דאי היה בידו א"י לחזור בו אע"ג שלא פי' דבריו (כמ"ש התומים) אלא משום דדרך בעה"ב ליתן לחנווני ולשולחני איזה סך, והמה יפרעו מעט מעט לפועליו, וידוע דע"מ כן הוא ממחהו אליו, וה"נ ידוע דרך האדונים שלא להרבות דברים ועסקים עם יהודים כאלה, וגם שלא לגזול מא' וליתן לשני במתנה, ושנאמר דלזה כיון במה שאמר שיקוב הדין ביניהם א"ו, אלא פשוט שאינו רוצה לתבוע מאותו יהודי כיון שיש בידו מקום שיסלק לשניהם ומכ"ש שכסבור שמגיע מהם לו הרי זה מעמד שלשתן ממש, ואין בזה ספק:

אמנם בדין אותו א"י. יש לחקור מתחילה אם פירש הא"י בפני עדים שהולך לגנוב סוס מאותו מקום באשר שמגיע לו מראובן, דבל"ז לית דין ול"ד שאין להם על ראובן כלום, דמי יודע בשביל מה גנב. ומבואר בשו"ע (סי' קכ"ח ס"ב) לענין מסים שאדם נתפס ע"א וחייב לשלם דמ"מ בעינן שיקחו ממנו בפירוש בגלל פלוני בפני עדים, וע"כ לא הוצרך למעט אלא בשהיה גילוי דעת שתובע לפלוני, ובזה שנוטה ממנו לא יוכל עוד לתבעו, ומ"מ לא מהני עד שיפרש דבריו, מכ"ש כאן שאם לא אמר כלל בפני עדים, מי יודע שלא יתבע עוד לראובן ויכחיש את הגניבה, או יתבעו השותפים את הסוס מיד הא"י לפני שופטי המדינה, והא"י יחזור על ראובן, ואפי' רב מודה בכה"ג, שהרי טעמיה דרב את שרי עביטך ממני. אמנם אם פירש הא"י שהולך ליטול המגיע לו מיד ראובן באופן שאין לחוש עוד לזה. בזה יש לעמוד על מקור הדין דנתפס ע"ת, וצריך אני לבאר בעזרו ית"ש:

ומתחילה יש לבאר דין הפורע חובו ש"ח. דקיי"ל כחנן דא"צ לשלם. וכתבו התוס' (ב"ק נ"ח) דכיון דלא חשיב הפסד, אינו מגילו אלא מצער בעלמא כו', ורש"י ז"ל כתב הטעם דמלוה הוא דעבד. עוד כתבו טעם כדאיתא בירושלמי כתובות פרק בתרא ונדרים פ"ד דאמר מפייסנא ליה כו' וכ"מ רבתא בין אלו טעמים, דאי מודה הלוה שאין בדעתו לפיים ולא עתיד המלוה למחול, לטעם הב' חייב לשלם ולנ"א פטור. ולכאורה קשה על הטעם הא' הא בירושלמי מפורש כטעם הב'. אבל באמת תליא בפי' הירושלמי שם שמביא ראיה דאפילו בע"ח דוחק פטור מהא דתנן בנודר הנאה דשוקל שקלו, ומוסיף עוד להביא ראיה מהא דתנן שם מקריב עליו קני זבים וז"ל הירושלמי ואפילו בע"ח שהוא דוחק שמעינן לה מן הדא ושוקל את שקלו כו' תדע לך שהוא כן דתנינן מקריב עליו קני זבים כו' לא בשלא נתן לתוך ידו כלום, ופי' הרשב"א בחי' נדרים דמסיים הטעם משום שלא נתן לתוך ידו כלום, כלומר שלא עשה לו אלא הבריח ארי ממנו, ואחריו פירשו הכי הק"ע ופ"מ, וא"כ הרי מסיק כטעם הראשון, ואין אנו צריכין לטעם הפיום, אבל הרי"ף והרמב"ם ושו"ע (סי' קכ"ח) הביאו טעם הירושלמי דאמר מפייסנא הוית ליה, מבואר דלא חזר הירושלמי מזה הטעם, וע"כ מפרשי הכי, ואפילו בע"ח דוחק אי יכול לומר מ"מ מפייסנא אע"ג שהוא דרך רחוק, ופשיט משוקל לו את שקלו כו' והתם ע"כ הטעם אע"ג דלא שייך שם פיום כלל, מכל מקום משכחת מי שנודר לשקול הרבה שקלים לתה"ל. והכוונה לפטור חובת אחרים כהא דאיתא במשנה דנזיר פ"ב הריני נזיר ועלי לגלח נזיר דנודר להביא קרבן נזיר, וא"כ יוכל לומר דהוי משכח מי שנדר להביא עבור אחרים כיון דהוא מלוה. ומסיים הירושלמי תדע לך שהוא כן ומקריב עליו קני זבין וכו', ור"ל דמהא דשוקל לו שקלו יש מקום לדחות דמיירי בנגבוי ואבוד, כדאיתא בבבלי בכתובות שם, אבל מהא ראיה דע"כ אומרים משכחנא מאן דנדר בהו, ודחי שאין ראיה דמיירי שלא נתן לתוך ידו כלום, פירוש לא שמודר הנאה מפרים עליו והוא פוטרו מממון, אלא בכהן מה"ג מקריב עליו, וכאוקימתא דש"ס דילן. והש"ך נדחק לפרש באופן שכתבתי ובא"א דר"ל שכבר בא ליד כהן, וא"כ אפילו נאבד אין אחריותם עליו, ויפה תמה התומים דעיקר הדין ליתא דודאי כל זמן שלא נזרק עליו הדם לא יצא י"ח. והקצה"ח יישב ע"פ משנה דשקלים דהמספק את הקינין מספק את הפסולות. ועדיין לא הועיל בהא דתנן חטאות ואשמות, אלא אי נימא דלא כפירוש הרשב"א ז"ל העיקר כמ"ש דהירושלמי מדחה די"ל דמיירי שכבר בא לידי כהן, והכהן מקריב עליו. ובאמת הכי מפרש ש"ס דילן בנדרים (ל"ה:) דכהני שלוחי דרחמנא נינהו ע"ש. וע"פ זה באתי הסוגיא דשם דמקשה ולטעמיך ליתפי מקריב עליו קרבנות, אלא מא"כ שאני דאר"י הכל צריכין דעת חוץ ממח"כ כו'. והקשה הר"ן א"כ לידוק להיפך דדוקא מח"כ שרי הא שאר קרבנות אסור, וכהני שלוחי דידן נינהו ויישב בדוחק. עוד הקשה ממימרא דר"י עצמו ועוד. ולפי דעתו. דר"י מיירי בהקרבת כהן ע"כ אתי כעולא בערכין (כ"א) דעולה ושלמים צריכין דעת בעלים בהקרבה, ולא כשמואל, וא"כ הלכה כר"י והרמב"ם פסק כשמואל. אבל האמת דר"י מיירי בין בהפרשה בין בהקרבה דצריכין דעת לשמואל כדאית ליה ולעולא כדאית ליה, זולת מח"כ אין צריכין דעת כלל, וכן פי' הרא"ש, וא"כ ה"פ הסוגיא דס"ד דע"כ מיירי בהקרבת כהן דאי בהפרשה א"א גם במח"כ להפרים שלא מדעת בעלים, ושפיר מוכח אי שלוחי דידן אי שלוחי דרחמנא אבל כדר"י דמח"כ א"ל דעת בעלים כלל. א"כ לא מוכח מידי דאפשר לפרש כהירושלמי דמיירי בהפרשה וכתנן כהא

דתנן שוקל את שקלו, וכהא דתורם את תרומתו כו' ולמאן דמפרש (בדל"ו ב') במפריש משלו על ש"ח, וכשיטת הרשב"א דאתי כתנן. ומיושב במ"ש הא דדל"ו א' דמתיב רשב"א מהא דתניא אם היה כהן יזרוק עליו דם חטאתו וד"א ולא מקשה ממשנתינו ע' בר"ן ורא"ש.
אבל למ"ש פשוט דמפרש כהירושלמי במפריש עליו:

נחזור לענין דהירושלמי מתפרש בשני אופנים א' כהרשב"א ומפרשי הירושלמי. וזהו דעת התוס' בישוב הראשון. או כמש"כ הש"ך וכא"א. וזהו דעת הרי"ף ורמב"ם וש"ע. וישוב הב' של תוס' דדוקא משום דמפייסנא א"צ לשלם. ומיהו אפי' בע"ח דוחק כמבואר בש"ע ולא כהש"ך. והוכחת התומים חזקה בהא מדשתם הרמב"ם בהא דשוקל שקלו ולא מפרש בגבוי ואבוד אלא לעולם שרי. מיהו הטעם לא משום שאינו נותן לתוך ידו כמש"כ התומים שהרי מפורש ברמב"ם הטעם דפורע חובו א"צ לשלם משום פיוס. אלא הטעם משום דמשכחנא גדרי מלוה להפריש שקלי אחר. ואין לו הפסד אם יבוא עלי או על אחר. וכן בהבאת קרבנות מה"כ שרי מזה הטעם:

ועפ"י זה ניחא לי הא שכתב הרמב"ם (בפ"ו מה' נדרים ה"ה) הי' שמעון כהן מותר להקריב קרבנות ראובן שהכהנים שלוחי שמיא הן. מבואר דמפרש משנתינו בהקרבה ולא בהפרשה. ומש"ה שנה לשון משנתינו וכ' סתם קרבנות שלא כדרכו בקודם להביא לשון משנה או גמ'. אלא משום דקשה דיוק קני זבין כו'. ומיהו משנתינו מיירי בהפרשה כמש"כ. אבל הרמב"ם דמיירי בהקרבה. ע"כ שנה משנתו בסתם קרבנות. וכ"ת הא גופא קשה ליתני לן הרמב"ם מפריש עלי' קני זבין כו' ושאר קרבנות אסור בלי דעת בעלים כמ"ש הרמב"ם (בפי"ד מה' מע"ק ה"י ופ"א מה' מח"כ ה"ה). אבל לפי מש"כ דעיקר היתר למודר הנאה הוא משום שיכול לומר דמשכחנא מאן דנדר להביא קרבנות אחר. וא"כ זה אינו אלא עד שלא כלו קן דג' רגלים. אבל במי שכלה זמנו וא"א להמתין עוד ע"כ יביא בעצמו. ועי' תוס' ר"ה (דף ו' ע"א) ד"ה יקריב דאי בעובר על ב"ת ממשכנין אותו ג"כ. וא"כ מודר הנאה אסור להביא עלי' מש"ה סתם, רבינו בהקרבה ובכל זמן שרי. וכן בהא דתורם מפרש הרמב"ם בה' נדרים שם ה"ו בתורם מש"ח על ש"ח ואע"ג שפסק דתורם משלו על ש"ח טה"כ שלו. וא"כ יכול לפרש משנתינו בתורם משלו על ש"ח. אלא משום דא"כ לא שרי אלא באופן דלא בעי למיכל מיד אבל אם בעי למיכל אסור:

וממוצא דבר יתבאר כל דברי הרמ"א בסי' קכ"ח. די"א דוקא כשפורע לישראל כו' ר"ל דלפי הטעם של הש"ע משום פיוס. וידוע דב"כ על פחות משוה פרוטה לאו בר מחילה הוא מש"ה חייב לכ"ע. מיהו דעת המרדכי שהביא הש"ך ס"ל כמ"ש התוס' הטעם משום דלא אתי לידו. ואין נ"מ בין ישראל לב"כ וכן דעת הרשב"א ז"ל כמש"כ הש"ך. אבל בש"ע מבואר טעם דבע"ח דוחק מכ"מ הוינא מפיים ליה. משא"כ בא"י אנן סהדי שלא כן. או אפי' לסברא דפיוס כתבו התוס' דבע"ח דוחק אומר הייתי מוצא אוהבים שיפרעו בשבילי וא"כ ב"כ נמי:

ומעתה נזיל לנתפס ע"ח שאין חברו חייב לשלם והוא מהירוש' פשד"ג וב"ק פ' הגוזל בתרא וקאי על חוב ג"כ כמ"ש הש"ך בשם המרדכי ב"ק שם. ובאמת הכי מוכח מגוף הירושלמי דאמר רב את שרי עביטיך ממני. ובפ' שד"ג מיירי לענין פורע חובו. אלמא דבהא מיירי גם מחלוקת דנתפס ע"ח. מיהו הסמ"ע הוסיף דה"ה אפילו במקום שהפורע חובו ש"ח חייב לשלם. מכ"מ בנתפס ע"ח אינו חייב לשלם. וכ' הטעם משום שהפורע חובו י"ל דמשום שלא ימכנו מג"ח צריך לשלם. משא"כ בנתפס שלא מדעת. והוא כעין סברת התוס' ב"מ פ"ב לענין השבת אבידה דלהכי תנן שטף נהר חמורו כו' יש לו שכר משום דהוי השבת אבידה. ויותר מזה העלו דאם שלא בפני בעל החמור צריך לשלם דמי חמורו. וא"כ ה"נ י"ל דבע"ח דוחק או ב"כ דצריך לשלם הוא משום דהוי הש"א אבל שלא מדעתו לא תקנו. אבל הוא נגד גמ' מפורשת בב"ק (דף כ"ח) דמבריח ארי דפטור אם הוא מדעתו מ"מ חייב כשנעשה שלא מדעת. ובנתיבות המשפט כתב סברא להיפך ע"פ מ"ש התוס' ורא"ש שם (דק"א) דנכסים שנהנו ונשתבחו שלא ע"י מעשי הנכסים א"צ לשלם. והיינו דקאמר שם אי אין שבח שמנין ע"כ אין צריך לשלם והא פשיטא דאם אדם משביח וצובע למרו ש"ח צריך לשלם וכ"כ הש"ך (סי' שנ"א).

וה"נ מה שמשביח הנכסים במה שמסיר השעבוד הוי כמשביח נכסי חברו להכי אם מדעת חייב ושלא מדעת פטור. וזה תמוה דהא תינח אם יש לו נכסים ואם אין לו נכסים מה משביח אלא שמסיר ארי מיני' ושלא מדעת בכה"ג חייב כסוגיא דב"ק הנ"ל ותו אפילו הסרת השעבוד מנכסים אינו אלא מבריח ארי מנכסיו. דמכאן ולהבא ה"ג. ותו דעיקר סברת התוס' והרא"ש צריך טעם, אמאי נשתנה דין משביח להיפך ממבריח. ובאמת בשיטה מקובצת (ב"ק ק"א) ראיתי שיטה אחרת בהא דנמר. עכ"פ דברי התוס' והרא"ש צריכין דעת להבין, ואין כ"ד מתיישב בהם, ע"כ היה יותר נראה עיקר דעיקר הטעם דנתפס ע"ח א"צ לשלם משום דכיון דבגזלנותא הרי הוא נתפס מי יאמר שלא בעלילה בא עליו, ובל"ז היה ג"כ גוזלו, והא דאומר בשביל פלוני הוא בא עילה מצא לומר כן, וכ"ז הייתי נצרך לדחוק אם היה מפורש דגרע נתפס שלא מדעת מפורע חובו ש"ח. אבל עיקר הדבר תמוה לי מאין יצא להסמ"ע לומר כן, והרי הדברים פשוטים כמ"ש עיר שושן, דחוב צריך לשלם, ולא כל חוב אלא חוב דפורע מדעת כ"ש שלא מדעת. והא שכתב הסמ"ע דהא בגמ' סתמו ואמרו אין אדם נתפס ע"ח זולת ע"ד המס. תמוה הא עיקר הדין הוא בירושלמי ושם מבואר דקאי על הפורע חובו ש"ח ולטעמי' דאפילו בע"ח דוחק פטור. וע"ז סיים דנתפס שלא מדעת ג"כ א"צ לשלם ודלא כרב. אבל שיהא יותר מפורע מדעת לא שמענו, ואדרבא בחולין (ק"ל) תניא הרי שאנסו את גרנו אם מחמת אנפרות פטור לעשר אם מחמת החוב חייב לעשר ומפרש משום דקא מתרצי ליה. וכבר עמד ע"ז בנה"מ. ולכאורה יש להביא ראיה לדעת הסמ"ע דשלא מדעת גרע מפורע חובו, שהרי הרמ"א פסק כשו"ת מהרי"ו דאם יש לו בידו גובה מה שפרע בשביל חבירו. ובירושלמי דב"ק שם מבואר דנתפס ע"ח אפילו יש בידו פטור, דאיתא שם על הא דתנן הגוזל את חבירו ותפסוה מסיקין אם מחמת הגזלן חייב, ומפרש הירושלמי משום קנס קנסו לגזלן, ושקיל וטרי בירושלמי אם נטלוה מסיקין מיד הגזלן מחמת הנגזל מהו, ומסיק דתליא בפלוגתא דריב"ל ורב אם נתפס ע"ח צריך לשלם, וקיי"ל כריב"ל דא"צ לשלם, והרי הגזלן יש בידו ומ"מ חייב לשלם להנגזל:

איברא כ"ז לשיטת הסמ"ע בסי' (ק"ה סקי"ג) דאפילו סברא דמפייסנא ליה לא סגי אלא כשצריך לגבות אבל כשיש בידו לא סגי בסברא זו להוציא מידו. א"כ שפיר מוכח מהירוש' דנתפס שלא מדעת גרע ואיכא סברא שניה דלא נתן לו כלל. ומש"ה א"צ לשלם אפי' כשיש ביד הנתפס. מיהו כבר השיג בשו"ת מהר"ם לובלין והובא בש"ך ע"ז. וכתב דלסברא דמפייסנא הוי' ליה אפילו יש בידו א"א לגבות. ובאמת מבואר דברי מהרי"ו כמ"ש הש"ך דס"ל דהטעם דפטור משום דמלוה קעביד, ואם יש בידו ודאי מכוין לגבות מהם. ואע"ג דבתומים שדא ביה נרגא דא"כ מה הקשו התוס' בב"מ על הא דתנן שטף נהר חמורו כו' יש לו שכר, ועוד הרבה, לימא משום דהם בידו, ויישב בפלפול דגם משעבודא דר"נ אתי עלה, הרואה בדברי מהרי"ו מבואר שלא כיון לזה. ותו דלא מצינו שעבודא דר"נ לא"י, ר"ל שאם מלוה שלו חייב לא"י יהא צריך הוא לשלם, הא אפילו הלוה עצמו אינו מצווה על הפקעת הלוואתו, אלא משום חה"ש, אלא ודאי כונת התוס' דודאי סתמא תנן אפילו באופן שהוא מציל ונמסר החמור מהמים ליד בעליו, מ"מ יש לו שכרו:

נחזור לענין דדעת מהרי"ו מטעם מלוה קעביד מש"ה שפיר מחלק. אבל לשיטת הירושלמי דבבע"ח סתמא ודאי איכא סברא דמפייסנא ליה ל"ש יש בידו מאין בידו. ולפ"ז הא שכתב הרמ"א יש מי שאומר שכ"ז שלא היה לו משל חבירו כו' אינו לפי הי"א דמחלק בין פורע חובו לישראל בין לעכו"ם. דלדעת זו הטעם משום פיוס כמ"ש לעיל, א"כ אפילו יש בידו נמי כמ"ש מהר"ם לובלין. מ"מ שפיר אתי פיסקא דהרמ"א די"א זה הטעם. ולפי זה נשתנה הדין, ומיירי ג"כ בבע"ח דוחק או של א"י. אבל בבע"ח סתם צדקו דברי מהר"ם לובלין וכמבואר בהירושלמי דב"ק. והשתא בנתפס על חבירו דליכא אלא סברא דפיוס. ל"ש בין יש בידו לאין בידו. אבל יש חילוק בין א"י לישראל לשיטת הרי"ף ורמב"ם וש"ע דטעמא דבע"ח דוחק הוא משום פיוס, ולא כמ"ש התוס' שימצא אוהבים. ואחרי כל הדברים האלה, בנ"ד אם יש עדים שאמר הא"י שהולך ליטול סוס של ראובן עבור חובו. וברור לב"ד שלא

יבוא עוד לתבוע חובו מראובן. צריך לשלם להשותפים. מ"מ איני אומר למעשה ח"ו נגד השמ"ע וגה"מ. ותו דהא לשיטת התוס' דימלא אוהבים לעולם פטור והאיך נוליא ממון נגד דבריהם ז"ל אלא יש לפשר בזה:

עוד נשאלתי. ע"ד ראובן שעשה עסק אצל אדון אחד להעמיד לו אבנים, ובא שמעון וביקש מהאדון שהוא גם כן יעמיד לו אבנים, ונתרצה לו. ובשעת הפרעון של האדון לראובן סלק לו ג"כ עבור האבנים שהעמיד שמעון, כסבור שכל האבנים שראה הכל מה שהעמיד לו ראובן. וכשבא שמעון לבקש את מעותיו מראובן דחה אותו ראובן לאמר כי נכנס לגבולו. והלך שמעון להאדון בתחנונים ושלם לו שנית עבור סך אבנים שלו. ועתה מבקש שמעון מראובן גם התשלומין הראשונים כי שלו הם. וברור בעיני שאין ראובן חייב להחזיר לשמעון, ולא משום שלא קנה האדון האבנים מחמת שאין לו חצר כמו שדמה מע"ל דאפילו נימא הכי מאי איכפת לן. הוא בא בשכרו ליטול שכר טרחתו להעמיד אבנים למקום שרצה האדון. ומלבד זה הלכה פסוקה שיש חצר לא"י. וכן דעת התוס' (ב"ב ע"ט) ד"ה ואין מועלין דחצר אין להקדש משום שאין יד להקדש. מבואר הא יש לו יד יש לו חצר. וככר הוי בזה טובא הגאון קצה"ח (סי' קצ"ד) והביא ראיה דא"י יש לו חצר מסוגיא דע"ז (ע"א) בכליו של נכרי כי מטא לאוירא דמנא קניה. ונדחק הגאון בטעם הדבר, והעלה דעיקר חצר בא"י מטעם שליחות. ואישתמיטתיה באותו שעה דברי תוס' ב"ב הנ"ל והביאן בעצמו (סי' ר') דאי יש יד יש חצר להקדש ומכ"ש לא"י דמפורש בקרא דיש לו חצר דכתיב ויקח את כל ארצו מידו, והיינו רשותיה כדאיתא בב"מ (נ"ו). מיהו לענין הקדש לכאורה קשה, ויש בזה אריכות דברים ואכ"מ. עכ"פ פשיטא דהאדון חייב לשלם לשמעון. אבל מ"מ במה שנתן לראובן עבורו לא יצא ידי חובת פרעון לשמעון. כיון שראובן לא זכה עבורו ולא נתרצה להיות שלוחו. ומבואר בתוס' ב"מ שצריך השליח לזכות למלוה כמו במליחה. וא"כ הרי המעות הפקר כמו טעות א"י וזכה בהם ראובן, ואי היה האדון ממאן לשלם שנית היה רשאי שמעון להגיד להאדון. ואין בזה משום מסור כדקיי"ל (בסי' קנ"ד ס"ב בהגהת רמ"א) דאם לא נתן לו מעותיו אין בזה משום מסור. מיהו כיון ששלם לו שנית אסור לשמעון להודיע להאדון ולהשתדל שיקח מראובן המעות יתרים ח"ו:

מה שהקשה מע"ל בהא דסי' (פ"ז סי"א) דעת רמ"ה דאי טעין לישתבע לי דחושד לי בכך הדין עמו. שבועה זו מה היא אחרי שחז"ל חשדוהו. וגם לא מצאנו באשה הנשבעת כאלה ועוד הרבה להקשות. מדבריו ניכר שמפרש דעת הרמ"ה שיכול להשביעו אם הוא חשוד באמת בעיניו. ואחר שישבע כן ישבע הוא שבועת השותפים, וטעות הוא. דכונת הרמ"ה הוא בתורת היפוך, שאם ישבע שחושדו ישלם לו כמה שחושדו. והכי מבואר בסמ"ע ובש"ך (סקל"א). וכלפי דכלל גדול הוא שהנשבעים ונפטרים בשבועה דרבנן יכולים להפך. אלא בשבועת שותפים א"א להפך משום שטוען טענת ספק ע"ז יכול להפך שהוא ספק אצלו באמת וישלם. משא"כ באשה הנשבעת ונוטלת, דקי"ל כר"ם אם אינה נוטלת כתובה א"י להשביעה. א"כ לא שייך היפוך כלל וכן בשבועת השומרים דהוי דאורייתא לא שייך היפוך. אבל שבועה בכדי ודאי ליכא, אלא שהתובע בעצמו צריך לדעת בעצמו שהוא חושדו ומש"ה משביעו. אבל אם יודע בעצמו שאין עליו חשד רק שמעליל עליו שבועה כדי שיפייסו בשלום. עול הוא. וכבר האריך בזה בשו"ת ש"י ח"א (סקס"ג) ולא ע"ז באתי ע"כ קצרתי:

מה שנסתפק בדין היפוך שבועה על התובע, ועכשיו הנתבע חוזר בו ואומר שע"מ שילטרך להשלים מקודם ולהסכין עצמו או לישבע אין לי לא קיבל. וטוב לו שישבע שאין חייב. איני רואה טענה בכל זה. שהרי ב"ד מודיעים להנתבע. אם אתה מהפך צריך להשלים מקודם. ואם אפילו לא ידע מזה עכ"פ ידע בשעה שהפך, שאם ישבע התובע יהא חייב לשלם ולהסכין עצמו, או לישבע שאין לו, ועמ"כ סביר וקביל. ומה לי שיעשה כן אחר שישבע התובע או מקודם כדין. ע"כ אין אחר פסק הש"ע והש"ך כלום:

ומה שקשה למע"ל לשיטת רש"י וסיעתו דגרסי בב"ב (קכ"ח) נשבע וא"י לחזור בו למאי קאמר. נשבע, לימא א"י לחזור בו, דקדוק נכון הוא. ונראה דקמ"ל שגם התובע אין לו שוב טו"ת על הנתבע, ובע"כ צריך לישבע, וכדאיתא בשבועות (דף מ"א) דבדרבנן מפכינן שבועה וא"כ ה"ק התובע נשבע בע"כ והנתבע א"י לחזור בו. מיהו כל זה אי נימא שהיה בימי ר"א דין שבועת היסת. אבל הרשב"ם פי' דמש"ה נקיט עבדי כו' אע"ג שאין בו שבועה כלל, וא"כ ודאי הוא מיותר, מש"ה פי' כר"ת ונשבע כו':

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יח

ב"ה, א' לסדר ושמרתם את משמרת ה' בברכ"ת השנה.

כבוד הרב וכו' מו"ץ בק"ק קראסלוויא.

זה תוכן השאלה. סוחר אחד מסר תיבה אתרוגים לבע"ג להוביל לעירו ולמסור ליד אשתו לפני החג בצרוף מכתב כנהוג. והבע"ג באמצע הדרך מסר סוסיו והעגלה והכבודה אשר בה והתיבה בכלל לשכירו להוליך אותם לפי דרכו, ושכח למסור לו המכתב. ואותו השכיר שכח למסור האתרוגים ליד אשת הסוחר עד אשר עברו ימי החג ומאותם האתרוגים נחסרו שמונה בשעת השבה. עתה הדין על דבר הפסד שווי האתרוגים שהם בשלמות, וגם על השמונה החסרים באיזה שווי חייב לשלם. ואתפלל אל ה' הבה תמים:

מתחלה נחקור אם היה הבעל עגלה בעצמו פושע ולא מסר האתרוגים בזמנם מה היה דינו. ולכאורה הדין פסוק במג"א (סי' תמ"ג) בחמץ שפשע הנפקד ולא מכר לפני הפסח. שאם כבר נשרף החמץ כדין ה"ז חייב לשלם. אפילו הנפקד ש"ח מטעם שהיה לו למכור כמו שהיה לו לקדם ברועים ובמקלות. ומכ"ש בש"ש אבל אם עדיין החמץ בעין אלא שעומד לשרוף אומר לו הש"ל. וה"כ בנ"ד אותם האתרוגים שנאבדו אפילו נאבדו באונס חייב הבע"ג לשלם כמו שהיו שוין לפני החג. היינו אתרוגים חתומים בלי ראות. אבל האתרוגים שלפנינו אומר לו הש"ל, ואין לומר דהכא חייב ע"פ פסק הרמ"א בח"מ (סי' של"ג ס"ו) דפועל שמניח מלאכתו בדבר האבוד צריך לשלם לו כל היזקו. דהרי התם מטעם מזיק אתי עלה כמבואר בהג"א מקור זה הדין, ור"ל דכיון שהפועל נתן פשתנו של בעה"ב למשרה ואיבדן בידים במה שלא גמר מלאכתו והוליאן מן המשרה, ואפילו לא היה פועלו כלל, אלא אדם בעלמא היה נוטל פשתן חבירו והניחן במשרה, והלך לו ונרקבו ודאי חייב לשלם מדין מזיק, והעלה הג"א דה"ה פועל ולא נימא דפועל עדיף שהרי הניח במשרה ברשות. ועתה יש לו רשות לסלק ידו. וזהו דעת החולקים על הג"א. אבל הג"א והרמ"א ס"ל שלא נתן לו רשות אלא באופן שלא יסלק ידו באמצע, וכיון שמסלק ידו הרי זה מזיק בידיו. וכ"ז במזיק בידים אבל בנ"ד אין לנו לדון את הבע"ג אלא מטעם שומר ולא מטעם מזיק. ואחר שבאנו מטעם שומר אומר לו הרי שלך לפניך. אבל האבודים אפי' נאבדו באונס, לכאורה חייב לשלם כמ"ש המג"א, והכי הסכים הגאון ח"י שם אלא שפטר מטעם שבעליו היה להם למכור החמץ במקום שהן. אבל לעניותי אין נראה עיקר הפסק. ועיקר דין שמירה אינו בכה"ג, ולא מיבעי לשיטת התוס' ב"ק (דף מ"ה) דשומר ג"כ אינו חייב אלא בהיזק ניכר, כמו דין כל אדם בהיזק בידים, וא"כ אם מסר לשומר יין לשמור מנסוך או תרומה מטומאה, ופשע בשמירתו פטור השומר, שהרי אינו היזק ניכר, ותיקון העולם שבמזיק לא שייך לכאן שאינו אלא פושע. וא"כ במה שלא מכר החמץ וכן לא הוביל האתרוגים לשעה שראוין להמכר הוי היזק שאינו ניכר ופטור אפילו לשיטת רש"י (ב"ק שם) דלא מלינו בדין שומר היזק שאינו ניכר מש"ה אם מסר יין ותרומה לשמור אפשר שחייב השומר. מ"מ דוקא בהני שגופן נתקלקלו אלא שאין ההיזק ניכר, משא"כ חמץ שהגיע הפסח ולא נמכר הנה מה שהגיע הפסח על החמץ אינו פושע. ורחמנא אתיא איסור פסח. ומה שלא מכר אינו שייך לשמירת החמץ אלא לכספו של בעל החמץ, והוא לא נתן לשמור לו כספו אלא חמצו, ולא עוד אפילו פירש לו שימכור חמצו כדי שלא יפסיד כספו. מ"מ הרי לא מסר לו כסף לשמור. אלא חמץ לעשותן כסף ואין בזה דין שמירת הכסף עד שנמכרו והגיע הכסף לידו. אבל עד שלא נמכרו הרי הן כשטרות לגבי הכסף, שאין

גופן ממון אלא שצריך לגבות, ה"נ אין גופן ממון אלא שאם נמכרו ויהיו כסף וא"כ אין לו על השומר כלום. וה"נ אין על הבע"ג כלום. שהרי האתרוגים נשמרו כראוי עד אחר החג בבית הבע"ג, אלא שלא נמכרו ואבד בעליהם את כספו. ע"ז אין להבע"ג דין שמירה כלל. וכתב לבי במולאי שהגאון אבן העוזר ג"כ השיג על המג"א ופסק שאין בזה אלא משום הש"א. הן אמת שהראיה שהביא מהקדש אינו מובן דבהקדש א"נ למכור קודם הפסח שלא אבדו את שווין כלל לאחר הפסח, מ"מ הדין אמת. ויש להביא ראיה לזה מדתניא בתוס' והביא הרי"ף והרא"ש פ' א"נ וכ"ה בשו"ע ח"מ ריש (סי' קפ"ג) הנותן מעות לשלוחו לקנות לו סחורה ולא לקחה אין לו עליו אלא תרעומות, והרי השליח ש"ש שלו, ואומר לו שמור סחורתי מה שתקנה ממעות שלי ומ"מ אין לו על השליח על מה שאין לו סחורה, והיינו משום שלא נתן לו סחורה, אלא כסף ואלו קנה הסחורה היה צריך לשמור אותם. אבל כ"ז שלא קנה ולא הגיע לידו אלא כספו, אין עליו דין שמירה אלא על כספו כמו שהם ה"נ להיפך. ומה לי הן ומה לי דמיהן, שאם מסר לו סחורה למכור ביום השוק והוא לא מכר, אין לו עליו אלא תרעומות, ואין לו לשמור אלא סחורתו או כספן אם נמכרו. אבל לא שנתחייב לשמור שיהי' מזה הסחורה כסף, וזה ברור לענ"ד. דלא כמג"א ות"י, ואין שום דמיון למי שלא קדם ברועים ובמקלות והפסיד הבהמה עלמה. וא"כ אם היה הבע"ג פושע בדבר ולא הביאן לאשת הסוחר אין לו עליו אלא תרעומות וגרמא בנזיקין. ומעתה אם נאבדו האתרוגים בברור לפני החג הרי זה חייב לשלם כשווין אז. אבל אם נאבדו אחר החג אין לו לשלם, שהרי אז אינן שוין כלל, ואם אינו יודע מתי נאבדו, הרי זה כא"י אם נתחייבתי, שהרי הלכה פסוקה בב"ק (קי"ב) שיתה פרה שאולה לו וטבחה בשבת פטור שאיסור שבת ואיסור גנבה באין כאחת. והטעם שלא משעת שאילה נתחייב בה כ"א משעת גנבה, מכ"ש בשאר שומרים, אין החיוב לתשלומין אלא משעה שנגנב או נאבד, וכיון שא"י אם בשעת היוקר או זול, ה"ז דומה לא"י כמה נתחייבתי ופטור לכו"ע, ולא כהש"ך (סי' רל"א סקמ"ד) דס"ל משעת שאלה מיקרי חיוב ודומה לא"י אם החזרתי לך והשיג על הנימוק"י, והביא ראיה מלשון התוס' ב"מ, ונהפוך הוא התוס' שם סיימו וכן בפרה א' כו'. אלא הקדימו לפרש הקושיא מסיפא בשני פרות, משום דברישא תליא בתרי לישני דרבא. ולל"ב דמשעת פשיעה הוא דנתחייב באמת א"נ ליישב הרישא כלל וכמ"ש הנימוק"י שם. ומשו"ה פסקו כל"ב דרב פפא קותיה. הא מיהא דלא נתחייב משעת שאלה דנימא מאז א"י אם החזרתיך. וכבר השיג גם בקלוה"ח (סי' ש"מ) וע"ע להלן:

כ"ז דברנו אם היה הבע"ג עלמו הפושע. מעתה נשובה נחזה בנ"ד שמסר לאחר, ואם היה אותו השכיר רגיל שיסמוך הבע"ג אללו הסוסים והכבודה שבה, פשיטא שאין על הבע"ג חיוב מדין פשיעה, וכדאיתא (ב"ק נ"ו:) ברועה שנתן לברזילא, דאורחא דרועה למימסר לברזילא, וא"כ אם נגנבו או נאבדו אותם השמונה אתרוגים לפני החג, אין לבעל הבית אלא עם השכיר, ואפילו השכיר הוא עני דעת הראשונים דהראשון פטור וכמ"ש הה"מ בפשיטות בהל' שכירות (פ"א), והטור והגהת רמ"א (סי' רל"א סכ"ד) לא הביאו מחלוקות הללא באשתו וב"ב. אבל בהא כו"ע מודי כמ"ש הש"ך שם ס"ק ב':

וכבר הראיתי בחבורי ה"ש שאילתא כ' (אות י"ג) מקור לזה. מדאיתא בלשון גמרא בחיוב שומר שמסר לשומר את מהימנת לי בשבועה הוא לא מהימן לי בשבועה. אמאי לריך לסיים הוא לא מהימן כו' ואפילו מהימן ליה מאי הוי. הא טעם החיוב הוא לפי פי' הרי"ף וש"ר משום דהראשון מחויב שבועה וא"י לשבע משלם, וא"כ מאי מהני במה שהשני מהימן ליה, ואפילו רגיל בעה"ב עמו מ"מ יאמר לראשון את מחייבת לי שבועה זיל השבע, אלא ודאי אי רגיל עמו בעה"ב או דרכו של הנפקד למסור לשכירו הוי כשומרים עלמן של המפקיד והוא בע"ד דידיה ולא שומר הראשון. מש"ה קאמר דכיון שהוא לא מהימן לי לאו בע"ד דידי הוא אלא את, אבל אם אין הבע"ג רגיל בכך, וה"ז שומר שמסר לשומר ועל הראשון לשלם עבור החסרים. ועתה כשנאבדו וא"י אימת נאבדו, היה מקום לומר דהראשון חייב לשלם, וכמ"ש הנימוק"י ר"פ הגוזל בתרא בשם הרא"ה דהשואל ששאיל מיקרי פושע והוא מתחייב מאז ודומה לא"י אם החזרתיך. אבל ראוי לדעת דהנימוק"י מפרש טעם שומר שמסר לשומר חייב משום שהוא פשיעה, ומשום דאיך לא מהימן בשבועה מיקרי גרע לשמירתו והוא פשיעה. אבל דעת כל הראשונים היינו השאילתות (שאילתא כ') ובה"ג וכ"כ בשו"ע (סי' ע') כ"ל דאין הטעם משום פשיעה אלא משום דהוי מחוייב שבועה וא"י לשבע. ומש"ה בעיקר דינא של הש"ך הנ"ל (ס"ק מ"ו) לדק דאם א"י לשבע שמתה באונס כדינו מחויב לשלם אבל לא מטעם א"י אם החזרתיך. אלא מטעם דהוי מחויב שבועה וא"ל, וא"כ בנ"ד דמשלם אלא שא"י מתי נגנבה הוי כאלו א"י כמה נתחייבתי ופטור, ועוד דעיקר הדין מש"כ הנימוק"י דכיון דהוי פשיעה ומאז נתחייב הוי א"י אם החזרתיך. לא ס"ל להרי"ף והרמב"ם ז"ל שהרי פסקו כל"ק דרבא דב"ק (דף קי"ב) דמהני אחריות נכסים אפילו אם מתה, ומ"מ מפרש רישא דמשנה בפ' השואל בשני פרות כמ"ש בפ"ג מהל' שאלה ופקדון וע"כ צ"ל דס"ל דאפילו לל"ק דמהני אחריות נכסים לחייב היורשים, מ"מ אינו דומה לא"י אם החזרתיך. ממילא ה"ה אפי' פשע ונתחייב לענין אחריות נכסים, מ"מ כיון שאם הי' בעין הי' מחזירה מש"ה כשנולד ספק בתשלומין הוי כא"י אם נתחייבתי. וה"ה בנ"ד הוי כא"י כמה נתחייבתי:

היוצא מכ"ז דאין לבעל האתרוגים על הבע"ג אלא דמי האתרוגים שנחסרו, ובאופן שאין השני שכירו בתמידות, ובאופן שיודע שנגנבו לפני החג אז לריך לשלם דמי אתרוגים סתומ"ס, אבל אם חסר איזה תנאי אין לו עליו אלא תרעומות. והמקום יורנו אור ההלכה ובאמת ינחני וחסדו אל יעזבני:

נפתלי צבי יהודא ברלין:

סימן יט

כבוד הרב וכו' אב"ד דק"ק א"יא.

תמול הגיעני מכתבו ע"י המוכ"ז. ואשר שאילנא קדמיה, ע"ד מקח הפרה שהסרסור אמר שתתן מדה חלב ליום, ואחר איזה ימים רואה הלוקח שפוחתת הרבה ממה שהבטיח ורולה לחזור ממקחו. נראה שאם אין ידוע כמה נתנה באמת עד שלא הגיעה ליד הלוקח, אינו יכול לחזור לעולם דהמוכר יכול לומר אצלך נשתנית שהרי ידוע דטבע הפרות להשתנות לפי מאכלן ומרעיתן אם ברפת או בשדה אם בלוותא דחברותיה או בפ"ע, כדאיתא בכורות (ל"ט) עם חבירו ודאי מעליה ליה ניחא ליה בלוותא ומהניה ליה אכילה, בשדה ודאי מעליה ליה דניחא לה באוירא, וגם הרגל אופן אכילתה עושה רושם גדול בחלב, וה"ז דומה להא דתנן ב"ב (פ"ו) המוכר יין לחבירו והחמיץ אינו חייב באחריותו אפילו א"ל למקפה, משום דקנקנים דלוקח גרמו לזה, ולא תימא דהא דתנן תנן דלא תנן אין אנו תולים בשנוי, והרי בשכר לא תנן. ויש דיינים שלא נשתוה שכר ליין כפסק השו"ע ח"מ (סי' ר"ל ס"ז). ומ"מ בהא דשנוי הקנקנים סברא היא דגורם חמילת השכר כמו ביין: וה"ה פשוט דשנוי הרגל הפרה גורם פחיתת החלב, ואין לו עליו כלום. אבל כ"ז בשאינו ידוע כמה היתה נותנת תחלה. אבל כשהסרסור קנה מיהודי ויש עדים שמתחלה לא נתנה כמו שהבטיח, אפילו הסרסור אומר שגם הוא לא ידע שנתנה פחות ממה שהבטיח, מ"מ ה"ז מקח טעות, ול"מ לפסק הרמ"א (סי' רל"ב) שאע"ג שהסרסור נתאנה המקח חוזר, אפילו להמחבר דהסרסור א"ל לשלם. היינו במוכר סתם ונמלא במום, והוא אמר שלא ידע. אבל כאן שהוא אומר בפי' שנותנת כך חלב על סמך דבריו קנה ומקחו חוזר. איברא אם אמר הסרסור שתתן כך חלב יפה הערה מע"ל שאפשר שאינו הבטחה אלא השערה בעלמא ולא היה להקונה לסמוך עליו. ונראה שתלוי אי הוא בכדי שהדעת טועה ודאי אינו חוזר שכן דרך המוכר לישום במדה טובה, והיה להקונה לחוש שמגזם קלת אבל בכדי שאין הדעת טועה הרי זה מקח טעות. ומה שדימה מעכ"ת שי' להא דמכר לו בשר שהוא מן איל מסורס ונמצא שאינו מסורס שהמקח קיים במח"כ טעות הוא. התם באמת לריך להחזיר אונאתו, וגם בגוף הדין רבו האחרונים לבטל המקח עי' בבאר הגולה וביאורי הגר"א ז"ל, והרי בזה אינו טעות המדמה, אלא הטעהו ממש ואינו ענין לכאן:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ב

בעזה"י לאלשאן.

ראובן קנה בית חמיו מיורשיו ומחמותו בקנין סתם כנהוג בלי שום שיור. אלא שנתן שטר התחייבות לחמותו בזה"ל. אני התחייבתי א"ע ליתן מזונות לחמותי על שולחני דווקא גם התחייבתי א"ע ליתן לה מקום להעמיד מטה לישן עלי' בביתי במקום חם דוקא. עוד הי' כתוב בשטר התחייבות וע"ז יש לה בחירה שאם לא תרצה להיות אצלו מחויב ליתן לה עשרים רו"כ ולא יותר. והנה חמותו נחלתה בחולי נמשכת ר"ל ויש לה ריח רע עד שא"א לו להיות עמה בבית. וטוען חהגה שעמ"כ לא התחייב א"ע. והאלמנה מבקשת תפקידה כפי המדובר ע"ש דוקא. כי טוב לה עמו ואת בתה. ונסתפקו אם יכול לסלקה מביתו ושולחנו למקום אחר. עוד נסתפקו אם תהי' בביתו איזה מזונות מחויב ליתן לה. אם כפי שהיתה בריאה או מזונות קלים כפי צורכה כעת. וכן נולד הספק אם יהי' הדין שיכול לסלקה מביתו. אם צריך לשלם דמי מזונות בריאים או קלים. ואם כפי ברכת הבית או מזונות שלמים. והמקום יורה דרך האמת:

והנה המתחייב לזון את חברו. והניזון רוצה לאכול משלחן המתחייב והמתחייב רוצה ליתן דמים. לא נתבאר בש"ע. אמנם הדבר ברור דמכש"כ הוא אם הניזון יכול לומר דמים אני רוצה. מטעם שסתם מזונות הכי משמע מכש"כ המתחייב יכול לומר הכי ולא נצרכתי לזה. אלא משום דבאמת מחלוקת הוא בירושלמי תרומות (פ"ו) והובא בר"ש מ"ד על הא דתנן המאכיל את פועליו ואת אורחיו תרומה הוא משלם את הקרן. והם משלמים את החומש דר"מ וחכ"א הם משלמים קרן וחומש והוא נותן להם דמי סעודתן ואי' בירושלמי מה ביניהן רי"א עיקר סעודה ביניהן ר"מ סבר עיקר סעודה לבעה"ב וחכמים אמרי לפועלין. ופי' הר"ש על מי לטרוח דר"מ סבר על בעה"ב לטרוח ורבנן סברי בעה"ב נותן דמים והפועלים יקנו להם כל צורכי סעודה. רשב"ל אמר טפילה ביניהן. ופי' הר"ש חיוב לטפל לשלם התרומה שצריך לשלם דבר הראוי להיות קודש. רמ"א טפילה לבעה"ב ורבנן אמרי לפועלין ר' אבוה בשם ר"ל הא למה זה דומה למוכר חפץ לחבירו ונמצא שאינו שלו חייב להעמיד מקחו. פי' דר"מ ס"ל דהוא חייב להעמיד מקחו מש"ה בעה"ב חייב ליתן חולין תחת תרומה. וחכמים ס"ל שא"צ להעמיד מקחו. ומקשה בירוש' על הא דר"א אלו כר"ל אמרת ניחא ואי כר"י אומר עיקר סעודה ביניהן ואת אמרת הכי. פי' בשלמא לר"ל דס"ל דלכו"ע מחויב הבעה"ב ליתן הסעודה. מש"ה הוי דומה למוכר חפץ לחבירו ונמצא שאינו שלו. שהרי במה שנתחייב לזון את פועליו הרי נתחייב ליתן הסעודה ודומה למוכר סעודה. אבל לר' יוחנן דאמר דהסעודה לפועלים. נמצא שלא מכר בעה"ב להם הסעודה שהרי לא נתחייב אלא דמים והאיך אמר ר"א זה המשל. ומשני כר' מאיר את אמרית. פי' דגם ר"י מודה דלר"מ הסעודה לבעה"ב. וע"ז קאי המשל דמש"ה מחויב לטפל ולהביא סעודה מחולין מזה הטעם של המשל. אבל לרבנן לא קאי המשל. וא"כ אפשר דמודו אם הי' מחויב באמת ליתן סעודה כגון שפירש הכי דאז בעה"ב משלם קרן מחולין. ורבנן לא פליגי אלא משום דס"ל דבעה"ב לא נתחייב ליתן סעודה והמשל קאי לר"מ:

היוצא מזה דלר' יוחנן פליגי בזה ר"מ וחכמים. ולר"ל כ"ע ס"ל דעיקר סעודה לבעה"ב. והנה לדין קיי"ל כר"י אליבא דרבנן ועיקר סעודה לפועלין. אלא שיש לנו לדעת לר"ל האיך אפשר דהמתחייב לזון הוא מחוייב ליתן מזונות. והניזון יכול לומר דמים דוקא אני רוצה. אבל ל"ק דבאמת הדין שכתב השו"ע (סי' ס"ג מקורו מהריטב"א. ולא כ"ע סברי הכי כמבואר בהג"א פ' הנושא דר"ת ס"ל דהא דתנן והוא נותן להן דמי מזונות היינו לפי ברכת הבית. וכההיא דתנן באלמנה שאמרה א"א לזוז מבית אבא שיכולין לומר לה אם אין את אצלינו אין לך מזונות וא"צ ליתן דמים אלא לפי ברכת הבית. ובאמת היא שיטת התוס' שם (דף ק"ג ע"א) ד"ה ולא אמרן. שהקשו דבמתניתין ליכא פסידא דבעל כי יהיב לה דמי מזונות. הרי דס"ל דלא יהיב אלא כפי בה"ב. והרא"ש דחה שיטה זו וכתב ולא דמי לאלמנה שלא התנה אלא לזונה בביתו שכך כתב לה את תהא יתבא בביתי ומתזנא מנכסי ובאלמנה נמי כי אתי' בטענה נותנין לה מזונותי' משלם כו' כש"כ זו שעיקר תנאה אינה אלא בבית אמה עכ"ל. הקשה תרתי חדא דשאני אלמנה שפירש דוקא בביתי. משא"כ המתחייב לזון א"ח יכול הניזון לומר דמים אני נוטל וכשיטת השו"ע. ושנית, דאפי' נימא דהמתחייב לזון א"ח ואומר הניזון דמים א"צ המתחייב ליתן אלא לפי ברכת הבית. מ"מ במתחייב לזון בת אשתו שיודע שתהי' אצל אמה. וכשנירשה את אמה מסתמא תלך הבת למקום שהיא אמה וא"כ אתי' בטענה שצריכה לישב אצל אמה. נמצא דגם להרא"ש אין הדין ברור דהמתחייב לזון א"ח מחויב ליתן דמים משלם. ובאמת מוכח הכי מדאמר רב עוירא מי דמי התם חד כריסא אית לה תרתי כרסתא לית לה כו' אלמא דעיקר הטעם הוא משום דהא ודאי תאכל אצל אמה. ועמ"כ התחייב ליתן דמים אז. והיינו דדייק במשנה מוליך מזונותי' למקום שאמה. וממילא גם כשנתגרשה האם מן השני אחד זנה ואחד נותן לה דמי מזונות כפי שתרצה משום שמתחלה התחייב על זה האופן שלא תזון אצלו דוקא. משא"כ במתחייב לזון את חברו אפשר שיכול לומר שב אצלי ואזונך. מיהו הריטב"א למד מהירושלמי דאי' אמר ר' יוסי הדא אמרה פסק ליזון כלתו זנה ומע"י של בנו. הוא רוצה שתבוא אצלו והיא אינה רוצה הדין עמה. דתנינן והן נותנין לה דמי מזונות. ובעניי אין ראי' מכאן כלום דשם ג"כ היא אצל אישה שהוא בנו ועמ"כ התחייב. ומש"ה הביא הירושלמי בבא זו ולא הקודמת מוליך מזונותי' למקום שאמה משום דשם איירי למתחייב לבת פנוי' שדרכה אצל אמה. ואינו מוכח לפוסק לכלתו שכבר אינה אצל אמה. משו"ה הביא הירושלמי מבבא דניסת שהיא אצל אישה אבל בל"ז לא שמענו. אלא דהריטב"א הביא עוד נוסח בירושלמי המקבל לזון בתו היא אומרת מעות והוא אומר פירות הדין עמה. ומזה ראיה מכרחת להריטב"א וש"ע אלא שלא ידעתי מקום הירושלמי. ונאמן עלינו הריטב"א דהכי איתא בירושלמי והכי קיי"ל דכל מתחייב לזון את חבירו יכול הניזון לומר שרוצה מעות. ונימא דטעם חדא כריסא אית לי ולא תרתי כרסתא שייך בכל אדם. שדרך לאכול בעצמו ולא לסמוך רק על שלחן חברו. מש"ה מחויב ליתן דמים. הא מיהא לרשב"ל דהמתחייב א"י לומר דמים מכש"כ דהניזון אינו יכול לומר דמים. ואנן קיי"ל כר' יוחנן. והרוחנו בזה דאע"ג דהמתחייב לזון א"ח סתם קיי"ל דיכול לומר דמים. הא אם פי' ואמר על שלחני כ"ע מודו שא"י המתחייב לומר דמים אני נותן. ודאי הכי משמעות הלשון שיהא הוא טורח במזונות עבור הניזון שישב על שולחנו ושיהא פתו אפוי'. ואין לפרש לשון השטר על שלחני לענין אם ירצה הניזון לומר דמים שלא יהא נותן אלא לפי ברכת הבית. דודאי אין מוציאין לשון השטר ממשמעותו אפילו לטובת בעה"ש כמבואר בהגהת רמ"א (סי' מ"ב ס"י). ומכש"כ בנ"ד שפירש אם תרצה לצאת מביתו יהא מחויב ליתן לה עשרים רו"כ ולא יותר. וא"כ למאי דקדק ע"ש דוקא. ע"כ ליפוי כח הניזון שלא יהא יכול לומר אתן לך דמי מזונות וזה ברור. וכן לענין הדירה שפי' לשון התחייבות בביתי משמעות הלשון שאינו יכול לומר לה שישכור לה דירה אחרת תדע שהרי אנו מפרשין לשון תנאי ב"ד של אלמנה את תהא יתבא בביתי. שא"י לומר לה לכי לבית אביך וכדאיתא כתובות (דף ק"ג) ת"ר משתמשת במדור כדרך שמשתמשת בחיי בעלה כו' שכך כתב לה ואת תהא יתבא בביתי כו' אלמא דלשון בביתי משמע ליפוי כח המקבל שתהא בביתו דוקא. וה"נ כיון שכתב בביתי כך הוא משמעות השטר. ואע"ג דלענין אלמנה איתא בכתובות בביתי ולא בבקתי. היינו שאם הבית דחוק לשניהם מסלקין אותה ונותנין לה דירה. ומזה הטעם הוסיף בהגהת רמ"א (סי' נ"ה) די"א דיכולין ליתן לה מדור בבית אחר ופי' הח"מ היינו אם אין להם אלא בית א' יכולין לשכור לה דירה. והיינו משום דכל שהמה בבית א' מיקרי ביקתי שקשה לדור ביחד עם אדם שאינו באמת מבני בית וצריך להזהר בדבור ובמעשה ממנה. אבל כ"ז באלמנה וכפירש"י (בדף כ"ד ע"א ד"ה אבל מזוני אית לה כו'). ורב יוסף בביתי יתירא דרש כו' משא"כ המתחייב ליתן דירה לא' בביתו. מחויב לדור עמו בביתו ממש. ובירושלמי פרק נערה אי' ר"ז שאל לרב נחמן ב"י ולר' אבימי בר פפי לא הי' שם בית. א"ל היורשין שוכרין לה בית מכאן ואילך היא אומרת קרקע והם אומרים מעות הדין עם היורשים. ופי' הרא"ש

שם לא הי' שם בית ראוי לדירת אלמנה ויתומים. והשיב שהיורשין שוכרין לה בית היא אומרת קרקע בבית בעלי אני רוצה לדור והם אומרים מעות נשכור לך בית למדור וגדור בבתינו. הדין עם היורשים כו'. ומשמע לפי"ז דהשאלה של מכאן ואילך היינו שאלת ר"ז. וזה דוחק. וגם לשון מכאן ואילך אינו מובן. אלא כך הפי' לא הי' שם בית כלל אם מחויבין לשכור לה דירה או פטורין לגמרי שלא נתחייבו אלא בביתי והשיב ר"נ שהיורשין שוכרין לה בית דחז"ל תיקנו ליתן דירה במקום שהוא. ובביתי אינו אלא שאם אפשר להשתמש בבית בעלה טוב יותר. אבל אם אין להם בית מחויבין להשכיר דירה לפני'. וע"ז קאמר מכן ואילך פי' ועתה היא אומרת קרקע כו' פי' בזמן שיש בית אלא שאינו ראוי לשניהם והיא רוצה לדור בבית והם אומרים שיתנו לה מעות הדין עם היורשים. ותלוי זה הדין במה שלפניו שאם הי' הדין באין בית כלל שפטורים לגמרי הרי החיוב מוטל על הבית ולא אקרקפתא דיתמי. וא"כ אם יש בית היא קודמת להם. משא"כ עתה שאם אין בית חייבים לשכור לה בית אלמא דאקרקפתא דידהו מוטל ליתן לה דירה ולא על הבית. מעתה הם קודמים לדור בה אם אינו אפשר שידורו שניהם. מבואר דהמתחייב ליתן לחברו דירה בביתו. הנה אם נפל ביתו אינו מחויב להשכיר לו דירה כמבואר (בסי' שי"ב) הוא הדין דאם צר לשניהם. מוכרח בעה"ב לצאת אם אינו רוצה לדור ביחד:

מעתה יש לחקור אם חלתה והיא צריכה מזונות קלים איזה מזונות מחויב ליתן לה כשהיא בביתו. והנה רבותינו הראשונים ז"ל באמת לא דברו בזה מאומה. וראש המדברים הוא הב"ח בתשובה (סי' מ"ו) שדקדק מדכתב הריטב"א בזה"ל שלמדנו מהירושלמי שמתחייב לזון א"ח ותלה אינו חייב ברפואתו אבל חייב לתת לו מזונות שהי' צריך כשהי' בריא עכ"ל. והכי לשון הרמ"א בח"מ (סי' ס') ודקדק דדוקא מזונות של בריא ולא מזונות קלים. והעלה עוד דאם אמר ע"ש צריך ליתן מזונות כמו שהוא צריך. והא דכתב הרא"ש בפ' מציאת האשה דהמתחייב בפרנסת אדם מחויב לפרנסו כשאר ב"ב. ואם חלה אינו חייב לרפאותו. ואע"ג דאמרינן במזון האשה דרפואה שאין לה קצבה ה"ה כמזונות ה"מ באוכלת בתנאי ב"ד שהוא מחויב להספיק צרכי'. אבל המקבל עליו לפרנס אין הרפואה בכלל עכ"ל הרא"ש. נראה דהיינו דוקא רפואה ממש כו' אבל המזונות שהיא צריכה כל יום ויום אפילו היא חולה צריך לתת לה כל יום כיון שהתחייב לזונה ע"ש עכ"ל הב"ח. והג"ר ע"א החזיק אחריו והוסיף דאע"ג דאפשר לפרש לשון הרמ"א אינו חייב ברפואתו רק בדמי מזונות כשהי' בריא היינו אם כשמזונות חולה מועטין צריך ליתן כ"כ כמו שהי' בריא. מכ"מ לא משמע הכי כונת הרמ"א. וגם מהוכחת הריטב"א מהירושלמי חלתה כמו שנשאת מוכרח דדעת הריטב"א הכי הוא. והוסיף עוד להוכיח זה הדין ממה שכ' הרא"ש דאלו הי' חייב ברפואתה הי' מיקרי אין קצובים דהלקוחות מסקי אדעתייהו שתחלה. ועדיין נימא דמסקי אדעתייהו שתחלה והמזונות הקלים יעלו הרבה. אלא דא"צ ליתן מזונות קלים. ע"כ הסכים רבינו הגרע"א למעשה כפסק הב"ח ולחלק בין מזונות סתם לאם אמר ע"ש. ודברי רבינו הגרע"א תמוה מאד דלפי הוכחתו מדברי הרא"ש מוכח כמו באומר ע"ש שא"צ ליתן מזונות קלים. שהרי נצרך לחלק בין המקבל עליו לפרנס לפרנסת הבת משום שהוא תנאי כתובה מש"ה רפואה שאין לה קצבה בכלל מזוטת. משא"כ המקבל לפרנס מיקרי יש לו קצבה שאין רפואה בכלל מזונות. הרי דאפילו באותו אופן דמזונות הנ"כ שהוא ע"ש ג"כ מיקרי יש לו קצבה. ולפי הוכחת רע"א זצ"ל אין לה מזונות קלים ג"כ ולהיפך מדעת הב"ח. ותו אם באמת אם נדקדק מלשון הרמ"א כהב"ח. הרי קאי גם על הבבא ואם התנה עמו בפירוש לזונו על שולחנו. והכי באמת דעת הנתיבות בפשיטות דאפילו אמר על שלחני א"צ ליתן מזונות קלים. ויישב בזה מש"כ הש"ך (ס"ק י"ג) יעו"ש. מיהו הגאון שבות יעקב (ח"א סי' ק"נ) דחה דעת הב"ח בשתי ידים ומוכיח ממש"כ הרא"ש דצריך לזונו כא' מבני ביתו. ודאי אם א' מב"ב חלה הי' נותן לו מזונות קלים. ה"נ במתחייב לזון א"ח וכשאני לעצמי לענ"ד עיקר כשבות יעקב. ומעולם לא עלה ע"ד הריטב"א שלא ליתן מזונות קלים אם עולין ביותר ממזונות בריאים. ורק משום דחולה הצריך לרפואות אינו אוכל בשווי בריא. ע"ז כתב שא"צ לשלם הרפואה אלא מזונות בריא מיהא. אבל אם החולה צריך לאכול מזונות קלים אז א"צ לרפואה כלל ומיקרי חולה חלושה. או אז נותן לה מזונות כמו שהיא צריכה בפשיטות והוכחתו מהירוש' ג"כ ניחא דודאי לא מיירי בירוש' בחולה חלושה. דא"כ הרי נותן לה מזונות ואינו כמו שנשאת. וע"כ מיירי בחולה שאינו אוכלת וע"ז קאמר דצריך ליתן לה מזונות בריא כמו שנשאת. ומזה הוכיח הריטב"א דע"כ אינו נותן רפואה. דאי איתא שנותן רפואה מה"ת שיתן לה גם מזונות בריא. והרי הרפואה עולה הרבה יותר. והא ודאי א"א לומר דמיירי באינו אוכל וגם אינו מקבל רפואות. דזה א"א דממה הוא חי החולה. זהו דברי הריטב"א ואחריו הרמ"א. דרפואה אינו מחוייב כלל אבל מזונות קלים פשיטא דחייב ליתן. ומיושב בזה קושיית הגאון תומים על הפסק משיטת הרמב"ן ורשב"א דגם המקבל עליו לזון בת אשתו הרי זה מיקרי המזונות כדבר שאין לו קצבה. ובאמת הוכחתי הכי שיטת הרמב"ם ז"ל ג"כ בהעמק שאלה (סי' ל"א ג') דקושיית הש"ס גיטין (דף כ"א) דוקא לר"ח יע"ש. והיותר ק' על הריטב"א שאינו זז משיטת רמב"ן ורשב"א ז"ל. אלא ודאי משום מזונות קלים ס"ל להריטב"א דמיקרי דבר שאין לו קצבה. והרא"ש ז"ל לא ס"ל הכי. אלא דוקא רפואה ממש מיקרי אין לו קצבה משום דמצוי לאדם שיחלה ויהא נצרך לזה. אבל חלישות שהיא חולה ארוכה ונמשכת אינו מצוי כ"כ. והדבר תלוי בסברא. אבל לכ"ע צריך ליתן מזונות כמו שהוא באותו שעה. מיהו בכ"ד כבר הסכים הגאון רע"א ז"ל ג"כ שצריך ליתן מזוטת קלים. ואין לזוז מזה הפסק:

ומעתה יש לחקור בכ"ד שאינו יכול לדור עמה משום ריח רע שהוא דבר שאינו מצוי כלל. והרי זה אונס. וה"ז תלוי בדעת ב"א. אם הוא באמת ריח רע שאין דעת ב"א סובלתן. וא"כ ודאי ה"ז אינו מצוי ג"כ. ואינו דומה לסתם חולי בני אדם דמרפין מלוין. אזי א"צ לשכור לה דירה כלל. כי אם טובת הנאה ממה שביתו פנוי מאיש חולה שהדעת סובלתו. שהרי אלו היתה חולה בעלמא היה מחוייב לדור עמה. אמנם מזונות שחייב לתת לה יש לחקור אם כפי ברכת הבית:

ע"כ נמצא, וחסר סיום התשובה:

שו"ת משיב דבר

חלק רביעי

סימן א

ב"ה, א' כ"ג שבט שלמה למר לפ"ק, וולאזין.

כבוד הרב הג' וכו' מו"ה **ברוך צבי** שליט"א,

מכתב קדשו הגיעני, והנה מכבר הגיעו אלינו מעשים כאלו של אשה נשתטית ממש, וההכרח היה לחוש לבעליהן הפקחין יותר מלהשוטות וילא ממני להיתר לישא אשה אחרת עפ"י הדברים אשר הנני מודיע למעכ"ה נ"י בקיצור:

הן עיקר תקנת רגמ"ה והגאונים טעמו כפי המבואר בסוף שו"ת מהר"מ מרוטנבורג ובכל בו לא נזכר השלשת גט כלל, רק שתהא הכתובה לרורה ומונחת ביד נאמן במעות או במשכונות, ורק הב"ח בסי' קי"ט הביא בשם חכמי פ"פ בהסכמת חכמי אשכנז ורוסיא שייחד לה גט ג"כ:

והנה החל"מ (סי' קי"ט ס"ק י"ב) תמה על עיקר השלשת הכתובה בנשתטית, והלא עומד בחיובו לה בכ"ד, ויישב משום דמחומר שתי נשים לריך לייחד לה גט ע"כ לריך שתהא כתובה מונחת. מובן דח"מ סובר דהשלשת הגט היה מעיקר תקנת רגמ"ה, וכן הבין הגאון נוב"י ז"ל, אבל כד דייקינן אינו כן, אלא המנהג גאוני בתראי הוא. מעתה יש להתבונן למאי הוסיפו על תקנת הראשונים ז"ל, ומכש"כ אי נימא דלא מהני הגט שתתגרש בו כשתשתפה א"כ אטרוחי ב"ד בכדי הוא. ונראה דכמו דיש לפרש טעם הכתובה וכק' הח"מ הנ"ל והוא משום שחשו לתקנת האשה כשתשתפה אולי יסרב אז הבעל מלגרשה משום פרעון הכתובה, מש"ה תקנו שתהא הכתובה לרורה ותהא קלה בעיניו להוליאה, והנה גאוני בתראי חשו עוד אולי יעכב הגט משום ירושתה שיהא מקוה לירשנה כ"ז שלא נתגרשה, מש"ה תקנו עוד שישלים גט עבורה, ולפי דעת רשב"ס בב"ב (דף קמ"ו) כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אינו יורשה, מש"ה תקנו להשלים גט ושוב לא יירשנה, ואע"ג דלא קיי"ל כרשב"ס כמבואר באה"ע (סי' נ') מ"מ היכא דהירושה בחזקת היורשים מועיל להחזיק בזה אפילו נימא דלא מהני לענין כשתשתפה שתתגרש בו, והראשונים דס"ל כהרי"ף ורמב"ם דלעולם הוא יורשה עד שתתגרש מש"ה לא תקנו להשלים גט, או לא חשו כל כך שמא יסרב מלגרשה כשתשתפה משום ירושה:

והנה הגאון נוב"ק העמיק עלה להשביעו שיתן לה גט כשתשתפה, ותשש עוד שלא יהא הגט באונס השבועה כמבואר (בסי' קל"ד ס"ה), ולענ"ד אין לחוש לזה אחרי שעפ"פ דת מחויב לגרשה כיון שאינו יכול לחיות עמו, והשבועה אינו אלא לזרזו לקיים אזהרת ב"ד לכ"ע לא מקרי אונס אלא שיש לחוש שמא ירלה באמת לשוב לאשתו הראשונה כשתשתפה ולגרש השניה ולמאי ישבע לגרש הראשונה, ע"כ נראה להשביע אשר תומ"י שיודיעו אותו ב"ד דאשתו הראשונה נשתפה מחויב לפרוש עלמו מאשתו השניה עד שישוה עם אשתו הראשונה וגם ישלים עבור החיובים שיש לה עליו, ואין מפרסים לחכם וגאון כמי"ב והנני מלטרף למעכ"ת נ"י להתיר לישא אשה אחרת על אשתו, ואין כאן לא חרם ולא קללה, וכתורה יעשה בהיתר מאה רבנים ותבא עליו ברכה. כנפש העמוס בעבודה:

הבא עה"ח **נפתלי צבי יהודא ברלין.**

סימן ב

ב"ה, א' לסדר ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד תרמ"ד.

כבוד הרב וכו' מו"ה **משה דובער ריסאן** אב"ד דק"ק **אראל.**

מכתב מעכ"ס נ"י הגיעני, ידאתי מרחוק לשאול חוות דעתי הלכה בדבר אחד שאשתו נראה בה סימני טירוף הדעת וככר היא בבית המשוגעים זה שמונה חדשים, וסרוכה בחדא מילתא כי מת אחיה ועוד ובבית המשוגעים היא יושבת בהשקט וגם מכרת בדברים הסותרים זא"ז ויודעת להשיב על הן הן ועל לאו לאו, וכשמזכירים לה בעלה וביתו היא מתרגזת ומחרפת ומגדפת בדברי ניעור ובזוי שלא כדרך בעת שהיתה חלימה, וא"א לבעלה לדור עמה בשום אופן, והיה פשוט בדעת כת"ר להתיר להאיש לישא אחרת עפ"י היתר מאה רבנים והשלשת הכתובה וגט פטורין, ובהתחייבו מזונות ודירה כמבואר באה"ע (סי' קי"ט), אלא שנסתפק אולי לא הגיעה לידי משוגעת גמורה, והגאון בנוב"ת יו"ד (סי' קמ"ו) החמיר בזה, והנה לדעתי אי משום הא לא איריא, שהרי הגאון ז"ל כתב שהיא ראויה לתשמיש ע"י בדיקת נשים, מבואר דבל"ז לא עדיפא מפקחית ממש שאינה יכולה ליטהר לבעלה ואינה רולה לקבל ג"פ מתירין לו לישא אחרת כמבואר בסי' א' ס"י בהג"ה, ובנ"ד לפי הנראה לא תמסור עלמה לנשים לבודקה כדי לטהר עלמה לבעלה וגם לא תטבול עלמה ולעשות הדברים האלה בע"כ, הוא דבר שאין הדעת סובל, אך הנני חושש שמא בשביל שהרגיל הוא עמה קטטות ומריבות עד שהגיעה לזה ואולי אם יבא לפייסה ולרלותה תתרלה לו ותשוב לדעתה או להיפך אם ישאוה להתגרש ויכרכשו לה בזוי לכתובתה תעמוד ע"ד, ע"כ דבר זה לריך מתון וחקירה ואין מפרסים לחכם וגדול בתורה כמי"ב האיך לעמוד עה"ד:

אבן אם עיניו יחזו ישרות שאין הבעל אשם בדבר, ואין לקוות לטוב ממנה יכול מעכ"ה נ"י להתיר לו לישא אחרת עפ"י היתר מאה רבנים, והשלשת כתובה וג"פ, וכל התחייבות כידוע למע"כ ובאופן שישיג רשיון עפ"י משפט המדינה וחוקי הקיר"ה:

ועי"ד השלשת ג"פ לידי שליח, כבר כל יקר ראתה עין כת"ר נ"י בשו"ת גאוני בתראי בכח שליחות זו כשתשתפה, וגם אני הראיתי לדעת בחיבורי העמ"ש (סי' י"ז) מחלוקת רבינו השאילתות ובה"ג בפי' סוגיא דנזיר בזה הענין, ואח"כ מלאתי במאירי על מס' נזיר שהביא ב' דעות בזה:

אמנם כ"ז הפלפול הוא לפי שהבינו רבותינו גאוני בתראי ז"ל דהשלשת ג"פ למשוגעת הוא מתקנת רגמ"ה וסיעתו כמו השלשת כתובה, עד שכ' הח"מ (סי' קי"ט סקי"ב) ישוב על מה שהלריכו להשלים הכתובה שהוא משום השלשת ג"פ:

אבל לענ"ד כ"ז אינו, ולא נזכר בתקנת רגמ"ה הנדפס בשו"ת ר"מ מרוטנבורג אלא השלשת כתובה ולא יותר, וכן בשו"ע לא נזכר השלשת ג"פ אלא (בסי' א') בכופרת, ומשום דזכות הוא לה או כדי שלא יגיע לגרת סוטה, אבל במשוגעת לא תקנו רגמ"ה וסיעתו להשלים ג"פ, אלא בזמן הב"ח העלו תקנה זו, ועיקר תקנה זו, נראה עפ"י שיש להבין וליישב קושית ח"מ הנ"ל למאי תקנו להשלים כתובה למשוגעת, הלא הוא מחויב במזונותיה ורפואתה, וברור לי שהוא כדי לכשתשתפה ותבקש ג"פ תהא קלה בעיניו להוליאה, משא"כ אם לא תהא הכתובה מונחת במזומן יעכב הג"פ ותראה לרתה בית אישה והיא תתעגן, זהו כונת רגמ"ה וסיעתו, ובימי הב"ח הוסיפו לחוש שמא יעכב הגט אפילו שתהא הכתובה מונחת משום דכל זמן שלא נתגרשה הרי יירשנה מש"ה תקנו שישלים ג"פ ויהא בזה כמו שנתן עיניו לגרשה, ולשיטת הרשב"ס בב"ב (דף קמ"ו) שוב אינו יורשה, ואע"ג דאנן לא קיי"ל כרשב"ס כמבואר באה"ע (סי' נ') מ"מ לא בנקל יגיע לו מירושתה, אבל רגמ"ה וסיעתו ס"ל כהרי"ף דאע"ג שנתן עיניו לגרשה מ"מ יורשה מש"ה לא תקנו בזה:

הא מיהא אנו נוהגין כתקנת גאוני בתראי ז"ל, וחייב להשלים ג"פ וכשתשתפה אין בזה הגט תועלת ויכתוב לה ג"פ ויתן לה, ולע"ע מותר לישא אחרת עפ"י היתר מאה רבנים. וה' ישמור אותנו מעסקי בים כאלו:

הנני ידידו **נפתלי צבי יהודא ברלין.**

סימן ג

אחד נשא אשה זה כד' שנים ולא ראה חיים עמה כי נטרפה דעתה כאחת המשוגעות וגם יש בידו גביית עדות שהיתה משוגעת עוד לפני הנשואין אלא שהיתה בעתים חלימה. והנה המוכ"ז לא קיים מצות שבת ופו"ר וגם אינו רואה טוב בחיים וכאשר שהוא מתהלך סמוך לפה נתן עיניו ולבו עלי להזדקק אליו, ולהתירו מכבלי חרגמ"ה, ולהתיר לו לישא אשה אחרת:

והנה מבואר בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג בסוף בזה"ל חרם תקנת הקהלות שסם רגמ"ה דאין לישא שתי נשים אין להתירה רק במאה אנשים מג' ארצות וג' קהלות, וגם לא יסכימו להתיר עד שיראו טעם מבורר להתיר, וצריך שתהא כתובתה צרורה ומונחת ביד נאמן במעות או במשכונות עכ"ל, ופי' טעם מבורר א"א לפרש באופן שכופין לגרש את אשתו היינו ששהה עשר שנים ולא ילדה, שהרי בזה האופן יש מחלוקת אם גזר והחרים כלל וכמש"כ בהגהת הרמ"א (בסי' א') וכמש"כ בנימוק"י פ' הבא על יבמתו ואם ששהתה עשר שנים וכו' ואע"ג שהחרים ר"ג בישיבת כמה חכמים שלא ישא איש אשה על אשתו, בכי הא לא תיקן רבינו כלום, וכ"כ רבני צרפת עכ"ל ולפי דעה זו אין צורך להתרה כלל, וע"כ פי' הטעם מבורר הוא אפילו באין כופין לגרש ולישא אחרת, מעתה אפילו נימא דגם במקום מצוה וכופין לגרש תיקן, מ"מ בכלל טעם מבורר הוא בכל אופן שיש מצוה בנשיאת אשה, ובנ"ד ברור לכל שמצוה עליו לישא אשה ולקיים מצות פו"ר ולראות חיים והליכות עולם לו:

איברא בנ"ד הבעל הוא עני מדוכא ואין בידו להשלים כתובה כפי התקנה, ואע"ג שיש בידו גב"ע שהיתה מטורפת לפני הנשואין, מ"מ אין הדבר ברור שיהא נפטר מן הכתובה שהרי קבלת עדות היה שלא בפניה, ואולי תברר שידע ונתרצה אבל מ"מ עלינו לחוש לתקנת הפקח יותר מאשר אנו חוששין לתקן את השוטות, וחלילה לנו שיאבד עני בעניו, וכבר הלטער ע"ז בשו"ת צ"צ והמליא עלה כמבואר בב"ש (סי' י"א) אבל אם נחוש ללשון התקנה אין בעצה זו תועלת שהרי מ"מ אין הכתובה בשלימות. והנה הח"מ (בסי' ק"ט סקי"ב) הקשה על עיקר התקנה אחר שמחויב הבעל בכל חיובי ממון מהבעל לאשה למה נחייב אותו כתובה, וכ' בזה"ל ואפשר דמאחר דמשום חומרא דתקנת ר"ג באיסור שתי נשים צריך לייחד לה גט ע"י שליח, ע"כ צריך שתהא הכתובה מוכנת עכ"ל. משמע דעת הח"מ, דתקנת רגמ"ה היה להשלים לה גט וכבר נוחו עלה גאוני בתראי ז"ל דלא מהני זה הגט לגרש בו כשתשתפה, משום דלא מצי למיעבד שליח בשעה שהוא לא מצי לגרשה, אחרי כן הדק"ל למאי תיקן רגמ"ה להשלים כתובתה, ולמאי תקנו בימי הב"ח להשלים עוד גט ואטרוחי ב"ד בכדי:

אלא נראה דחששו הראשונים ז"ל שמא כשתשתפה ויהא חייב לגרשה, לא יהא קל בעיניו להוציאה מחמת תשלומי הכתובה ויענן אותה בחנם ע"כ תקנו שתהא הכתובה צרורה ומונחת ותהא קלה בעיניו להוציאה ואין לחוש עוד שיענגה בחנם, ובימי הב"ח הוסיפו לחוש שמא יענן אותה, כדי ליורשה, ומש"ה תקנו שישליש ג"פ ויהא לה דין נתן עיניו לגרשה דלשיטת הרשב"ם בב"ב (דף קמ"ו) שוב אין יורש אותה ואע"ג דלא קיי"ל כהרשב"ם כמבואר באה"ע (סי' צ' ס"ה) מ"מ אחר דהירושה בחזקת יורשי האשה שפיר מהני הג"פ שלא יהיה מקום לחוש לזה זהו דעת הב"ח וסיעתו ז"ל, וגאוני קדמאי דלא ס"ל כרשב"ם מש"ה לא תקנו השלשת ג"פ, ממילא דברינו אין מקום להוסיף תקנה המבואר בשו"ת נו"ב להבטיח ע"י שבועה שיתן ג"פ כשתשתפה דבודאי אין לחוש שיענן אותה בחנם, והגאון נו"ב ז"ל כסבור שהיה זה תקנת רגמ"ה להשלים ג"פ וס"ל לר"ג דמהני שליחות זו אפילו לא מצי עביד השתא, ובאמת יש בזה מחלוקת גאוני קדמאי בפי' סוגיא דנזיר (דף י"ב) ואכ"מ, מעתה לפי דאנן קיי"ל דלא מהני הג"פ לגרש בו כשתשתפה, ע"כ יש לתקן שיבטיח ע"י שבועה:

אבל באמת לא היה תקנה זו להשלים ג"פ רק בימי הב"ח ומטעם שכתבנו, ולכ"ע אין לנו לחוש שיענן אותה ולא ירצה לגרשה בלי שום תועלת:

מעתה הדבר מובן שלא תקנו להשלים כתובה אלא כשיש לו וכמו שהיה חייב לסלק לה הכתובה אם היתה פקחית וגרשה כך חייב להשלים בהיותה שוטה, אבל כשאין לו כתובה לכ"ע אם הוא באופן שכופין אותה לקבל הג"פ כמש"כ הרא"ש והובא בח"מ ופר"ח (סי' קי"ט), ה"נ יכולים להתיר לו בלי השלשת כתובה, שהרי אין כאן טעם שתהא קלה בעיניו להוציאה שהרי אין לו, ואם נחוש שמא יעשיר אז כשתשתפה ולא ירצה לגרש משום הכתובה ע"ז יש לעשות כל האפשר לתקן, היינו להשלים (וועקסלען) שתוכל לגבות אפילו לא יגרשנה, וגם להשביעו על סילוק אם יהא לו:

והנה גם על השבועה שיגרשנה פקפק הגאון נו"ב ז"ל משום שחשש שלא יהא נקרא מגרש מחמת אונס השבועה כמבואר (בסי' קל"ד ס"ה) ולענ"ד אין לחוש לזה כלל שהרי מחויב הוא עפ"י דין לגרשה ב"ד כופין אותו בשוטים אחרי שאין יכול להיות עמה והשבועה אינו אלא לזרוזי נפשיה לקיים אזהרת ב"ד, בזה לכ"ע אין לחוש למגרש באונס, אלא שי"ל להיפך דעפ"י ד"ת היה אפשר לגרש השניה ולשוב להראשונה, וא"כ השבועה מכריחו לגרש השניה שלא עפ"י ד"ת, אבל אי משום זה הרי אפילו בלי חשש מגרש באונס שבועה יש להתיישב למאי נשביעו לגרש דלמא באמת ירצה לגרש השניה ולשוב לראשונה:

ע"כ נראה להשביעו בזה"ל, הומ"י כשיודיעו אותו הב"ד או קרובי האשה הראשונה שנשתפה מחויב לפרוש א"ע מאשתו השניה ואוסר על עצמו הנאת תשמישה, עד שישוה עם אשתו הראשונה על דבר הכתובה עפ"י ב"ד או זה בורר לו אחד לפי העת ולגרשה כדת או שבאמת ישוב להיות עמה ויגרש השניה, ובפי' יהיה נדבר אם לא תתרצה הראשונה להשוות עמו בדת ולא בזבל"א, אלא תתרצה דוקא שיגרש השניה וישוב להיות עמה אזי הוא מנוקה משבועה זו ורשאי להיות עם אשתו השניה שנשאה בהיתר דבל"ז האופן לא ימצא אשה להנשא לו:

מעתה אחר שישלים ג"פ לאשתו שיצאה מדעתה וישבע כמדובר, שוב אין עליו לא חרם ולא קללה, ואנן שליחותייהו דרגמ"ה וסיעתו קא עבדינן להתיר החרם בזה האופן ואם יהיה לו רשיון מהרב עפ"י הממשלה ג"כ אזי מותר לישא אשה שניה אחר שיסכימו לזה מאה אנשים מוסמכים להוראה:

וע"ז באתי על החתום היום ה' י"ד כסלו שנת תרמ"ד פה"ק וולאזין.

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ד

ה"ר גרשון פגע בו מה"ד ונשתטית אשתו זה יותר משלש שנים וגלגל עמה שתי שנים ומחנה שיחד לה בית ושכר איש לזונה ולשמרה, וגם ברופאים דרש ולא הועיל ונתנו אותה לבית אוסף המשוגעים ויש בידו גב"ע שהרופאים נתייאשו מלרפאותה, ועתה אע"ג שקיים פו"ר אבל הוא עוד רך בשנים, וא"א לו לישב בלי אשה, ואין עצה כי אם להתיר לו לישא אשה אחרת אם יהיה רשיון מרב העדה עפ"י חוקי הממשלה:

והנה ז"ל שו"ת מהר"מ מרוטנבורג ז"ל בסוף ספרו חרם תקנת הקהלות אשר שם רגמ"ה שאין לישא שתי נשים אין להתירה רק במאה אנשים מג' ארצות מג' קהלות, וגם אותם לא יסכימו להתיר עד שיראו טעם מבורר להתיר, וצריך שתהא כתובה צרורה ומונחת ביד נאמן במעות או במשכונות עכ"ל, לשון זה משמע שלא היה מפורש יוצא דאפשר להתיר במקום דאיכא טעם מבורר במאה אנשים אלא בכמה דורות אחריו קבלו תקנת רגמ"ה ועוד, והודיעו זאת, ויפה כתב הב"ח ז"ל (בסימן א') בזה"ל, ומסתמא מה שנמצא בדברי אחרונים שיסכימו בהיתר זה מאה רבנים קבלו הם מפי ב"ד של רגמ"ה שכשיגיע איזה ענין בין איש לאשתו שאין ראוי להחזיק בחרם זה יהיה מה שיהיה יתירו את החרם במאה רבנים כו' עכ"ל, וע"ע מה שכתב להלן בזה, ופי' טעם מבורר להתיר א"א לפרש דוקא בנשא אשה ולא ילדה כלל, שעפ"י דת כופין לגרשה או ישא אחרת, שהרי בזה האופן דעת כמה ראשונים שלא גזר ר"ג כלל כמ"ש הנימוק"י פ' הבע"י בזה"ל ואם ששהתה עשר שנים כו' ואע"ג שהחרים ר"ג בישיבת כמה

חכמים שלא לישא אשה על אשתו בכי הא לא תיקן רבינו כלום וכ"כ רבני גרפת הריטב"א עכ"ל. אלא פי' טעם מבורר להתיר היינו במקום שאין כופין אותו וכמש"כ הנימוק"י שם בלא ילדה אלא ולד אחד או כל בניו זכרים או נקבות, שאין כופין להוציא ולאותם שקבלו חרם ר"ג שלא לישא אשה אחרת השתא נמי אין יכול, דעת המחבר עכ"ל; פי' בלי היתר מאה רבנים ואינו חולק על הריטב"א ז"ל ולא כמו שנדחק בזה בשו"ת מהר"ם פאדווה (סי' י"ג), וה"ה בלא טוב היות האדם לבדו, דמצוה מיהא איכא ומוכרין ס"ת בשביל זה ודאי טעם מבורר הוא להתיר ע"י מאה רבנים, אבל היתר מיהא בעי, וזהו כוונת הגהת רמ"א אה"ע (סימן א') תחלה הביא שתי דעות בנשא אשה ולא ילדה אם גזרו וצריך היתר או לא גזרו כלל ע"ז וא"צ היתר, ובזה לא הכריע הרמ"א; ואע"ג שבד"מ והובא בט"ז כתב שבמקום דאיכא פלוגתא בתקנת הקהל המיקל לא הפסיד מכ"מ בשו"ע לא הכריע מאומה ואח"כ כתב במקום שאין בת גירושין כגון שנשתטית או שהוא מן הדין לגרשה ואינה רוצה לקבל גט יש להקל להתיר לו לישא אחרת, ולא מיירי כאן בלא ילד כלל, אלא אפילו יש לו בנים ומ"מ מצוה איכא משום לא טוב, ובזה האופן לכ"ע גזרו והחרימו ומש"ה נצרך להתיר לו, ולזה כוון עוד הרמ"א (בסי' קי"ט ס"ו) דבמקום מצוה יכול לגרש אשתו ע"כ אי מתירים לו לישא אחרת הרי דקדק וכתב אי מתירים לו ולא כתב או ישא אחרת כמש"כ יכול לגרש אשתו בע"כ, אלא ודאי איכן דומין זל"ז דבגירושין בע"כ א"צ היתר ולישא אחרת בעי היתר, וכ"כ בח"מ שם סק"ז לחלק בין גירושין בע"כ להיתר שתי נשים, ולא כמש"כ בב"ש (סי' א' ס"ק כ"ג) בזה"ל וכשהוא מה"ד לגרשה לא תיקן ר"ג כמש"כ (סי' קט"ו) וכבר השיגו ע"ז הגאון נוב"ק והגאון ח"ס אלא שלא דקדקו דהרמ"א עצמו ביאר דעתו יפה:

הא מיהא בהיתר ודאי נושא אשה אחרת כמו שמותר לגרש בע"כ בלי היתר שהוא בכ"מ שמה"ד לגרשה אפילו במקום שאין כופין אותו לגרשה אלא מצוה שיוציאנה, בכה"ג מתירין לו לישא אחרת. ממילא דבר אתה למד דמכש"כ אפילו לדעה שניה שהביא רמ"א דאפילו במקום מצוה דלא ילדה כלל גזר ר"ג ואפילו במקום יבום אין הפי' דלא מהני היתר אלא דאפילו בכה"ג בעי היתר לפי התקנה, ומה שהביא בשו"ת רש"ל (סי' ל"ה ס"ה) תשובת ראבי"ה שלא רצה להתיר בשום אופן אפילו בביטול פו"ר, וכתב מוטב להפסיד נפש אחת ולא לעשות קלקול לדורות ולא זכר היתר ע"י מאה רבנים, היינו או משום שלא ידע ושמע קבלה זו דאפשר להתיר במקום מבורר ע"י מאה רבנים, או שלא היה אפשר להשיג בזמנו מאה רבנים ורש"ל עצמו שהלך בדעת ראבי"ה שם לא מיירי אלא לענין גט בע"כ ולא דבר בהיתר אשה אחרת וכ"כ הב"ח (בסי' א') ולא כמש"כ (בסי' קי"ט) וכבר העיר בזה הב"ש שם סק"ח, ואיך שהוא נקטינן כקבלת מהר"מ מרוטנבורג ורבנים שעמו שהיה בזה תקנה להתיר במאה רבנים במקום צורך *).

והנה דעת הרמ"א שא"צ להיתר מאה רבנים דוקא שהרי לא זכר בשום מקום ומשום דלביה כשמעתיה שכתב בד"מ ומכ"מ נראה דבה"ז א"צ להיתר מאה אנשים דהא כבר כלה הגזירה וא"צ היתר כלל כמש"כ התוס' והרא"ש ריש מ' בילה ולכן אע"ג דנוהגין גזירת הגאון מכל מקום הגזירה כבר בטלה ומכאן והילך אינו אלא מנהג שנהגו להחמיר ואי אתה רשאי להתיר לפניהם עכ"ל, הן אמת שגם מנהג שנהגו רבים יש איסור גמור לעבור עלה ואע"ג שאין נראה מש"כ הגאון ח"ס (סי' ד') דיש בזה משום לא יחל דברו, דזה אינו אלא בנוהג עצמו בדבר מצוה בזה נעשה כנדר, ולא בנוהג מצד מנהג דרבים, מכ"מ אסור מדברי קבלה דכתיב ואל תטוש תורת אמך, כדאיתא בחולין (דנ"ג) ולדעת הרבה פוסקים מנדין עלה, ותליא בפי' סוגיא ר"פ מקום שנהגו, ובפי' הא דמגלה (ד"ה) דלטייה רב מי שזרע בפורים ומבואר בס"ד בחיבורי העמ"ש שאילתא דפורים אות ג', הא לכ"ע איסור גמור הוא מכ"מ ס"ל להרמ"א דלא חמיר מנדר כל יחיד לעצמו דמהני היתר ב"ד, ה"ה אותו מנהג שגם בתחלה היה באופן שיש מקום להתיר במאה רבנים אבל השתא סגי בהיתר שלשה כ"ז. דעת הרמ"א, אבל רבותינו גאוני בתראי ז"ל הב"ח והבאים אחריו לא הסכימו לזה אלא דמנהגנו הוא באותו חוזק הגזירה שהיה מקודם, וא"א להתיר בלא מאה רבנים כמו שהיה מאז:

וטעם מאה רבנים וג' קהלות מג' ארצות נראה שהתקינו שלא להתיר כ"א ע"י הוראה היותר חשובה בישראל שהוא סנה"ג של מאה כדאיתא בהוריות (ד"ב) מאה אנשים שישבו להורות כו' וסנה"ג היה מקובץ מג' ארצות שבא"י יהודה וגליל ועה"י, ולפי דברינו אם היו מאה רבנים מקובלים במק"א ויצא היתר מביניהם יותר טוב ממה שמקבלין דעת כל אחד כשהוא לעצמו, ולא כמש"כ הגאון ח"ס שיהו דוקא מפוזרים כדי להרבות הטורח, ובמח"כ אין נראין דבריו שהרי אין עושה עבירה דליטרח כי היכא דלפרוש כי הא דאיתא ביומא (פ"א) גבי כה"ג, ותו האיך נערך טורח העני שטרח ועקר סיכי' ומשכני' לדלג על ההורים לעשיר שעושה הכל ע"י שליח, אלא הטעם כמש"כ:

והנה בת' מהר"ס כ' דצריך שתהא כתובתה צרורה ומונחת וכבר הקשה הח"מ (סי' קי"ט ס"ק י"ב) אמאי תקנו הכי והלא אם היא שוטית צריך ליתן לה כל חיובי ממון למה נחייב אותו כתובה וישב דכיון דמשום חומר שתי נשים צריך לייחד לה גט ע"י שליח ע"כ צריך שתהא הכתובה מוכנת. הנראה דח"מ הבין דעפ"י תקנות גאוני קדמאי צריך לייחד לה גט, אבל באמת לא נזכר מעסק הגט כלום, ורק הב"ח (בסי' קי"ט) הביא בשם חכמי פראנקפורט בהסכמת חכמי אשכנז ורוסיא שייחד לה גט ג"כ, והשתא קשה יותר למאי הוסיפו גאוני בתראי השלשת הגט מה שלא הצריכו הראשונים, ומכש"כ אם נימא דקיי"ל כחכמי ליסא שאין בזה הגט כלום, ולכשתשתפה מוכרת לחזור ולכתוב גט, וא"כ אמאי תקנו הכי ואפילו באינה שוטית אלא שמה"ד להוציאה והיא אינה רוצה לקבל שמתירין לו לישא אחרת, ובזה אינו חייב בחיובי ממון וגם השלשת הגט מהני אחר שתרצה לקבל מכ"מ למאי תקנו הכי ואי משום שחשו לחומר שתי נשים כמש"כ בח"מ, קשה למאי הוסיפו גאוני בתראי יותר מהראשונים שלא הצריכו לגט רק לכתובה, וגם באמת איזה תקנה יש בהשלשת הגט לזה האיסור כ"ז שלא קבלה הגט ה"ה אשתו לכל דבריה לענין איסור והיתר ואפילו אחר שתשתפה מה יעשה הבעל אם לא תרצה הראשונה לקבל גט וכי אפשר שיכפוהו לגרש השניה, אלא נראה דעיקר תקנת גאוני קדמאי להשלים הכתובה לחוד היה כדי שתהא קלה בעיניו להוציאה כשתרצה לקבל או בשוטית כשתשתפה, דבלא השלשת כתובה אפשר שידחה הדבר משום כתובה ויהא באיסור שתי נשים בלי טעם מבורר, מש"ה תקנו שישלים הכתובה ושוב לא יהא מדחה בחנם, אבל בהשלשת גט אין צורך אחרי שהוא בעצמו יזרז עצמו לכך כי הדיחוי הוא בלי תועלת, וגאוני בתראי חשו עוד דלמא ידחה עצמו מליתן גט משום ירושתה שהרי כ"ז שלא גרשה הוא יורשה מש"ה תקנו להשלים גט וכדעת רשב"ם ב"ב (דף קמ"ו) דכיון שנתן עיניו לגרשה שוב אינה יורשה, ועיין (סי' ל' ס"ה) מעתה ניחא שלא תקנו גאוני קדמאי להשלים גט, משום דס"ל כהרי"ף וסייעתו דיורשה ואין שום כ"מ בזה, אבל אנו דיש לפנינו מחלוקת הפוסקים, ויורשה בחזקת יורשי האשה קיימי, תקנו בזה שישלים גט אפילו היא שוטית ולא מהני למסור לה כשתשתפה עד שיכתוב מחדש, מכ"מ שפיר מיקרי נתן עיניו לגרשה, בזה שהוא מצדו מסר גט לשלים:

והנה הגאון נוב"ק ז"ל העמיק עצה להבטיח שיתן לה גט כשתשתפה ע"י שבועות כמו שיבואר לפנינו, ולכאורה קשה למאי נחוש להוסיף על תקנת הראשונים ז"ל שלא חשו שמא יעגן אותה ולא יגרש בחנם וישב באיסור שתי נשים בלי טעם מבורר, ונראה דעת הגאון ז"ל דגאוני קדמאי תקנו להשלים הגט כמו שהבין הח"מ

*) והא דמשמע דעת ראבי"ה דגזר ר"ג אפילו במקום מצוה דפו"ר, ובמרדכי פ' החולץ משמע דעת ראבי"ה שלא גזרו במקום יבום, יש ליישב בשני אופנים א' דעובדא דראבי"ה בתשובה היה שיש לו ילד אחד וא"כ אין כופין לישא אחרת אע"ג שהוא במקום מצוה דפו"ר, ב' דס"ל לראבי"ה דיבום המיר עוד ממצות פו"ר ממש שהרי יבום דוחה ל"ת, והדע דכך דעת הרמ"א שכתב בזה"ל וי"א דחרם דר"ג נוהג אפילו במקום מצוה אפילו במקום יבום הרי, דיבום הוא רבותא טפי ממקום מצוה דפו"ר.

לח"מ וס"ל דאפילו נשתטית מהני מסירת הגט ליד שליח אפילו לא מלי עביד השתא, מש"ה אנן דס"ל דלא מהני שליחות הגט משום דלא עביד השתא כדעת חכמי ליסא מש"ה עלינו לראות עלה אחרת שלא יעכב הגט כשתשתפה, ולא היה קשה להגאון האיך אפשר דגאוני קדמאי ז"ל ס"ל דמהני הגט להשלים בעת שהיא שוטית ואין חוששין משום דלא מלי עביד השתא הא ל"ק דבאמת מחלוקת גאוני קדמאי הוא בפי' סוגיא דנזיר (דף י"ב) וכבר בארנו בזה בחיבורי העמ"ש (סימן י"ז אות ב') שהיא מחלוקת בה"ג והשאילתות, וא"כ אנן דחוששין לדעת הגאונים דלא מהני הגט נלרך להשביע שיגרש כשתשתפה ומשו"ה הגאון הנ"ל לא רצה לנאת מתקנת ראשונים ז"ל ע"כ ארכבי' אתרי רכשי גם להשלים גט גם לשבועה, אבל באמת מעולם לא הזכירו הראשונים ע"ד הגט, ורק הב"ח וגאוני זמנו העלו הכי ומטעם האמור, מעתה אם הבעל משלים הכתובה ותוספת כדין וגם גט, שוב א"ל להוסיף שבועות ומהיכא תיתי נחוש שלא ימהר לתת גט כדין כשתשתפה, אבל כ"ז כשהבעל משלים הכתובה והתוספת כדין, אבל כשהבעל עני ואין בידו להשלים כתובה והלא עלינו לתקן את הפקת יותר משאנו חוששים לתקן את השוטות וכבר הלעטר ע"ז בשו"ת ל"ל (סי' ס"ז) והמליא עלה כמש"כ הב"ש (סי' א') וס"ס אין הכתובה בשלימות כלשון התקנה אלא נראה דלא חשו אלא למי שיכול לסלק כתובה שמא יעכב הגט משום כתובה כמש"כ, אבל אם אין לו כסף שיכול לגרשה במקום שכופין אותה לקבל הגט כמש"כ בתשובת הרא"ש והובא בח"מ ופר"ח (סי' קי"ט) ה"נ יכולין להתיר לו לישא אשה אחרת בלי השלשה שהרי אין כאן טעם שתהא קלה בעיניו להוליאה כיון שאין לו, ואם נחוש שמא יעשיר אז ולא ירצה לגרש משום כתובה, לזה יש לעשות כל האפשר היינו להשלים וועקסלען שתוכל לגבות בלי גט וגם להשביע על הגט ושלום כתובה אם יהיה לו :

והנה הגאון הנ"ל האריך עלינו את הדרך בשבועה זו משום שחשש שלא יהא נקרא מגרש מחמת אונס השבועה כמבואר (בסי' קל"ד ס"ה), ולענ"ד אין לחוש לזה כלל שהרי מחויב הוא לגרשה עפ"י דין וב"ד כופין אותו בשוטי כיון שאינו יכול להיות עמה, והשבועה אינה אלא לזרוזי נפשיה לקיים אזהרת ב"ד ולכ"ע אין לחוש למגרש באונס. אלא שעדיין י"ל דמלד זה נקרא מגרש מחמת אונס השבועה שהרי בלא שבועה היה יכול לגרש השניה ולשוב ולישא הראשונה, והשבועה מכריחתו לגרש הראשונה. איברא אי משום זה החשש, הלא גם בלי חשש גט באונס עלינו להתיישב בדבר למאי נשביעו לגרש הראשונה, דילמא באמת כשתשתפה ירצה באשת נעוריו הראשונה ויגרש השניה, ע"כ נראה שישביעו אותו בזה"ל, תומ"י כשיודיעו אותו ב"ד שאשתו הראשונה נשתפה, מחויב לפרוש עלמו מאשתו השניה ואוסר ע"ע הנאת תשמישה עד שישוה עם אשתו הראשונה ע"ד הכתובה עפ"י דעת ב"ד או זבל"א לפי העת שיהיה אז, ולגרשה כד"ת או שבאמת ישוב לחיות עמה ויגרש השניה, ובפי' יהיה נדבר שאם לא תרצה הראשונה להשוות עמו בד"ת או בזבל"א בשום אופן אלא תרצה דוקא לשוב לבית אישה והוא לא ירצה לגרש השניה אז הוא מנוקה מעון השבועה ואיסור שתי נשים ורשאי להיות עם אשתו השניה דבלא זה האופן לא ימצא אשה כראוי לו :

אחרי כ"ז, בנ"ד מתחלה יראו ב"ד שר' גרשון ישמור כל חיובי ממון שיש לאשתו הענובה עליו מלד שהיא אשתו, ואולי הלא מבית אוסף המשוגעים ועדיין תהא שוטית הלא על בעלה לזנה ולשמרה כדין, וגם עתה עליו ליתן ע"ז ערבות ובטוחות שלא תפסיד. היא ח"ו בשביל שאנו מתקנים אותו, אח"כ ישלים כתובה מה שאפשר לו לפי ראות עיני ב"ד אם היתה יכולה להתגרש עתה, ועל המותר ישלים וועקסלין וגם גט כנהוג עפ"י דעת הב"ח וחכמי דורו ז"ל, וגם ישבע באופן שכתבנו בס"ד ושוב אין עליו חרם ולא קללה, ומותר לישא אשה אחרת, ואנן שליחותייהו דרגמ"ה ותכורתו הק' ז"ל עבדינן להתיר במקום המבורר להתיר, ובאופן שיהא עפ"י חוקי הממשלה יר"ה :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ה

בעזה"י ולשמו ית"ש ג' כסלו תרכ"ג לפ"ק.

איש אחד נשא אשה ולא ארכו הימים ונתגלגל הדבר שעמדה להיות משרתת בבית נגיד א' בווילנא, ובעליה שלח בידה להחליף פיזיטין על שני מאות רו"כ, והיא ברחה עמהם ולא נודע מקומה זה שנה ויותר וכבר חקרו אחריה בווילנא הרבה ולא עלה בידו, והנה איש הזה שכול ואלמון כי עדן בנים אין לו והוא מבקש לישא אשה אחרת ולבנות לו בית :

בהגהת רמ"א אה"ע (סימן א') כ' בזה"ל ובמקום שאין הראשונה בת גירושין כגון שנשתטית או שהוא מן הדין לגרשה ואינה רוצה ליקח ממנו גט יש להקל ולהתיר לו אחרת עכ"ל, כתב רבינו שני אופנים דאלו אופן הראשון, הרי אין עלה לגרשה ולא סמי' בידי', אבל אינה רוצה הרי אפשר לפייסה בתרקבא דדינרי כדאיתא בגיטין (ד"ל) לענין שתרלה להשלים אתו, מכש"כ שאפשר לפייסה לקבל גט וכמש"כ הרא"ש יבמות פרק האשה רבה (סימן ד') דגדול שנאת השונאות ואהבת האוהבות, אשמועינן רבינו דמכ"מ אין מחייבין אותו בכך :

ואלו אופן השני הייתי אומר דמשום שהיא פושעת בדבר שאין רוצה לקבל הדין, משא"כ נשתטה מן השמים נסתחפה שדהו, אשמועינן שגם בזה יש להקל, והיה מקום לומר דבאינה פושעת ויש איזה עלה רחוקה, מחויב לעשות כל טלדקי שאפשר ולא להקל לו לישא אחרת והיינו נאבדה שרלונה לקבל גט אלא שגנבה טורא בינייהו, והוא אם היה מוליא מנה לחפשה ולחקור עליה בשוקי ברא אולי היה מולא אותה, ונראה דזה טעמו של הגאון הח"ס אה"ע (סי' א') שכתב באשה נאבדה יש להתיר בעד אחד שמתה, משום עיגון דידיה, משא"כ בנשתטית ויש ע"א שמתה הרי אינו מעוגן שיש לו היתר כו', אבל לענ"ד נאבדה לא גרע מנשתטית דאפשר ג"כ שתשתפה, ואין זה רחוק כ"כ שהרי ד"ת שוטה מתגרשת, ובגיטין (דפ"ה) איתא דבעינן שתהא בת הויה אלמא דשוטה מיחשבא בת הויה משום דקיימא להשתפות, ומכ"מ כיון דלאו סמי' בידן יש להקל, ה"ה בנאבדה, דמי יודע אם יחקור יעמוד על הדבר, ובנ"ד יש לומר דגם הגאון רמ"ס ז"ל יודה, שהרי היא מסתרת עלמה בכוון מחמת יראה וקרוב הדבר כשתשמע שהוא רודף אחריה לאיזה מקום שישמע ממנה תבריח עלמה הלאה :

ועוד יש מקום לדמות נ"ד לנשתמדה שכתב ג"כ הרמ"א שמתירים לישא אחרת בלא גירושי הראשונה אלא שמנהג אוסטריא לזכות לה גט, היינו דס"ל בפשיטות דזכות הוא לה וא"כ אפשר לתקן באופן קל שלא יבא לשתי נשים, זהו הטעם בפשוט המובא בשו"ת הרי"ף שורש קמ"א, והד"מ הוסיף עוד טעם משום יבום יע"ש, הא לכ"ע שאם לא היה עלה לגרשה, היו מתירים לו אחרת והרי לא הולרכו לנסות ולדבר עמה שתקבל גט ממנו, ואין לומר דמיירי שדברו עמה ולא רלתה דא"כ היינו יכולים לדעת אם רלונה לזכות לה גט או לא ולא מהני הזיכוי [זולת הגאון אבני מילואים העלה דאפילו בע"כ מהני, והדברים עתיקין] אלא משום שאפילו רוב הכופרות היא ברשות אחרים ואינו בנקל להיות נדבר עמה, לא הטריחו על הבעל ע"ז אחרי שהיא פשעה בדבר וכ"כ בפירוש בתשובה שהביא הרש"ל (סי' ס"ה) דנהגו בכופרית להשיא אשה אחרת, אפילו אפשר שהיה תקנה לדבר שהיתה מקבלת גט ע"י השתדלות, והנה בנ"ד שהיא בגדה בו וגרמה להתרחק ממנו באופן שאינו יכול לגרשה אינו מחויב להוליא ולהיות קורא בהרים וכולי האי ואולי, אלא יש להקל ולהתיר לו אשה אחרת :

ב"ז פשוט בעיני אפילו היו לו בנים, ומכ"מ ידוע שמלוה הוא משום לא טוב אבל באין לו בנים כמו בנ"ד יבואר עוד בעזה"י :

והנה ידוע מנהג גאוני בתראי ז"ל להלריך מאה רבנים מג' מדינות, כמבואר בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ובכלבו, והובא בד"מ (סימן א'), אלא דמחי לה אמוחא באות י"א בזה"ל ומכ"מ נראה דבזה"ז אין אנו לריכין להיתר מאה אנשים, דהא כבר כלה הגזירה וא"ל היתר כלל כמש"כ התוס' ורא"ש ריש יבמה, ולכן

אע"ג שעדיין נוהגין גזירת הגאון מכ"מ הגזירה כבר בטלה ומכאן ואילך אינו אלא מנהג שנהגו להחמיר ואי אתה רשאי להתירה בפניהם עכ"ל ובהגהת רמ"א הנ"ל סתם דבריו ז"ל, וכתב הב"ש דהוא משום דס"ל שאין צריך למאה רבנים ולכן כלל אלו שני דינים יחדו כשנשתטה או שהוא מן הדין לגרשה דבזה לא תיקן ר"ג, כמש"כ בסימן קט"ו, ר"ל דבסי' קט"ו כתב הרמ"א בזינתה וכדומה שמצוה להוציאה אין בזה חרם ר"ג, ופשוט דכיון שאין בזה החרם כלל, לא בעינן היתר ממאה רבנים כמש"כ בשו"ת מהר"ם פאדווא (סי' י"ג) בזה"ל אבל במקום שנוכל לומר ולדון בכאן לא תיקן ר"ג מפולס הרשות נתונה וא"צ לא ק' אנשים ולא שלש קהלות כי אין שייך היתר בדבר הזה רק תלמוד ודקדק שעל כיב"ז לא גזר עכ"ל, וא"כ כשם שבדין השני לא בעינן מאה ה"נ בדין הראשון כשנשתטה ובעינן היתר ודאי, מכ"מ אין בזה כ"מ לדינא בזה"ז וכדעתו בד"מ, זהו כוונת הב"ש, והאחרונים ז"ל השיגו עליו, דשם (בסי' קט"ו) הוא לענין תקנת ר"ג שלא לגרש בע"כ, וכאן הוא לענין שתי נשים, והאליטו הגאון נו"ב קמא (סי' א') חלק אה"ע, והגאון ח"ם שלא נשתוו שתי תקנות אלו, ובתקנת שלא לגרשה בע"כ מתחלה לא הצריכו מאה רבנים במקום מצוה [הג"ה. באמת זה החילוק בין שתי תקנות אלו הקדים בח"מ (סי' קי"ט סק"ו), אבל הוא ג"כ הבין דהרמ"א לא חילק מדכתב שם יכול לגרש בע"כ או מתירין לו כו', וא"כ נדק הב"ש בדעת הרמ"א, אכן לענ"ד שגם הרמ"א חילק בדבר מדדייק וכתב יכול לגרש בע"כ או מתירים לו לישא כו' ולא כתב או ישא ב' נשים או יכתוב יתירו לו לגרש בע"כ או לישא שתי נשים ש"מ דבגט בע"כ אינו צריך היתר משא"כ ב' נשים וכהא"מ עצמו, ולא כמו שהבין בדעת רמ"א ז"ל], ולמדו כ"ז מלשון מהרמ"פ שם שכתב על הנימוק"י שכתב דאפילו במקום מצוה אסר ר"ג שתי נשים, דמשום שנזכר על תקנה זו שאין להתירה רק במאה אנשים, משלשה קהלות ומג' ארצות וגם אותם אם לא יסכימו אם לא יראו טעם מבורר להתיר, הרי שאפילו יש להם טעם מבורר להתיר הוצרכו ק' אנשים מג' קהלות, ולפי זה נוכל לומר שאף המחבר הנ"ל יודה בתקנת הגט בע"כ שלא גזר בחומרא זו עכ"ל ואשתמיטתיה לשון הגהת מרדכי יבמות (סי' ק"ז) שכתב לענין ביטול שדוכין שלא מרצונו, שאפילו אם המשדך הרחיק נדוד שא"ל להתרת חרם תקנת הקהלות כ"א שלש ב"א מג' ארצות להתיר החרם שלא מרצונו, ואשר הצריך ר"ג מאה אנשים אינו רק להוציא בע"כ בלא גט [כמדומה שצ"ל בגט] ע"י הוראת שעה עפ"י גדולים, ובזה ראיתי גדולים חלוקים כי י"מ שבכל תקנת ר"ג צריך מאה להתיר כו' עכ"ל ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג בד"ה לן המטה כתב ולא יהא אדם רשאי לזרוק גט לאשתו אם לא ברשות ג' קהלות ומסתמא לא יתירו לו אם לא לצורך השעה, ומכ"מ בעינן ג' קהלות, הא מיהת אין חילוק בין שתי תקנות אלו, ושפיר הוכיח הב"ש מדכתב הרמ"א שלא תקן בזה לגרש בע"כ ה"ה שמותר לישא אחרת. אמנם כד דייקת, אין דברי הב"ש נכונים, מטעם אחר, והרמ"א דקדק יפה בסימן א' דבעי היתר ודאי, דבסימן קט"ו מיירי במקום שמצוה להוציאה שזנתה וכדומה, ובזה לא עלה עה"ד שיתקן ר"ג וכמש"כ הרשב"א שהוא רבינו שלמה בן אדרת ז"ל (בסימן תקנ"ז), משא"כ בסימן א' מיירי שמן הדין לגרשה, היינו שהיא מורדת או נמצאו בה מומין וכדומה, אבל אין בזה מצוה, אלא שהדין נותן כך, והיא אינה רוצה, ובזה חל התקנה שפיר, אלא שיש להקל לו ונוסרו כל הנסים, או מפני הצורך שלו שהוא אינו יכול להתפייס עמה, וה"ז כמו נשתטית שאין מצוה לגרשה, ולא מיירי באין לו בנים, ומש"ה ודאי בעי היתר, אלא שלא ביאר הרמ"א אם נצרכנו למאה אנשים ומכ"מ פשטות סתימת הרמ"א נראה דלביה כשמעתיה דלא בעינן בזה"ז כל הטורח, ומטעם המבואר בד"מ כנ"ל שאינו אלא מנהג ויבואר עוד לפנינו. הן אמת שהרש"ל בים"ש פ"ו (סי' ס"א) כתב דמש"כ הרשב"א [הוא רבינו שלמה בר' אברהם] שר"ג לא גזר אלא עד אלף החמישי, האי מילתא לית ליה עיקר כו' חדא דלפי הטעם שכתב רבינו אביגדור כ"ץ במרדכי כו' שייך גם האידנא כו' ועוד שכל הגאונים כגון הא"ז והמרדכי וסמ"ק שכתב שאם היבם כו' וכולן באלף הששי היה כו', עוד הוסיף הרש"ל להביא מסוגיא דבילה דבעינן ב"ד גדול להתיר כו' ואע"ג שיש לסדוא בי' נרגא ולומר שאני התם דלא קבע זמן כו' וכ"כ התוס' והרא"ש, מכ"מ אומר אני בודאי תקנת ר"ג נמי כה"ג, דא"א לומר שפסק להדיא שלא יתקיימו גזירותיו רק עד אלף הששי, שהרי זה לא מצינו בין תקנות אלא שצ"ל אותם שלא נגזרו אחר אלף החמישי, היינו שכך היו מקובלים לפי הטעמים והסברות על מה נתקנו גזירותיהם כו' עכ"ל:

אמנם דבריו ז"ל תמוהים, וסותרים זא"ז שהרי כתב דהטעמים שייך גם האידנא, והאיך אפשר שהרשב"א ימליא מעלמו שעפ"י הטעמים בטלו התקנות אלא ודאי היו מקובלים שפירש ר"ג שאינו מתקן ומעמיד דבריו אלא עד אותו אלף, ואה"כ אם ירצו להתיר א"צ ב"ד לבטל שיהא בחכמה ובמנין שוין לו, וכמש"כ מהר"ם מרוטנבורג בזה"ל תקנת גאונים יכולים ישראל לשום א' בכל זמן, אך יכולים להתיר ליחיד לצורך שעה, אם יש טענה עבר הזמן א"צ להתירה עכ"ל, וקבלת הרשב"א עדות אלימא היא, וגם מהרי"ק שורש קמ"א קיבלה ככל מילי דבחירתא דהילכתא כינהו, ושארי גאונים ז"ל שלא שמעו זה, אין אומרים למי שלא שמע יבא ויעיד, ותו, הרי אפילו אחר הזמן איסור גמור הוא מטעם מנהג ואזהרה מדברי קבלה ואל תטוש תורת אמך כדאיתא בחולין (דף נג) ואע"ג שאין זה שייך למש"כ הרא"ש והר"ן בנדרים שהעובר על מנהגו עובר בלא יחל דברו, ולא כמש"כ הגאון רמ"ש ז"ל (סי' ד') דזה ודאי טעות ושם מיירי ביחיד שכיון לנהג באיזה מצוה אלא שלא נדר בפירוש, וזה לא שייך באיסור הנהוג לרבים, ואין היחיד משים על לב, ואין בזה אלא משום ואל תטוש תורת אמך, ולדעת כמה פוסקים מנדין עלה, ותליא בסוגיא דמגילה בהא דלטייה רב, ובפי' סוגיא ר"פ מקום שנהגו כמש"כ בס"ד בהעמק שאלה דפורים אות ג', עכ"פ ודאי איסור גמור הוא, ומש"ה כתבו סתם דאסור, כמו שהוא באלף החמישי, אלא שיש איזה נ"מ בדבר בין בזמן שהיה אסור מחמת החרם, לבזה"ז שאינו אלא מנהג:

ראשית הוא מחלוקת הרמ"א בד"מ כנ"ל עם הב"ח והבאים אחריו ז"ל, במקום שראוי להקל ולהתיר החרם כגון שנשתטית או מן הדין לגרשה והיא אינה רוצה, ובהני מיירי שלא במקום מצוה אלא דוחק מצרת הבעל, בזה דעת הרמ"א שאין אנו צריכין לכל הטורח, דכיון שיש להתיר לא נהגו ע"ז האופן וה"ז כמנהג להתענות עשי"ת, ולא נהגו במקום סעודת מצוה וא"צ היתר, והגאונים הבאים אחריו נהגו שלסול בדבר, וס"ל שקבלו אותו מנהג באופן שנהגו לפני גמר האלף וא"כ בעינן היתר ממאה רבנים, והוי כמש"כ הש"ך יו"ד (סי' רמ"ד סק"א) דהנוהג סתם אפילו במקום מצוה אסור, וא"כ בעינן היתר מאה רבנים:

איברא במקום מ"ע ממש, דהיינו במקום יבום או נשא אשה ושהה עשר שנים ולא ילדה אין נ"מ אי אסור מחמת גזירה וחרם ר"ג, או מחמת מנהג לדעת הרמ"א, דבמקום שיש עלה יש מחלוקת בין הראשונים אם תיקן ר"ג, והביא הרמ"א שתי דעות אלו, דעת הר"ם ב"ר אברהם ומהר"מ פאדווא, דכל במקום מצוה לא תקן, וא"כ שרי לייבם אע"ג דאפשר לחלוץ ובנשא אשה ולא ילדה, קאי בדין המשנה או יגרשנה או ישא אחרת, וכפסק רבא ביבמות (דס"ו) דנושא אשה על אשתו ואע"ג שיכול לגרשה דבכי הא דבמקום מצוה מיהא קאי לא דבר ר"ג כלל, ויש חולקין דגם בזה תיקן, וא"כ בנשא אשה ולא ילדה קיי"ל כר' אמי דיגרש דוקא ויתן כתובה וכ"כ ביאורי הגר"א שם, וביבמה יחלוץ, מש"ה כ' הרמ"א בזה"ל אמנם יש חולקים וס"ל דחרם ר"ג אפילו במקום מצוה ואפילו במקום יבום וצריך לחלוץ הרי דבבא שניה רבותא יותר מראשונה והוא כמש"כ דבנשא אשה ולא ילדה מיירי שרוצה לקבל גט וא"כ אחר שתיקן בזה ר"ג אין מקום להקל כלל, ואפי' במקום יבום, דחלילה במקום יבום לאו כלום הוא באתרי דנהגי ביבום, מכל מקום אין ראוי להקל וצריך לחלוץ [ולא כש"י שנדחק בהבנת דברי הרמ"א ויבואר להלן], והנה מחלוקת כזה כהווייתה שייך נמי בזמן הזה דאי נימא דתיקן במקום מצוה והרי העלה לפניו, היינו לגרש מרצונה ולחלוץ, ומש"ה הביא הרמ"א שתי דעות אלו בשלימות ולא הכריע, וכ"ז שרוצה לקבל גט, אבל באינה רוצה וכה"ג שמצוה לגרשה לא דבר כאן כלל, וכבר מבואר (בסי' קט"ו) דקיי"ל כהרשב"א הוא הר"ש בן אדרת ז"ל דכל יומא שמעתי' גבן ומרא דהלכתא. דבכה"ג שיש מצוה או לגרשה בע"כ או לישא אחרת

לא גזר ר"ג, ויעשה אחת משתי אלה ולא בעי היתר כלל, וכבר כתבנו דהא שכ' הרמ"א דאי מן הדין לגרשה ואינה רוצה יש להתיר לו לישא אחרת אלמא דבעי היתר דלא איירי במצוה לגרשה אלא מן הדין לגרשה, זהו דעת הרמ"א בהחלט אבל עדיין יש איזה פוסק דס"ל דאפילו במקום מ"ע דפו"ר ג"כ גזור וכמבואר בשו"ת רש"ל (סי' ס"ה) שהביא בשם רבינו שמחה ששלח לגדולי רבנים בא' שנשתטית אשתו ולא קיים פו"ר והשיבו לו מוטב שיבטל נפש אחת מישראל מפו"ר מלעשות קלקול לדורות כו'. ואע"ג שהרמ"א לא השגיח עלה כמש"כ דסתם כדעת הרשב"א ז"ל מכ"מ בשו"ת ש"י הביא אותה, והרש"ל קבעה הלכה למעשה, ולפי זה אומר אני, דאפילו נימא דבעת שהיה גזירת ר"ג היה חל אפילו על מ"ע ממש, ונימא דיש כח ביד ר"ג וסיעתו לעקור מ"ע בשב ואל תעשה כמו חז"ל, אבל השתא שאינו אלא מנהג, לכ"ע אין מנהג יכול לבטל מ"ע והרי אין לך מנהג חמור בישראל כשני י"ט של גליות, שמנדין עליה לכ"ע כמבואר בפ' מקום שנהגו ומכ"מ דעת הרמב"ם ז"ל דמילה שלא בזמנו דוחה אותו, והוא מדעת גאוני קדמאי בה"ג ושאלתות כמש"כ בהעמק שאלה (סי' ע') בס"ד, והוספנו ע"ז ראיה מהא דאי' בנדה (דף ס"ז ב') אמר רב הונא כו' שכן אשה חופפת בע"ש וטובלת במוצאי שני י"ט של רה"ש כו' והרי ר"ה היה בבבל שנהגו שני י"ט של גליות, ואמאי נקט של רה"ש. אלא משום שאינו אלא מנהג אפילו קודם דאיקבע ירחא בימי הלל האחרון לא היה ג"כ ספק ממש מה"ת ומעולם לא התענו יוה"כ שני ימים, וגם לא ספרו סה"ע אפילו לשיטת הרי"ף שהוא מה"ת מכ"מ מחמת זילותא דיו"ט של עצרת העמידו על ד"ת ולא ספרו אלא מיום ראשון בלבד, דסמכו על אדר ואלול חסר ע"פ רוב מיהת אלא שנהגו להחמיר ולעשות שני ימים, ומש"ה במקום מצוה לא נהגו מעולם, וכן שרי חפיפה לר"ה דאסור למיחף בלילה וטבילה בזמנה מצוה אלא דאנן קיי"ל לא תחוף בלילה הרי דבמקום מ"ע לא שייך מנהג, וכן הוכחתי (בסי' כ"ד), דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דשומנו של גיד הנשה ה"ז אסור מדרבנן כמו שאר הגיד הפנימי וכל החיצון ולא מנהג קדושים לחוד, והיינו משום דמוכח בפסחים (דף פ"ג) דאינו נאכל בפסח במקום מ"ע הא מיהת פשוט לכ"ע שאין בכח מנהג לדחות מ"ע מה"ת, וכמו מנהג שהיחיד נוהג לעצמו, דאסור לעבור משום בל יחל דברו כידוע, ומכ"מ במקום מצוה שרי, כדאי' ברכות (ד"ז) הרגיל לבא לבהכ"נ כו' ואם לדבר מצוה הלך נוגה לו, ה"נ במנהג דרבים דאסור משום אל תטוש תורת אמך אינו כאזהרה מה"ת ואין לה כח לעמוד במקום מ"ע, ואע"ג שהרש"ל קבל דעת אותו תשובה כמש"כ לטעמיה אזיל שגזרת ר"ג במקומה קאי גם היום, והגאון ש"י שם לא בא להחמיר כאותו פוסק אלא להקל על איש א' עני ונשא אשה ולא ילדה, ובא לשאול אם רשאי לקיים את אשתו באשר שקשה עליו טפול אשה חדשה ולעזר גידול בנים, ע"ז פשפש ומצא אילן לסמוך עליו, ועיקר הטעם ביאר שם בארוכה דסמיך על הפוסקים דבחו"ל ליכא כלל דין דנשא אשה ולא ילדה דעון ח"ל גורם או משום הא דשלהי פ' חזקת הבתים דין הוא שנגזור ע"ע כו', אך מ"ש הש"י ליישב דברי הרמ"א שכ' היכא דמן הדין לגרשה ואינה רוצה יש להתיר כו' דמשמע דבעי היתר ובסי' קע"ו כתב דלא גזר ר"ג בזה, ויישב דכ"מ בין זינתה דפשעה לשהתה עשר שנים ולא ילדה שאינה פושעת, לא נראה לי דמאי כ"מ סוף סוף היא פושעת בזה שאינה רוצה לקבל גט אשר מחשבה שלה למונעו מפו"ר, והו דכמו דהר"ש בן אדרת כתב לענין זינתה שלא תיקן ר"ג בזה בין לגרש בע"כ בין לישא אחרת, כן ר"ש בן אברהם כ' לענין נשא אשה ולא ילדה אלא העיקר כמש"כ דבסי' א' איירי שלא במקום מצוה אלא מן הדין דהבעל מצי לגרשה שהיא מורדת וכדומה אבל תלוי מכ"מ ברצון הבעל ובזה ודאי תיקן ר"ג ובעי היתר, וכן מש"פ הש"י דהרמ"א לא התיר אלא לישא אחרת ולא לגרש בע"כ ותלה עצמו בדברי הב"ח ליתא שהרי במקור דברי הראשונים מפורש דיעשה כמו שירצה, וההפוך הוא בדברי מהר"מ פאדווא דלגרש בע"כ קילא כמש"כ לעיל, אע"ג שגם דבריו ליתא כמש"כ שם, אבל לומר דזה חמיר מזה לא שמענו, והב"ח לא כתב אלא בעתים חלימה ועתים שוטה לא התיר הרש"ל לגרש בעת שהיא חלימה, ותלי' בעומק סוגית הש"ס כמבואר בשו"ת הרש"ל והב"ח, אבל באינה רוצית ובע"כ לא דברו כאן, וממילא מובן ששתי הגזרות נשתוו, ויש להקל בהיתר מאה רבנים א' משתי אלה, ומכ"מ נראין דברי הש"י בזה מטעם אחר, דאחר שדעת הרמ"א דר"ג לא גזר איסור שתי נשים אלא עד אלף החמישי, משא"כ איסור גירושין בע"כ כמש"כ הגאון נוב"י ז"ל בקמא חלק אה"ע (סי' א') שראה בפי' באיזה תשובה כן, והטעם בזה נראה ברור דלא משום דיש בזה חומר מבזה, אלא משום הענין דהיו נוהגים לישא שתי נשים לא מצד מקרה וקטטה וכדומה אלא איש איש למלאכתו ושארי צרכי ב"א, כמו שנוהגים עוד היום במדינות שלא חל תקנת ר"ג, וחש ר"ג שמא יהא גזירה שא"א להתנהג כלל ויראו גדולי הדור שראוי להתיר ויחושו לכבודו של ר"ג, ע"כ התנה שבאלף החמישי כלה גזירתו, ויעשו כמו שירצו, משא"כ שאר תקנות ובתוכם לגרש בע"כ שאינו בא אלא ע"פ סיבה ולא שייך מנהג מהיכא תיתי לחלק בדבר ולחוש שלא יהא אפשר להתקיים, איך שהוא אחר שלדעת הרמ"א כלה זמן גזירה באיסור שתי נשים משא"כ בגזרת בגרושין בע"כ, למאי יקלו עליו לגרש בע"כ, והלא יש עצה לפניו מבלי לעבור על הגזירה, אבל כ"ז באין ביטול פו"ר אבל במקום פו"ר לא גזר כלל ולא בעי היתר מאה רבנים כלל, ורשאי אפילו לגרש בע"כ וכש"כ לישא אחרת, ומש"כ הרמ"א די"ש חולקים במקום מצוה, היינו באפשר לגרשה ברצון כמ"ש לעיל בשם רבינו הגר"א ז"ל:

והנה הב"ח (בסי' א') ובשו"ת (סי' נ"ג) רצה להשוות דעת הרש"ל ודעת הרמ"א דרש"ל ג"כ לא החמיר אלא שלא לגרש לנשתטה בעת חלומה דאסור ע"פ דינא דגמרא כמש"כ בסמוך, אבל לישא אשה אחרת מודה להרמ"א, אבל דברי הב"ח לא ישרו בעיני, והרש"ל ודאי לא הורה היתר לישא שתי נשים בכל אופן שיהא וסמך עצמו על שו"ת ראבי"ה הגדול, שהשתטתו שם להתיר גט לעתים שוטה ועתים חלימה, ואם לא אזי להתיר לו אשה אחרת כאשר הלב נוטה שבלא היתר חכם היו רשאין לישא אחרת ומעשים בכל יום בימינו דבכ"י היוצאות לתרבות רעה ר"ל בעליהן נושאין אחרת אע"פ שזאת אגידא ביה, אפילו במקום שהיה תקנה לדבר שהיתה מקבלת גט ע"י השתדלות וכש"כ זאת שכל תקנות שידענו להפך בהן הפכנו ועשינו, הרי על זאת ועל כיו"ב לא פשטה תקנת הגאון מאור הגולה עכ"ל, וע"ז השיבו הרבנים שמוטב שיבטל איש א' מישראל מפו"ר כו' כמש"כ לעיל. גם מש"כ הב"ח בדעת הרמ"א דה"כ היכא מצוה דלא תהו בראה, וצ"ל אחת משתי אלה או שמפרש דברי הרמ"א בלא היו לו בנים או דס"ל דאפילו בהיו לו בנים שייך מצוה דלא תהו בראה ופי' השני אמת בכוונת הב"ח, דהכי מוכח דעתו ז"ל בתשובה הנ"ל בעובדא שבא לפניו היה איש שנשתטית אשתו וכבר היו לו שני בנים, ומכ"מ כתב דמשום מצות לא תהו בראה כו' לא היה צריך הסכמה מרבנים אחרים ע"ז כמו דמהר"מ היה מתיר החרם ליבמה כו', אבל זה אינו אלא תימא והאי קרא דלא תהו בראה וגו' לא שייך אלא למי שלא יכול לזכות לבנים כלל, כשתמצא לומר, ליתא לכל הני כללי דקייל לן בזה הגאון ולדיק חת"ם אה"ע סי' ד' אשר הוציא משו"ת מהר"מ פאדווא ורש"ל והב"ח, דשני התקנות שלא לגרש בע"כ ושלא לישא שתי נשים חלוקין בדינן מן הקלה אל הקלה, דלגרש בע"כ במקום מצוה לא גזר, משא"כ לישא שתי נשים. ונגד זה לישא שתי נשים מתירין במאה רבנים, וכדי להטריחו משא"כ לגרש בע"כ, וכ"ז אין שורש דבר נשמע בפי ראשונים ז"ל ולא מפי כתבם אדרבה מבואר בשו"ת הרשב"א ומהר"ם מרוטנבורג ז"ל דשוין הן זולת במש"כ הר"ש ב"ר אברהם ומהרי"ק דתקנת שלא לישא שתי נשים כלה עד אלף הששי, משא"כ שלא לגרש בע"כ, וגם זאת לא מקולא וחומרא אלא כמש"כ מצד עצם הענין כתן ע"ז. ואף גם בדברי ראשי האחרונים ז"ל הלא הן הרש"ל והרמ"א והב"ח לא נמצא דבר אלא מהר"מ פאדווא כתב בתורת אפשר על הנימוק"י לחלק בדבר וכבר כתבנו דאשתמיטתי' דברי הגהת מרדכי, ואין לנו בדברים כאלו אלא לשמוע מה בפיהם של ראשונים ז"ל שהיו מקובלים עוד איש מפי איש עד ר"ג מאור הגולה ז"ל, גם מש"כ החת"ם דמאה רבנים הוא כדי להטריחו, אין זה אלא תימא טורח זה למה, וכי רוצה הוא לעשות עבירה ח"ו דליפרים כדאי' ביומא די"ט לענין טירחא דכה"ג, וגם איך יערוך טרחת העשיר והעני בשוה העשיר יגיע לו מאה מכתבי רבנים ע"י מכתביו

ובגיקל

ובנקל ומגוס טה"ג, והעני זה יהיה נודד מעיר לעיר לבכות על ראשי ההורים ולתנות עניו ומרודו, ואין זה אלא עולבנא דדינא אלא עיקר מאה רבנים אינו אלא משום שיהיה בכח הוראתם להלוך נגד התקנה, והצריך ג' מדינות באשר יראו אולי יהיה בזה הפרץ קלקול הכלל ושלש מדינות קרובות אגודים זב"ז בהשתדכות ואם היו מצוים מאה רבנים מג' מדינות בעיר א' ע"פ סיבה כמו ביריד מה טוב, שהיה הוראה בקיבוץ ובלא טירחא יתירא לאותו העלוב, ומש"כ בתקנות שיהיה מג' קהלות ג"כ, היינו משום שאפשר דקהלה אחת נחלקת לשני מלכים קטנים, בזה אינו נחשב לשלש מדינות, באשר אין בזה האופן חלוק בהנהגת המדינה בשידוכין כ"ז ברור:

ואחר שכן תמצית הדברים כך הוא, דהר"ש בן אדרת והר"ש בן אברהם ועוד כמה ראשונים הסכימו שבמקום מצוה דפו"ר לא תקן ר"ג כלל, ורשאי או לגרש בע"כ או לישא אחרת עליה, ולזה הסכים הרמ"א (בסי' קט"ו) לענין גט בע"כ, וממילא אם אינו יכול לה רשאי לישא אחרת עליה. ולא מצינו חולק ע"ז, זולת הרבנים שהשיבו לרבינו שמחה הנ"ל:

והמחלוקת שהביא הרמ"א (בסי' א') אינו אלא באופן שיש עלה כגון חלילה דיבמה וגט ברצון בנשא אשה ולא ילדה, ובזה לא הכריע כלל, ובמקום צורך ואינו מקום מצוה כמו בקיים פו"ר ובשתטית או מן הדין לגרשה מאיזה טעם והיא אינה רוצה, בזמן שהיה חרם ר"ג נצרכו להיתר מאה רבנים לכ"ע ובזה"ז באלף הששי, דעת הרמ"א להתיר בלא מאה רבנים ובזה האופן ראה הב"ח מרבותיו ז"ל להציע לפני מאה רבנים גם היום, ואין לזה ממנהג שקדמו גאונים ז"ל במקום רשות, [הגה"ה ובזה מיירי (בסי' קי"ט ס"ו) ברמ"א במקום מצוה משום לא טיב, אבל במקום מצות עשה ממש דעת מהר"מ פאדווא כמ"ש (בסי' א') דאפי' אפשר בעלה לא תיקן ר"ג כלל], ובזה האופן יותר טוב מלגרש בע"כ מטעם שכתבתי לעיל דזו התקנה בטלה כהיום משא"כ לגרש בע"כ, אבל במקום מצוה שא"א בלי לעבור על חרם ר"ג, לא הוצרך הרמ"א לכתוב כלל (בסי' א') אחרי שדעתו (בסי' קט"ו) דגם לגרש בע"כ שלא נזכר ע"ז אלף החמישי, מכ"מ על אופן כזה לא גזר כלל, א"כ מכש"כ לענין נשיאת אשה אחרת שאינה אלא מנהג בזה"ז לדעתו ז"ל אמנם אנן לדידן יש לנו לדעת דאפילו אותם הרבנים ששלחו לרבינו שמחה שטוב לבטל איש אחד מפו"ר כו' לא היה אפשר לומר כן אלא בזמן שהיה החרם בתקפו, ולדעתם גזר ר"ג גם ע"ז האופן אבל בזה"ז שאינו אלא מנהג אא"כ בשום אופן דמנהג א"י לבטל מ"ע כמש"כ:

מעתה במי שאין לו בנים ונשתטית אשתו, או ששהה עשר שנים ולא ילדה וא"א לגרשה בע"כ אין מקום למאה רבנים, דאם ננקוט כדעת הרש"ל דגם כהיום הגזרה במקומה וגם ר"ג גזר אפילו במקום ביטול מ"ע, הרי לא מצאו עצה להתיר ע"י מאה רבנים ג"כ שהרי בפי' השיבו מוטב לבטל איש א' מפו"ר כו', וע"כ ס"ל להגדולים הנ"ל שלא נזכר היתר מאה רבנים, אלא לבטל הגזרה מעיקרא וכך התנה ר"ג דבאסיפת מאה רבנים משלש מדינות שיראו שא"א להתנהג המדינות הללו שמשתדכים זב"ז בגזירה זו, יש להם כח לבטל ומש"ה הצריך מאה רבנים דמצינו שך מרובה כזה לענין הוראה בלשון גמרא דהוריות (ד"ד) מאה שישבו להורות כו' אבל להתיר לא' לא שמענו כך הוא דעתם ז"ל. אמנם בהגהת מרדכי הנ"ל מבואר דה"ה להתיר ליחיד לצורך שזה אפשר במאה רבנים. הא מיהא לדעת אותה תשובה והרש"ל אין עצה כלל, ואם נבא ונסמוך על רבינו הרמ"א שפשטה הוראתו בכל ישראל, וגם כי בא בהוראה זו בדעת הרשב"א ושארי ראשונים שהן עמודי הוראה בישראל, וא"כ לא תיקן ר"ג על כיב"ז כלום, ומכש"כ אם נסמוך על הוראה השניה של הרמ"א שסמך בזה, על עדות הר"ש בן אברהם שביטל עולם הגזירה מלישא שתי נשים בתחלת אלף הששי א"כ א"א לנהוג כיב"ז אפילו לדעת הגדולים שהשיבו לר"ש הנ"ל, ומאחר שאין כאן גזירה א"א להצריכו טורח של מאה רבנים שהרי אם לא ירצה טורח הלזה עלינו לכפותו לדעת כל הפוסקים הראשונים ז"ל, ואפילו לדעת הרי"ף והרמב"ם ורש"י בהא דנשא אשה ול"י א"ר לבטל, היינו או יגרשנה או ישא אחרת, ומבואר שאין כופין על פו"ר היינו משום שאין ידוע לנו שעושה דרך מרד, ואולי יודע בעצמו שא"א להוליד וכמש"כ בארוכה בהעמק שאלה פ' תולדות בעז"ה, אבל באומר שהוא בר בנים ראוי לכפותו ע"כ, אלא שסמכו על דעת יחידאה המבואר במרדכי פ' הבע"י שאין מצוה זו כלל בזה"ז וכמש"כ לעיל, אבל כ"ז אינו אלא טעם על שאין אנו כופין, אבל להסגיר לפניו הדרך שלא יבא לידי פו"ר מהיכא תיתי, ואין לנו אלא דעת הש"ע וגדולי הראשונים עמודי הוראה שמצוה זו בתקפה וכמש"כ גם הגר"א (בסי' א' סק"י) ע"ש, ואע"ג שהגאון נוב"י ז"ל חלק' אה"ע (סי' א') סמך על השב יעקב שהורה כהמרדכי כבר כתבנו דהש"י לא בא כי אם לסמוך עליהם להקל ולא להחמיר:

ע"ב לענ"ד יש להתיר בנ"ד שאין לו בנים לישא אחרת בלי מאה רבנים, וגם כי עני הוא, ואל פעלו הוא נושא נפשו, והיאך יבטל ממלאכתו ויכין צעדו על שלש מדינות, וזה פשוט דלא שייך זמן עשר שנים באין לו אשה כלל, וכבר הודה הגאון ולדיק חת"ס ז"ל שע"פ החומרות בזה הענין יצאו שלשה אנשים מן השיטה ר"ל, ומה יעשה האיש ההמוני שלא יחטא כאשר אינו רואה חיים ולא טוב לו בארץ. וכל מה שהדור פרוץ ביותר ראוי שלא להצריך עליהם יותר מדאי, ואף כי בענין כזה אשר דעת כמה ראשונים ז"ל לכ"ע שלא להצריך מאה רבנים כמש"כ הב"ח עצמו ז"ל דהם המחמירים בזה אלא שלא נהג הכי בעובדא דידי', וכבר אמרנו דביש לו בנים כעובדא דהב"ח ודאי כן הוא, ולא יאונה וגו':

נחתינן לדעתי יש להתיר לר' יצחק אהרן לישא אשה אחרת בלי מאה רבנים אך חלילה לסמוך ע"ד, אם לא שיסכים לזה הגאון מהר"י דוב שי' מפה"ק ועוד א' מגדולי הדור שי', או אז מהראוי לחוש לתקנת האשה ג"כ, והנה לענין כתובה, אע"ג שמצד מרדותה עליו לא הפסידה כ"ז שלא התרו בה וגם אולי יש לה טענות בזה, מכ"מ אין אנו מחוייבים להזדקק לה ואפוטרופיא לדקנני לא מוקמינן וכשתבא תתבע המגיע לה, ולא מצינו תקנת הגאונים להשלים כתובה כי אם בנשתטית וכדומה דפתח פיך לאלם כתיב:

אבל יש לנו לחוש מה ששייך להתירה, ראשית דבר נראה לי לזכות לה גט בשליח קבלה, דאע"ג דבמקום קטטה קיי"ל שאין מזכין לה דטב למיתב טן דו, מכ"מ כאן שמשיאין לו אחרת אפשר שזכות הוא לה, והעיקר כי הנני חושש להבוגדה ההיא שלא תנאף ובוגדים באדם תוסיף ח"ו, וגם כי היתה לפני הנשואין של אותו האיש דומה, ושמא תכשל ותכשיל באיסור א"א או תרבה ממזרים ח"ו הרי טוב להוציאה מאיסור א"א ודאית, ואע"ג שדעת הראשונים בדעת הרי"ף ז"ל שא"א לזכות גט אלא לענין שא"י לחזור אבל אינו גט עד שיגיע לידה בכ"ז אפילו היה באמת דעת הרי"ף הכי הלא רבו החולקים עליו, ובאמת נראה דגם הרי"ף לא כ' אלא בגט שיחרור ובאומר תן שטר שחרור זה לעבדי דוקא וכדעת הרמב"ם ז"ל ונימוקם עמם בסוגיא דגיטין פ"א כמש"כ בארוכה בה"ש פ' ויחי בס"ד אבל בגט אשה מודה, והוכחת מהרי"ק שורש קמ"א מלשון הרי"ף שם שהביא הא דיבמות מהו לזכות לה גט במקום יבום כו' אינו אלא תימא וכמש"כ הט"ז אה"ע (סי' ק"מ), הא מיהא איך שהוא דעת הרי"ף ראוי לזכות לה גט, וכי אמנם אם תדרוש ג"פ מחויב להתירה מעגון בגט אחר, ויש לחוש אולי אחר שישא אחרת, לא ירצה להזדקק לה אם לא שתפייסנו באשר יחפוץ או תמחול כתובתה אפילו לא מה"ד, ע"כ מהראוי לעשות עמו כמ"ש הגאון בנוב"ק (סי' י"ג) שכ' ג"כ להשלים ג"פ לנשתטית כמנהג ראשונים ז"ל בשעת ההיתר ולהשביעו אותו באופנים נאותים שיתן לה ג"פ אח"כ בלי שום דיחוי, ובלי שום חשש, וכן יעשה כאן לזכות לה גט ע"י ש"ק כאמור, ולהשביע אותו באופן של הנוב"י ז"ל, ובזה הפרט עוד יש לשום לב, וכתורה יעשה בעזרו ית"ש, והמקום ישמור אותנו מלכד בהוראה שלא כתורה חלילה, ויורה לפנינו דרך סלולה, העולה היא למעלה, ואת עמו ישראל ישמור מענינים כאלה וישליו באהליהם כיאות לעם סגולה ושלום על דייני ישראל סלה, כנפש העמוס בעבודה רבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

הנה נפתח לפני ספר נחלת יעקב להגאון מליסא זצ"ל ויש שם שו"ת ממנו (סי' ו') לרבינו הגרע"א ז"ל ומסכים בפשיטות באשה

באשה

באשה שחייב מן הדין לגרשה ואינה רוצה לקבל גט, שא"ל מאה רבנים וכהרמ"א וב"ש, וכן הסכים במודדת והגיה מעט א"כ בלשון רמ"א (סי' ע"ז) יע"ש, ונראה מדבריו ז"ל שכך הסכים הגרע"א ז"ל:

סימן ו

ב"ה ה' ט' כסליו תרמ"ב, וולאזין.

כבוד הרב וכו' מו"צ דק"ק קאנאטאפ.

הגיעני מכתבו מיום כ"ט מ"ח, אשר שאל חוות דעתי, במי שנשתטעה אשתו ונשא אשה אחרת בלי היתר מאה רבנים, אם כופין אותו לגרשה ומעכ"ת נ"י תלה עצמו במש"כ הגאון נוב"י תנינא חלק אה"ע (סי' ל') בזה"ל שחלילה לכוף האיש הזה בשוטים ולא בנדוי כלל ואפילו בדברים לומר לו שאם לא יגרש הוא עבריין כו', במח"כ מעכ"ה נ"י. אגב שיטפי' אתיא ליה הוראת הגאון נו"ב זל"ל דשם היה המעשה שגרש השניה, וביקש להיות את הראשונה והיא סירבה משום שעבר על חרם רגמ"ה, וע"ז השיב שחלילה לכוף אותו לגרש את הראשונה, אלא שכתב בתוך התשובה שלדעת הב"י בשו"ת (סי' ד') שרגמ"ה לא גזר אלא שלא ישא לכתחלה אשה על אשה אבל אם נשא שיגרש זה לא שמענו, א"כ היה ההתראה של הרב מבומסלי לגרש את השניה שלא כדין, אבל אנן לא קיי"ל כהב"י בזה אלא כהגהת הרמ"א (בסי' א') כופין בחרמות ונדויין מי שעובר ונושא שתי נשים לגרש אחת מהן, ואין להרהר אחר המנהג בנושא באיסור ממש:

אמנם בנשא בהיתר ועבר טעם ההיתר צריכה רבא, דבב"ש (סי' א' ס"ק כ"ג) כ' במשוגעת שאם נתרפאה חייב לגרשה מיד כדי שלא יהא לו שתי נשים והוא ז"ל כתב באותו האות בזה"ל כשהוא מן הדין לגרשה לא תיקן ר"ג כו', הרי דאפילו נשא בהיתר ממש, חל עליו איסור זה כשבטל טעם ההיתר, אלא במכ"מ אינו דומה לנושא באיסור, דנושא באיסור כופין לגרש השניה, משא"כ בנושא בהיתר אין לאסור עליו השניה אפילו בטל הטעם, תדע שהרי לדעת הסוברים דבמקום יבום או בלא ילדה עשר שנים לא גזר רגמ"ה, וכי אפשר שאחר שבטל בעילה ראשונה וסר ממנו מצות יבום חייב לגרשה, או כשילדה לו השניה בנים ושוב אין עליו מצוה חייב לגרשה א"ו אלא כיון שנשא בהיתר אין מוציאין ממנו וה"ה בנשתטית אע"ג שנתרפאה אין כופין לגרש השניה אלא חייב לגרש הראשונה משום איסור שתי נשים פי' אפילו הראשונה מרוצה בכך שיהיו לו שתי נשים אין שומעין לה, אלא מחויב לגרשה, ולמד הב"ש זה הדין מהא שההכרח להשלים גט ביד שליח שיהא מוכן לגרש תיכף כשתתרפא, ומקור זה הטעם הוא בחל"מ (סי' קי"ט ס"ק י"ב) דמש"ה צריך לייחד גט ע"י שליח משום חומרא דשתי נשים, ובזה נתיישב אלו טעם השלשת כתובה הכל כדי שיהא מוכן לגרש הראשונה ולא יהא בזה האיסור ולפי זה גם במקום יבום או ילדה עשר שנים, מחויב לגרש הראשונה וזה תמוה, ומכבר העליתי דדברי החל"מ בזה לא נראה כלל שהרי תקנת השלשת הגט למשתטית לא נזכר בתקנת הראשונים שהובא בכלבו ובשו"ת מהר"מ מרוטנבורג בסוף, ולא נתחדש אלא בימי הב"ח שהביא בשם חכמי פרנקפורט בהסכמת חכמי אשכנז. מעתה יש להבין אמאי חשו חכמים אלו זצ"ל יותר מן הראשונים ז"ל, ומכש"כ אם נימא כחכמי ליסא הידוע דלווחי ע"ז טובא שאין בזה הגט כלום משום דלא מהני שליחות או בשעה שהוא הבעל לא מני לגרשה, וא"כ למאי תקנו זה הגט ואטרוחי ב"ד בכדי, ותו איזה תקנה יש בזה להאיסור הלא כ"ז שלא קיבלה הגט היא כא"א לכל דבריה, וא"כ אם לא תרצה לקבל האיך יהיה עם השניה בזה האיסור, אלא ודאי לא משום זה הטעם תקנו הראשונים ז"ל השלשת כתובה וחכמים האחרונים הנ"ל השלשת גט אלא לתקנת אשה הראשונה, שהרי הא ודאי אם רוצית לקבל גט מחויב לגרשה, שמתחלה לא נשאת שתהא לה צרה בביתה, ואולי יסרב בדבר משום שלא יהא קל בעיניו להוציאה מחמת הכתובה מש"ה תקנו שיהא הכתובה משולשת ותהא קלה בעיניו להוציאה, והאחרונים ז"ל חששו עוד אולי יסרב על הגט משום ירושתה, שהרי כ"ז שלא גירשה הוא יורשה

מש"ה תקנו שישלים גט, ולדעת הרשב"ם בב"ב (דקמ"ו) כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אינו יורשה, ובזה שמשלים גט אע"ג שאין בו היתר לגרשה מכ"מ מקרי בזה נתן עיניו לגרשה, וגאוני קדמאי לית להו כהרשב"ם כידוע והכי קיי"ל באה"ע (סי' ל') מש"ה לא חשו לתקן עוד יותר מהשלשת כתובה אבל גאוני בתראי שידעו שיטת הרשב"ם ואע"ג דלא קיי"ל הכי מכ"מ הלא הירושה בחזקת יורשי האשה קיימי:

הא מיהא שאין שום ראיה דאם נשא בהיתר מחויב לגרש הראשונה ומכש"כ השניה לכ"ע אין הדעת נותן לכפות לגרשה כמו בנושא באיסור וכמש"כ לעיל:

מעתה בנשתטית אם נימא כדעת הב"ש הנ"ל דבזה לא תיקן רגמ"ה, אפילו נתרפאה הראשונה אין לכפותו לגרש השניה לכ"ע, ואע"ג שנהגו שלשול גם בנשתטית שלא לישא כי אם בהיתר מאה רבנים, אפשר היה לומר שאינו מדעת רגמ"ה והאחרונים לא תקנו שגם אם עבר ונשא יכפוהו להוציא, שהרי לא נתבאר בהגהת הרמ"א אלא מי שעבר על חרם ר"ג, ואין למידין מן החמור על הקל להחמיר, אבל עיקר מ"ש הב"ש הנ"ל דכל שמן הדין לגרשה לא תיקן רגמ"ה, והיינו כמבואר (בסי' קט"ו ס"ד) לענין גירושין בע"כ ואין בזה משום חרם ר"ג, והבין הב"ש דה"ה שאין חרם ר"ג באיסור שתי נשים כמש"כ בהגהת רמ"א (סי' קי"ט) י"א דבמקום מצוה יכול לגרש אשתו בע"כ או מתירים לו לישא שתי נשים אבל כבר חלקו הגאונים נוב"ק וח"ס וכמש"כ בחל"מ סק"ז, ואני אומר דבהגהת רמ"א מבואר שאין דמיין לשתי גזירות הללו, שהרי דקדק וכתב או מתירים לו לישא שתי נשים ולא כתב או יכול לישא אשה אחרת, אלא זה בודאי בכלל חרם רגמ"ה, וע"ז סיימו שאין להתירה רק במאה אנשים בג' ארצות וגם אותם לא יסכימו להתיר עד שיראו טעם מבורר להתיר וצריך שתהא כתובתה צרורה ומונחת ביד נאמן במעות או במשכונות עכ"ל, התקנה שהובא בכלבו ובשו"ת מהר"מ מרוטנבורג, והיינו טעם מבורר שהיא משוגעת וכדומה שמן הדין לגרשה, והכי דייק הרמ"א (בסי' א') וכתב דבמקום שיש דחוי מצוה כגון ששהה ולא ילדה עשר שנים יש מחלוקת אם היה תקנת ר"ג, ולדעת הסוברים שאין שם תקנה כלל א"צ להיתר כלל, ולאידך דעות בעינן היתר ובזה המחלוקת לא הכריע הרמ"א, ואף ע"ג שבד"מ והובא בט"ז שבמקום דאיכא פלוגתא המיקל לא הפסיד, מכ"מ כאן לא הכריע ואח"כ כתב ובמקום שאין הראשונה בת גירושין כגון שנשתטית או שהוא מן הדין לגרשה ואינה רוצית לקבל גט יש להקל להתיר לו לישא אחרת פי' בהא ודאי היה תקנת ר"ג, אלא שבזה האופן מתירים לו, אבל בלא היתר אסור לישא, והא שלא זכר הרמ"א מאה רבנים, היינו משום דלבי' כשמעתי' שכתב בד"מ ומכ"מ נראה דבזה"ז א"צ להיתר מאה אנשים דהא כבר כלה הגזירה וא"ל היתר כלל כמש"כ התוס' ורא"ש ריש מ' בילה לכן אע"ג דעדיין נוהגין גזירת הגאון מכ"מ הגזירה כבר בטלה ומכאן ואילך אינו אלא מנהג שנהגו להחמיר ואי אתה רשאי להתיר לפניהם עכ"ל, ואנן נהגנו עפ"י הב"ח וחכמי דורו לנהוג חומרת רגמ"ה כמו שהיה ולהצריך מאה רבנים, מעתה כמו דקיי"ל כמש"כ הרמ"א דמי שנושא באיסור ממש כופין בנדויין וחרמות לגרש השניה, ה"נ בנשתטית ונשא בלי היתר כלל, אלא שבזה אפשר להקל דבדיעבד א"ל להיתר מאה רבנים אלא בהיתר ב"ד, וכדעת הרמ"א דבזה"ז א"ל אפי' לכתחלה מאה אנשים, וגבי דאנן נוהגין לכתחלה שלא להתיר כי אם במאה רבנים, אבל בדיעבד אין הוכחה שכופין להחמיר כ"כ כמש"כ לעיל שאין למדין מן החמור על הקל:

נמצא בנ"ד ראוי לכפות אותו לפרוש מאשתו השניה עד שיתירו לו ב"ד וגם שישלים כתובה להראשונה וגם ג"פ לפי מנהג הב"ח כמש"כ לעיל:

אבל עוד יש לחקור, דאחר דעיקר האיסור בזה"ז לישא שתי נשים אינו מחמת ר"ג מה"ג אלא מלד שכבר נהגו, וכתב הגאון ח"ס אה"ע (סי' ד') דיש בזה משום לא יחל דברו דהוי כנדר כמש"כ הר"ן נדרים (דפ"א ע"ב), וא"כ מי שעובר ע"ז ונושא בלי היתר ה"ז כעובר על נדרו שאין נזקקין לו להתיר מיד כדאיתא שם (ד"כ), ובזה יש מחלוקת כמה זמן מעכבין ההיתר,

דביו"ד (סי' ר"ח ס"ג) איתא דדיו ל' יום והוא לפי הנו' בנדרים שם בדר' יוסי אבל בגזירות מרובה דיו ל' יום, אבל בסי' של"ד סכ"ח אי' זלזל בנדויו ובחרמו צריך לנהוג איסור כימים שנהג היתר קודם שיתירוהו, משמע אפילו זמן מרובה והוא משום דקיי"ל כר' יהודה כמש"כ בביאורי הגר"א (בסי' ר"ח), או משום דאיכא נו' אחרת בדר' יוסי והוא מבואר בשאלתות דר"א פ' שמות דא"ר יוסי בר"א בנדר מרובה אבל בנדר מועט ל"י, וכ"ה בירושלמי (פרק ה' ה"ב) ועי' מש"כ בחיבורי העמק שאלה שם, הא מיהא יש להחמיר ע"ז האיש איזה זמן:

איברא עיקר מ"ש הגאון א"ס דיש בזה משום לא יחל דברו, לא נראה כלל, דזה לא שייך אלא ביחיד שנהג מרצונו איזה חומרא, אבל בזה שבע"כ חל איסור עליו לא שייך לא יחל דברו. ותו דהאי איסורא דלא יחל דברו ליכא במקום מצוה כלל כמבואר באו"ח (סי' תקס"ח ס"ב) בהגהת רמ"א בתענית בה"ב ועש"ת דאם אירע סעודת מצוה א"צ התרה, ויש לזה ראיה מגמ' ברכות (ד"ו ב') מי שרגיל לילך לבהכ"נ ולא בא יום א' הקב"ה משאיל בו כו' אם לדבר מצוה הלך נוגה לו פי' דכיון שרגיל בכך נעשה כנדר מש"ה הקב"ה משאיל בו, ואם לדבר מצוה הלך נוגה לו, וה"נ בכל מנהג טוב שלא פי' בנדר מפורש, ומזה למדנו דלא כמג"א (סי' תקפ"ב ס"ק י"ב) שכתב דהא שיש להקל בתענית אלו במקום שיש מקלת חולי וא"צ היתר, אינו אלא מי שמתענה כמו שנהגו הציבור, ולא נהגו כה"ג, אבל מי שמתענה יותר ממה שנהגו הצבור אין להקל אפילו במקום מצוה, ולדברינו אינו כן, אלא כל שלא פירש בנדר ממש, אינו אסור אלא במקום שאין מצוה, אבל במקום מצוה נוגה לו, וה"נ אי הוה האיסור דאשה אחרת משום לא יחל דברו, לא הוי אסור אלא במקום שאין מצוה לישא אחרת, אבל באשתו נשתטית, ומצוה לישא אשה משום לא טוב ה"ז נוגה לו, והרי באמת אינו כן ובלי היתר אסור גם בזה"ז וכמש"כ, אלא העיקר דלא שייך בזה איסור לא יחל דברו, אלא האיסור הוא משום ואל תטוש תורת אמך כדאיתא בחולין (דנ"ג ב') הני ביעי אשילתא שריין ואת לא תיכול משום ואל תטוש תורת אמך, היינו כיון שנהגו דורות הראשונים איסור, אסור לנו לנהוג היתר אפילו במקום מצוה במו שומנו של גה"נ שאינו אסור אלא ממנהג ומכ"מ איתא בפסחים (דפ"ג) שאינו נאכל בפסח אף ע"ג שהוא מ"ע לאכלו ואם שאינו דומה כל המנהגים זל"ז, הא מיהא אפשר לומר שנהגו חומר בזה האיסור לישא שתי נשים אפי' במקום מצוה, ולדעת הרבה פוסקים מנדין גם כן ע"ז, והיינו דאיתא במגילה (ד"ה ב') דרב לטיה למאן דעבר על מנהג, ולטותא היינו שמתא, ויותר מזה מבואר בשאלתות דר"א פ' ויקהל, ואפילו לדעת הרמב"ם דס"ל שאין מנדין על מנהג ומש"ה כתב בה' ת"ת (פ"ו) מנדין על שני יו"ט של גליות אע"פ שאינו אלא מנהג, פי' ועל מנהג אין מנדין, מכ"מ זה המנהג חמור דאיסור שתי נשים החמירו לנדות ע"ז:

מעתה יש לחקור אי יש להחמיר על האי גברא שעבר על המנהג ונשא שניה בלא היתר אי יש להחמיר עליו שינהוג איסור כימים שנהג היתר בלי התרה, וכבר ידוע מש"כ הש"ך יו"ד (סי' ר"ח ס"ק י"ד) ליישב רומיא דפסקי הש"ע כאן ובסימן של"ד והעלה דמי שעבר על הדבר שנדו אותו, אין מתירין אותו עד שינהוג איסור כו', מיהו זה אינו, דשם מיירי שכבר נדוהו שלא יעשה דבר זה והוא עבר ועשה, והוי כעובר על שבועה ונדר, משא"כ בנ"ד אע"ג דמי שעובר ונושא שתי נשים מנדין אותו, מכ"מ הרי עדיין לא נדוהו ואינו אלא באיסור ואל תטוש תורת אמך שהוא מדברי קבלה, ובזה לא שמענו שינהוג איסור כימים כו', והרי דיני מנודה ג"כ יש בהם מדברי קבלה כדאיתא בסנהדרין (דק"ז) אר"י אמר רב ששה חדשים נצטרע דוד ונסתלקה ממנו שכינה ופירשו ממנו סנהדרין, וחשיב מקראי דכתיב ישובו לי יראיך והא שפירשו ממנו היינו שנדהו על מעשה ב"ש הרי דמבואר בד"ק דהמנודה יש לנהוג נזיפותא בנפשיה, והיינו דכתיב ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים. מכ"מ כיון שאינו מבואר בכתוב אין צריך לנהוג איסור כימים שנהג בהם היתר, מכש"כ מי שיעבור על דברי קבלה ואל תטוש תורת אמך:

בהא נתיישן זה שעבר ונשא אשה שניה בלא היתר, מפרישין אותו בנדוי, עד שיתירו לו ב"ד כדין התרה שלפני הגשואים בהשלשת כתובה וגט לראשונה, ואז יהא מותר להיות עם השניה, ולא יהא עליו נדוי כלל, וה' יעמידנו על קרן האמת.
[וכיום בטלו דיני נידוי מכל וכל ודינא דמלכותא דינא]:

סימן ז

בעזה"י יום א' כ' תמוז תרמ"ד.

לכבוד הרב וכו' אבד"ק פאסוועל.

מכתב מע"כ נ"י הגיע, והנה העיר חמלה רבה על אחד שנפל במכמורת לינכים ונשא אשה, ותומ"י נודע לו שהיא משוגעת, וזה שלש שנים שהוא אסור בכבלי עיגון חרגמ"ה, ומעכ"ה הראה פנים מסבירות כי יש הרבה ספיקות בעיקר הקדושין והנשואין, מצד שלא ידע שהיא משוגעת, וגם העדים והמסדר קידושין לא היו ראויים לכך, וגם הטבעת ש"ק היה שאול מאשה שיש לה בעל ובלי רשות וזה דברו של מע"כ נ"י, לו נניח שיש ספק בדבר הלא בספק מנהג אזלינן לקולא, ודי להחמיר שיזכה בעדה גט ע"י איש אחר ולהתיר לו לישא אחרת בלי מאה רבנים, והאריך להסביר תקלה וקלון של אותו איש אם לא נתיר לו, וגם דבר מע"כ ראתה על עיקרי קבלת רבותינו של הב"ח שאין להתיר בלי מאה רבנים אפילו בנשתטית או מה"ד לגרשה:

והנה בעיקר הדבר כבר אולי בה נמושי הן המה שבי ישראל בכל דור, וברוך חכם הרזים ית"ש שאין הדעות שוות:

יש מחמירים הרבה עד שהביא בשו"ת רש"ל (סי' ס"ה) תשובת ראבי"ה שכתב בזה"ל מוטב להפסיד נפש אחת ולא לעשות קלקול לדורות וכן יש בדור הזה גדולי ישראל שיראים להמנות אפי' בכלל מאה רבנים, ע"כ אל יהי נבהל מע"כ נ"י להשיב אם ראוי וכשר תקנה זו, כי גדר גדול גדרו בזה שהעמידו הוראה זו דוקא על מאה רבנים שיכולין להורות שהיא היותר גדולה כדאי' בהוריות (ד"ד ב') מאה שישבו להורות כו', אכן בנ"ד יש לחקור ולעמוד על דברי מע"כ נ"י, מש"כ שהוא ספק מנהג. לכאורה אינו מובן, שהרי הוא ספק חרם רבותינו ז"ל, וכבר העלו רבותינו הראשונים ז"ל דאע"ג דפרטי דיני מוחרם הוא מדרבנן מכ"מ לעבור על חרם אסור מה"ת כמו על שבועה, וכמו דב"ד משביעים בע"כ כדאיתא במו"ק (דט"ז) כך יכולים להחרים מה"ת:

איברא לפי דעת רבינו הרמ"א ז"ל כבר כלה חרגמ"ה וסיעתו בכלות אלף החמישי כמש"כ בד"מ אה"ע (סימן א'), ומש"ה לא נזכר בהגהת רמ"א בשום מקום דבעינן להתיר עפ"י מאה רבנים כמש"כ בתקנות רגמ"ה משום דלבי' דהרמ"א כשמעתיה דכבר כלה החרם, ומכ"מ אנו נוהגין באיסור, ויש עלינו איסור משום אל תטוש תורת אמך כדאיתא בחולין (דנ"ג), מעתה היכן דראוי להתיר א"צ להתיר החרם עפ"י מאה, אלא להתיר המנהג שהוא כמו התרת נדר עפ"י שלשה זהו דעת רמ"א, מעתה אע"ג דהנו מחמירים כמו שהנהיגו בימי הב"ח שלא להתיר את המנהג אלא באותו אופן שהיה לפני כלות אלף החמישי, מכ"מ כ"ז אינו אלא מנהג וכמש"כ מעל' נ"י, גם מש"כ מע"כ שדי להחמיר שיזכה בעדה גט כו' וביאר אח"כ דבריו אלה דזכות הוא לה שאינה נכשלת ומכשלת באיסור א"א, באמת לא נזכר סברא זו אלא לענין כופרת כתב הרמ"א (בסי' א') לזכות לה גט מזה הטעם, ויש עוד טעם שלא תהא צרת סוטה, וכ"ז לא שייך בשוטה, וגם כבר צווחי עלה בי מדרשא היאך אפשר לזכות גט לשוטה להיות שלוחה אחר שאינה יכולה לקבל בעצמה, אבל כ"ז הוא לפי שסבורים דהשלשת גט לשוטה הוא תקנת רגמ"ה כמו שתקן להשלים הכתובה, וכמבואר באמת בחל"מ (סי' קי"ט ס"ק י"ב) שהקשה למאי יהא מחויב להשלים הכתובה לשוטה אחר שמחויב במזונותיה ובש"ד, ויישב מפני שתקנו להשלים גט כדי שלא יהא באיסור שתי נשים, מש"ה תקנו גם הכתובה, אבל באמת אינו אלא תימא דבתקנת רגמ"ה שמובא בשו"ת רבינו מאיר מרוטנבורג ובשארי ראשונים לא נזכר השלשת גט כלל רק השלשת כתובה, ורק בימי הב"ח העלו להשלים

גט לשוטה, הן אמת שא"כ עלינו לבאר ולעמוד ע"ד רבותינו ז"ל גם בהבלשת כתובה שתקנו רגמ"ה וסיעתו, גם בהבלשת גט לשוטה שתקנו בומי הב"ח :

והנראה דעיקר תקנת הכתובה הוא כדי שאם תשתפה ותרצה לקבל גט ולינשא לאחר לא יהא מדחה אותה משום חיוב הכתובה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה מש"ה תקנו שיהא הכתובה מונחת במזומן, ותהא קלה בעיניו להוציאה, ובימי הב"ח חשו יותר אולי לא ירצה להוציאה משום ירושה שהרי כ"ז שלא גירשה ה"ז יורשה, מש"ה תקנו שיתן גט, ואע"ג שאין בקבלת הגט שום ממשות לגבה שתהא מותרת לינשא בזה וכמש"כ לעיל, מכ"מ ה"ז כמי שנתן עיניו לגרשה, ולדעת הרשב"ם בב"ב (דקמ"ו) שוב אינו יורשה מעתה אף ע"ג דבש"ע אה"ע (סי' צ') פסקו כשיטת הרי"ף דיורשה מ"מ לא בקל יוציא ירושתה מיורשיה, ולא יהא מעכב הגט בשביל זה :

נחזור לענין דבכ"ד דלא הזכיר מע"כ השלשת כתובה שנזכר בתקנת רגמ"ה ע"כ משום שאינו מחויב כתובה מספק, א"כ גם גט אינו צריך להשלים שלא יהא יורשה מספק :

כ"ז הוא אם נימא כדעת הרמ"א דתקנת רגמ"ה אינו אלא עד כלות אלף החמישי, ועתה אינו אלא מנהג, אבל בעיקר הדבר לאו כ"ע מודים, וא"כ הוי ספק חרם רגמ"ה מכ"מ נראה לענ"ד שעיקר תקנת הראשונים ז"ל לא היה אלא באופן שכבר היה מחויב בכל שעבוד הבעל לאשה, מש"ה אע"ג דזינתה ואסורה לו ואינו מחויב לזונה וש"ד, מכ"מ באיסור לישא אחרת קאי עד שיתירו לו כמש"כ הרמ"א (בסי' א' ס"י) יש להקל ולהתיר לו כו' ובסימן קי"ט ס"ו יכול לגרשה בע"כ או מתירים לו לישא אחרת, דייק רבינו דלא כמו לגרשה בע"כ א"צ היתר אלא מתירין לו ולא כמ"ש בית שמואל (סי' א' ס"ק כ"ג) דאם מן הדין לגרשה לא תיקן רגמ"ה, וכבר האריכו בזה גאוני בתראי וחלקו ע"ד הב"ש בזה, אבל כ"ז שהיה באיסור מכבר קודם שזינתה וכדומה משא"כ אם מתחלת נשואין היה מן הדין לגרשה ודאי לא חל עליו חרגמ"ה מעולם, דוגמא לדבר הא דאיתא בכתובות (דע"ג א') אמר אביי לא תימא טעמא דרב כיון שכנסה סתם אחולי אחליה לתנאיה אלא טעמא דרב לפי שאין אדם עושה בעילתו ב"ז, והקשה הר"ן אכתי הוי בע"ז כר"מ דכל הפותח לבתולה כו' הוי ב"ז, ויישב משום דכיון דמתחלה לא הוי קידושין גמלא דמקדשה בבעילה והמקדש בבעילה אין בעילתו ב"ז, וכבר תמה על דברי הר"ן שם בביאורי הגר"א אה"ע (סי' ל"ח) דביאה שניה ודאי נשואין עושה וא"כ קשה תהוי בע"ז, אלא נראה דכיון שאין לה כתובה מן הדין מתחלת הנשואין לא הוה בע"ז. [הג"ה ובחי' העליתי דמזה יצא שיטת הריב"ן שהביאו התוס' כתובות (דנ"א) דאם באמת אין לה כתובה אינו בע"ז ותמהו התוס' מסוגיא מפורשת בב"ק (דפ"ט א'), והעלינו דבמחלוקת תרי לישני בכתובות (דנ"א) בענין כל הפותח כו' קאי, והדברים עתיקין ואכ"מ], ה"נ בכ"ד אף ע"ג דחרגמ"ה היה גם על מי שמצוה ומחויב להוציא שלא ישא אחרת עד שיוציא, או באופן שיתירו לו החרם, אבל כ"ז באופן שחל עליו האיסור מתחלת הנשואין, ולא באופן שמתחלת הנשואין מן הדין להוציאה כמו בכ"ד, כך דעתי נוטה, אלא שבשו"ת ח"ס חלק אה"ע (סי' ג') מבואר להיפך שאפילו כהן שנשא גרושה א"א לישא אחרת אם לא שיתירו לו, איך שהוא דעתי נוטה להתיר להעלוב הלז לישא אשה אחרת בלי היתר מאה רבנים אלא שענין חרגמ"ה הוא מרעיש לב גדולי ישראל יצ"ו, ע"כ לא תצא ממני הוראה זו למעשה אם לא שהגאון מקאוונא שליט"א יסכים ג"כ לזה ומע"כ נ"י יודיעני מה שעלה בהוראה זו למעשה :

מה שהקשה מע"כ על התוס' יומא (דל"ג), הא כהנים זריזים הם וכדאיתא לענין מליקה בחולין (דקל"ג), לק"מ דדוקא בדבר המיוחד לכהנים ואין לישראל חלק בזה שייך סברא כהנים זריזים, משא"כ שחיטה דישנו גם בישראל, וכלום חלקנו בין ישראל לכהנים בדיני שחיטה, וה' יאיר עינינו ויעמידנו על קרן האמת כנפש ידידו :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ח

בדבר הרב החריף י"א מרבים מ' יחזקאל נ"י מקאברין, שהוא כעת בלי שום ז"ק ר"ל ואשתו כבר זקנה מלהוליד, והיא אינה רוצית לקבל ג"פ, דבר ברור בלי שום מחלוקת דעפ"י מאה רבנים יכול לישא אחרת כמ"ש בפי' בתשובת מהר"ס מרוטנבורג, חרם תקנת הקהלות שסם רגמ"ה דאין לישא שתי נשים אין להתירה רק במאה אנשים מג' ארצות וג' קהלות וגם אותם לא יסכימו להתיר עד שיראו טעם מבורר להתיר, וצריך שתהא כתובתה צרורה ומונחת ביד נאמן במעות או במשכונות עכ"ל, ולא נחלקו בהגהת רמ"א (בסי' א') אלא אי בשהתה י' שנים ולא ילדה לא גזר כלל ר"ג, וא"כ א"צ שום היתר, וטעם מבורר שכתב מהר"ס מרוטנבורג היינו בשארי אופנים שכופין את האשה לקבל את הגט, ואם אינו יכול בכך מתירין לו לישא אשה אחרת, וכ"כ הרמ"א (בסי' קי"ט ס"ו י"א) דבמקום מצוה יכול לגרש אשתו בע"כ או מתירין לו לישא שתי נשים, ודקדק וכתב אי מתירין לו, ולא כמו בגירושין בע"כ, שיהא ישא לו שתי נשים אלא ודאי אינו יכול בלי היתר, וכמ"ש בחל"מ שם סק"ז לחלק בין גירושין בע"כ בין לישא אשה אחרת, ולא כמו שחשב הב"ש (סימן א' ס"ק כ"ג) בדעת הרמ"א דס"ל דבמקום הדין לגרש או נשתטית לא תקן ר"ג כמו לענין לגרש בע"כ, וכבר השיגו על הב"ש בנוב"ק אה"ע (סי' א' וח"ס), אלא שלא דקדקו דהרמ"א עצמו ביאר דעתו יפה :

כ"ז בשארי אופנים שכופין את האשה לקבל גט, אבל בשהתה ולא ילדה א"צ היתר כלל זהו דעת הריטב"א וש"ר, וי"א דגם במקום מצוה תיקן ר"ג וא"כ בעינן היתר, הא מיהא לכ"ע מתירים לו, ואין בזה שום חקירה אחר דמתחלה תיקן ע"מ כן דבמקום טעם מבורר מתירין לו במאה אנשים, ואין לנו לחקור בכ"ד שהיה להר"י בת ומתה זה ג' שנים, אם חושבין עשר שנים משעת מיתה, דכ"ז לענין הא דתנן אינו רשאי לבטל, אבל אם שהוא מבקש לישא אשה בת בנים פשיטא שהוא טעם מבורר ומתירין לו :

אבן הכתובה מחויב להשלים אע"ג שאין נותנין לה הכתובה עד שתקבל הגט פטורין וכדתנן שאם תנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי, מכ"מ להשלים מחויב עפ"י תקנת ר"ג כמבואר בתשובת מהר"ס הנ"ל, וטעמא דמלתא נראה שהוא כדי שתהא קלה בעיניו להוציאה אם תרצה אח"כ לקבל ג"פ ולא יעגנה אחר שיהיה לו אשה אחרת, וגאוני בתראי הוסיפו שישלים ג"פ, וזה לא נזכר בתקנת מהר"ס ולכאורה קשה למאי הוסיפו גאוני בתראי, יותר מזה קשה שתקנו כזה ג"כ בנשתטית והוא ללא תועלת כלל שהרי לאחר שתשתפה מחויב לעשות שליחות מחדש. כידוע מטעם דלא מלי עביד שליח בעת שהיא מטורפת וא"כ הטורח הזה עתה למאי, וביארנו שהוא משום שיש לחוש עדיין שמא לא ירצה לגרש הראשונה משום ירושתה, מש"ה תקנו גאוני בתראי שימסור גט ביד שליח ויהיה בזה כדין נתן עיניו לגרשה מיהת ולשיטת הרשב"ם ב"ב (דקמ"ו) אין יורשה עוד, וע' הגהת רמ"א (סי' צ' ס"ה), ומעתה לא קשה אמאי לא נזכר תקנה זו מהשלשת הג"פ בדברי הראשונים ז"ל שהוא משום דס"ל כשיטת הרי"ף דלעולם יורשה עד שתהא מגורשת ממש, וא"כ אין בזה תועלת, אבל עתה דיש לנו מחלוקת הפוסקים וירושה בחזקת יורשי האשה שפיר מהני כתיבת הג"פ, שלא יהא מקום לחוש שלא יעגן אותה לתועלתו :

ונראה לחלק בין מקום שמתירים לישא אשה אחרת מגד שהיא פשעה בדבר כגון שזינתה וכדומה, שעפ"י ד"ת עליה לקבל ג"פ מרצונה כדי שלא תהא אגידא ביה ויהא נושא אחרת כרצונו, וא"כ אם היא מסרבת בדברי ב"ד, והוא מוכרח לחזור אחר היתר מאה רבנים, והיא הוצאה יתירה, ויש לנכות זה ההוצאה מכתובתה כדין מסרב בח"מ (סי' י"ד), משא"כ בשהתה עשר שנים ולא ילדה, אין עליה שום חוב לקבל גט פטורין ממנו, כי מה פשעה היא בדבר אם הוא לא זכה להבנות ממנה אלא בזמן המשנה היה אפשר מד"ת לגרש בע"כ, אבל עתה שא"א בכך

מלד

מגד המלכות, אין לב"ד לכופה לקבל ממנו ג"פ מרצון, אלא להתיר לו לישא אחרת עמה, ואם כן אין לנו לנכות מכתובתה מאומה:

אחר כ"ז כשישלים הרב ר' יחזקאל מקאברין נ"י כתובתה משלם וג"פ כתקנת גאוני בתראי ויהיה לו היתר ג"כ מרב דממשלה יר"ה, אזי מותר לישא אשה בת בנים, ואין עליו לא נחרם ולא קללה, ואנן שליחותייהו דרגמ"ה עבדינן להתיר החרם בזה האופן:

ולראיה באתי עה"ח היום א' כ"ב אלול תרל"ח פה"ק וולאזין.

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ט

הרב מ' אליה יונה מפה"ק היו לו בנים ומתו ר"ל, ונשא אשה שניה כדי להוליד בנים, והוא שהה עמה יותר משש שנים ולא ילדה לו, וג"פ אינה רוצה לקבל ממנו, ולהתיר לו לישא אשה אחרת כמו שנהגו גאוני הדור יצ"ו עפ"י שכתוב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג כי ע"מ כן תקנו ר"ג מ"ה וגדולי הדור שעמו כי עפ"י איזה צורך גדול יכולים להתיר לישא אשה שניה ובלבד שיהיו מאה נותנים ההיתר ומג' מדינות כידוע, ואין לנו צורך גדול מזה שאין לו בנים כידוע אבל לא נהגו רק אם שהה עמה עשר שנים ולא ילדה דתנן בזה אין רשאי לבטל, ולא קודם לזה, ע"כ הוסכם הרב הנ"ל להמתין עוד ד' שנים עד כלות עשר שנים ואז אם לא תרצה לקבל גט פטורין, ילך על הרי ישראל להתיר לו לישא אחרת, אכן דעתו ודעת אשתו לנסוע עתה לאה"ק, וחושש שמא לא יתירו לו עד שישהה שם עשר שנים כידוע דעת הרמב"ן דהעולה מחו"ל לא"י, אין ישיבת חו"ל עולה לו מן המנין העשר שנים, כמובא בטור אה"ע (סי' קנ"ד) והנימוק"י פ' הבע"י, וא"כ חושש אולי לא יוליד עוד כי כבר הוא בן נ"ה שנים ומי יודע אם יוליד כשהוא בן ששים וחמש שנים, וא"כ טוב לפניו שלא ילך לאה"ק:

לדעת עיקר עשר שנים אלו של אה"ק, אינו אלא שאין כופין אותו לגרש כדין נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, דתנן אינו רשאי לבטל ופרש"י או יגרש או ישא אחרת, אבל ביצא לאה"ק אין כופין משום דשמא זכותא דאה"ק יגיע לו להוליד, וכמו דתניא במסכת מכות (ד"ז) או ברח מחוץ לארץ לארץ סותרין את דינו מפני זכותה של א"י ופרש"י אולי תועיל למצוא לו פתח של זכות ואם בב"ד של מטה אמרו כן, מכש"כ בב"ד של מעלה, שאנו תולין שלא זכה להוליד ממנה ע"כ כופין אותו, מש"ה כשיצא לא"י אין כופין לגרש אולי תועיל זכותה של א"י שיוליד מאשתו, אבל כ"ז הוא משום שאין כופין על ספק:

ומזה הטעם נראה מה שפרש"י במשנה דנשא אשה ושהה עמה ולא ילדה אינו רשאי לבטל ופרש"י או יגרש או ישא אחרת, דמבואר שאם יגרש אין כופין אותו לישא אחרת, דאם היה הדין שכופין לישא אשה כדי להוליד כדעת הרא"ש והובא בשו"ע אה"ע (סימן א' סי"ב), למאי נכפהו לגרש ולעשות גט מעושה נכפהו לישא אחרת ואם לא יתנו לו משום דאגידא באשתו הראשונה אז יגרש מרצונו ולא יהא בזה גט מעושה כמש"כ הרמ"א שכ"א ומכ"מ יכולין לגדור כו', אלא פשיטא שאין כופין לישא אשה משום דלמא ידע בנפשו שאינו ראוי להוליד וכמש"כ הנימוק"י בשם הריטב"א, אלא כ"ז שאינו מגרש אשתו הראשונה יש מקום לחשוד שהוא ראוי להיות עם אשה רק שאינו חושש לפו"ר, אבל אם הוא מגרש אשתו שוב אין בידינו לכפות מספק, וכ"כ הרמב"ם בפי' המשניות שאין כופין על קידושי אשה, ואין לומר דהטעם משום שיכול לקיים פו"ר בלי קידושין, וכמש"כ הרא"ש כתובות (פ"א) זה אינו שהרי דעת הרמב"ם שאסור לבעול אשה בלי קידושין, וא"כ היה לנו לכפות על קידושין, אלא ודאי משום שאין כופין על הספק לנו, וה"נ א"א לכפות כ"ז שלא שהה עשר שנים בחו"ל, או אם הלך לא"י כ"ז שלא שהה שם עשר שנים:

אבל אם הוא בא לבקש עלה שישא אשה בת בנים, ודאי אין צורך גדול מזה, ואין לדחותו שמא יועיל לו עשר שנים בא"י, ומכש"כ אם הוא חושש דבין כה וכה יזקין ולא יהא בר אולידו:

ולולא דמסתפינא הייתי אומר דאפילו בתוך עשר שנים אם הוא רואה שאין אשתו מולדת ואינה רוצה לקבל ג"פ שהוא צורך גדול ומזדקקין לו להתיר לו אשה אחרת, אלא שא"כ אין לדבר סוף, ומיד שלא יוליד יהא הבעל מבקש להתיר לו עוד אשה אחרת, מש"ה כתב הרמ"א (בסי' א' ס"י) שדחוי מצות פו"ר אינו אלא כשהה עמה עשר שנים, ואז למ"ד במקום מצוה לא גזר רגמ"ה, א"צ להיתר כלל, ואנן קיי"ל דגזירת רגמ"ה היה אפילו במקום מצוה, מש"ה אם שהה עשר שנים ולא ילדה נצרך להתיר לו וכמש"כ הרמ"א (בסי' קי"ט ס"ו) דבמקום מצוה יכול לגרש את אשתו בע"כ או מתירין לו לישא אחרת, הא אם נותן טעם ואמתלא על מה הוא חושש לפו"ר, אפילו בתוך עשר שנים יכולים להתיר לו לישא אחרת, והכל לפי ראות עיני ב"ד, הנראה לפענ"ד כתבתי וחתמתי שמי:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן י

ב"ה א' כ' דר"ח תמוז אדברה נא שלום לפ"ק.

לכבוד ידידי הרב וכו'

מכתב מעכ"ת נ"י מיום א' שלח שגיע ע"כ, אשר בהגיגו תבער אש תחת עמו על האשה המורדת על בעלה ומצטערתו הרבה לעקור שיני' ומשכני' מעירו ונחלתו בשבילה, ע"כ רצה מע"כ נ"י להתיר לו ליקח אשה אחרת גם בלי טורח של מאה רבנים:

והנה טרם אענה בדין אני תמה מה רצה מעכ"ת נ"י להכניסני בענין אשר קדמוני גאוני הדור להזדקק לצערו ועלבונו של אותו איש, וביחוד הגאון האב"ד דמיר אשר התרה בה, כי יקל להתיר לו לישא אשה אחרת כמש"כ מע"כ נ"י, אם לביה כשמעתיה להתיר לו בלי מאה רבנים, מי ידייק אחריו וב"ד, ואם הוא ירא לעשות מעשה למה לי לקפוץ בראש בענין מבהיל כזה:

אבן שלא להוציא את מע"כ נ"י בלי דת אומר אני. הנה בהגהת רמ"א (סי' ע"ז) במורדת י"א דבזה"ז כו' ואם אינה רוצה מתירין לו לישא אשה אחרת, וכסבור מע"כ הכוונה שבזה לא תקן ר"ג כלל:

ובאמת כך הבינו הח"מ והב"ש (בסי' א' ס"ק כ"ג) במש"כ הרמ"א יש להקל ולהתיר לו אשה אחרת דכשהוא מן הדין לגרשה לא תקן ר"ג כמש"כ (בסי' קט"ו) לענין לגרשה בע"כ, וכבר השיג הגאון בנוב"ק ובח"ס ע"ז אלא שלא בארו, דגם לשון הגהת רמ"א (בסי' קי"ט) מבואר שאין דמיון תקנת לגרש בע"כ לתקנת לישא ב' נשים, מש"ה כ' במקום מצוה יכול לגרשה בע"כ, או מתירין לו לישא ב' נשים, ולא כתב או ישא ב' נשים, אלא מתירים לו, ומבואר דודאי היה תקנה גם בזה האופן, וכדעה שניה (בסי' א') לענין שהה עשר שנים ולא ילדה, אלא שמ"מ מתירין לו שהרי כך היה התקנה דבמקום צורך מתירים לו, ולזה כוון ראב"ן גבי מורדת שיתירו לו, ומש"כ בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג (סי' תתרכ"א) דלגבי מורדת לא תיקן ר"ג היינו לענין לגרש בע"כ ולא לענין שלא לישא ב' נשים דבזה ודאי תקן שאסור לישא בלי היתר, אלא שמתירים לו:

הן אמת דבשו"ת רדב"ז ח"ב (סי' ת"ש) כתב לפיכך אני אומר שלא תקן ר"ג אלא בנשים היושבות תחת בעליהן ומשמשות אותן כו':

איברא הוא ז"ל ס"ל דכשהה עשר שנים ולא ילדה לא תקן ר"ג וא"צ היתר כלל כמבואר שם, והיא דעה ראשונה בהגהת רמ"א (סי' א') אבל אנן קיי"ל כדעה שניה דמתירין לו כשהה ולא ילדה מכש"כ במורדת דבעינן היתר. אלא שהרמ"א לא הזכיר מאה רבנים בשום מקום משום דלביה כשמעתיה בד"מ שעיקר התקנה לא היה כו':

ב"ז לדעה ראשונה שהביא הרמ"א (בסי' ע"ז) דבמורדת מתירין לו לישא אחרת, אבל הביא הרמ"א שם דיש חולקין שאין להתיר לו לישא אחרת וסיים ע"ז וכן עיקר, וא"כ אפילו מאה רבנים אין

אין להזדקק לזה, ואין לזה האיש עלה אלא לגרש בע"כ ואם הוא ירא ממשפחתה שלא תמסרנו בעש"ג, מכש"כ שיש לו לירא לישא אשה אחרת, ומי זה יכניס עצמו לסכנה זו:

סימן יא

ב"ה מוצאי מנוחה י"א לסדר והיה אלהים עמכם תרכ"ג.

כבוד הרב וכו' כש"ת מו"ה דוד שלמה כ"ץ שיחי'.

מכתבו הגיעני, וטרם אענה הנני לאשר חילו על שום לבו להגות בחיבורי העמק שאלה אם מעט ואם הרבה, אקוה אשר כן יוסיף להביט ממנו על קדוק דברי הראשונים, אשר עליהם הנו נדונים, כי המה רוח החיה באופנים, והיה זה שכרי מלפני אדוני האדונים, ושוקדי השאלתות דר"א יתברכו בכל פנות שהמה פונים:

עתה הנני להשיב תחלה על גוף הענין אשר באתי בשאלתא (י"ח אות א'), כי באמנה אשר העליתי שאין כופין על ס' מ"ע, הינו ענין מכוון לדין ממנו בדין כפיה על פו"ר, שאם אפי' נימא שכופין על ספק מ"ע, מ"מ אפשר שאין כופין על פו"ר באשר יש לנו לדונו שברור לו שאינו ראוי לזה, וכאשר הראיתי פנים של טעם מדאינו נושא כלל ולא טוב היות האדם לבדו, וכן להיפך אפי' אין כופין על סמ"ע, אפשר שכופין על פו"ר באשר רוב בנ"א מוכשרים להוליד, וה"ז נידון כודאי, ויותר מזה העלה הגאון בני אהובה בשו"ת דאפילו אשה שנאמנת על נדותה מה"ת כדכתיב וספרה לה, מ"מ אינה נאמנת לומר שאין לה טבע לראות דם כלל, שהוא נגד הרוב ולא באתי בהערה זו, אלא להעיר דעת המפולפלים, וכא מע"כ והחזיק בה:

ואוסיף דבר לברר דברי אלה בס"ד, אמנם תחלה נבא אל הנדון שבא מעכ"ת להקפיד עלי, וכ' בזה"ל ותמהני מדוע לא נדון את הרא"ש לכ"ז במה שאמרו כופין על פו"ר היינו דוקא באין שם אמתלא וכיון שהוא בריא וחשוד עד"ז עכ"ל. ידידי אם תתישב דעתנו לומר דהרא"ש מיירי בחשוד ע"ד זנות, שוב אין דו"ד בינינו, ואין מעכ"ת שי' נצרך לדחוק ביישוב לשון הרמב"ם וש"ע, הלא הכל מתיישב בפשיטות דהרמב"ם וש"ע (סי' קנ"ד) מיירי באדם כשר והרא"ש והש"ע (סי' א') מיירי בחשוד עד"ז, אבל אני בתומי אלך שלא דברנו ברשיעי וכל הנדון הוא על אדם כשר ובכ"ז אין אני דן את הרא"ש מאור עינינו לכ"א ח"ו, והרי ביארתי שגם דעת השאלתות ובה"ג אבות העולם ס"ל שכופין על פו"ר, וגם הראיתי פנים שמגוף הסוגיא מוכח הכי, והכל מטעם האמור לעיל שרוב ב"א בני פו"ר נינהו, ולא באתי אלא לחוות דעת הרי"ף ורש"י ורמב"ם ז"ל, ואשר הוסיף מעכ"ת שי' להמתיק הוכחת הנימוקי מלשון הרמב"ם ז"ל לא יטעם לחכי, דגם אני מפרש דברי הרמב"ם דעד עשרים שנה לא מקרי מבטל מצות עשה שלא חייבוהו חכמים לישא אשה עדיין, ואחר עשרים שנה נקרא מבטל בפ"ע אם יודע בעצמו שראוי להוליד, וגם יענש בידי שמים ע"ז כדאיתא במ' קידושין (דף כ"ט) הקב"ה אומר תפח עצמותיו, אבל אנו אין לנו עליו מטעם הנזכר, שאין אנו יודעים אם עושה במרד, ואדרבה מזה המאמר נתחזק ההוכחה שכתבתי מלשון הרמב"ם בפי' המשניות שאין כופין על קידושי נשים והיה מקום לדחות, שמצות פו"ר אינו שייך לקידושי אשה, וכדברי הרא"ש כתובות (פרק א סי' י"ב), אבל כוונתי היא שבאמת דעת הרמב"ם אינו כן וכמש"כ (בסי' קס"ה) ומכאן ג"כ יש להוכיח הכי, שהרי זמן עשרים שנה לא נזכר בגמ' כי אם על נשיאת אשה ומנין לרבינו לדון מזה במצות פו"ר, אלא פשוט דעת רבינו שאין האדם מחויב לקיים מצות פו"ר אלא ע"י נשיאת אשה בחופה וקידושין, ואם לא היה מוצא אשה שתתרצה לו ליכנס אינו מחויב לקיים בזנות ח"ו, וא"כ אמאי אין כופין על קידושי אשה אלא כמש"כ דס"ל שא"א לכפות על פו"ר, וידע מעכ"ת שי' שאין אני מסכים למש"כ שאחר עשרים שנה נקרא מבטל לגמרי, וכבר רמזתי ע"ז בחיבורי (סי' ה' אות ד') אלא שאין אני רוצה להכנס בארוכות בזה, בדבר שלא בא מע"ב שי', ואני מוקף טרדות מכל צד ופנה, ואיני נזקק אלא להשיב מפני הכבוד, ויישר חילו של מע"כ שי' שהגיה בלשוני אל נכון, ושוב אין דבר בגוף הנדון:

עתה אשובה למש"כ שאין ב"ד כופין על ספק מ"ע, ודקדקתי בלשוני כשם שאין לוקין על ס' ל"ת ה"נ אין כופין על ספק מ"ע, וידוע פי' לוקין הוא על העבר וכפיה הוא על להבא ולא דברתי אם כופין על ספק ל"ת, וכ"ז יסודתי בהררי קדש, וקצרתי פה באשר שאינו מן הענין כמש"כ לעיל:

הנה בגוף הדבר דס' מ"ע קיל מספק מל"ת מבואר מדעת הרמב"ן ורשב"א שהביא הר"ן נדרים (דף ז') דהאיבעיא אם יש יד לפאה ולצדקה קיי"ל לחומרא, והר"ן הרבה להקשות מסוגיא דחולין דספק ממון להקל אפילו במקום מצוה, והשיב ע"ז הוא דהתם אינו אלא מ"ע בלא בטוי שפתים ואין בזה לאו דבל יחל דברו, מש"ה קיי"ל להקל, משא"כ כאן שאמר זה לצדקה או הדין פיאה, ויש בזה משום בל יחל, אפילו ספק ממונא להחמיר, וכ"כ בקרבן נתנאל יע"ש הרי דספק מ"ע קיל מס' ל"ת [ויש לדחות דלהמסקנא בחולין התם מתישב גם הא דקמה ולא בעינן תו יבוא הראשון התם חזקת חיוב], ועדיין לא ידענו לענין כפיה אבל ממש"כ הסמ"ע (בסי' ח') דשליחא דב"ד אינו נאמן להכאה משום שהוא דומה לממון, ואני חזקתי דבריו ז"ל דעל ספק בסימן כ"ז אות ו' בס"ד, הרי שלך לפניך דעל ספק מ"ע א"א לכפות בשוטי כמו שאין מוציאין ממון לכ"ע אמנם על ספק ל"ת תליא במחלוקת הרמב"ן והרשב"א עם הר"ן ולפי דעת הר"ן א"א למונעו בשוטי מס' ל"ת, ומהא דיבמות (דף פ"ח) אין ראיה דהתם מיירי בחזקת איסור א"א, תדע שהרי להרמב"ם ספק דאורייתא מה"ת להקל, וע"כ שאני התם דבאשם תלוי קאי, הן אמת לשון רש"י מבואר שכופין על ספק ל"ת בכ"ז מודה בספק מ"ע וכדעת הרמב"ן ורשב"א, וראיה לזה מפרש"י סנהדרין (דף פ') ד"ה כונסין אותן לכיפה שא"ל לסוקלן שלא להטריח ב"ד כו' ובדעת ת"ק פי' רש"י דהא ע"כ כולהו אסירי בהנאה ואין הפסד לבעלים בסקילה הילכך סוקלין אותם כדי שתתקיים מצות סקילה במחויב בה עכ"ל הרי דאע"ג דלענין איסור הנאה אינו בטל ברוב, מ"מ למ"ע דסקילה א"ל אף לת"ק אלא משום דאם יסקלו כולם תתקיים מצות סקילה במחויב בה, הא אם כבר מתו כמה ואין ברור שתתקיים לכ"ע אין להטריח ב"ד על ספק מ"ע, ומזה יש לדון שאין להטריח ב"ד לכפות את האדם על ס' מ"ע:

הנה כ"ז דברי ראשונים ז"ל אשר מפיהם אנו חיים, אבל מגמ' עצמה לא למדנו ע"ז באתי להוכיח מסוגיא דיבמות ס"פ נושאין וראיה חזקה היא:

ומזה פדחה כת"ר שכיון שהכהן אינו נוטל חלף עבודתו אין לכפות אותו, ורק בלוים איתא בספרי שכופין אם אינו רוצה לעבוד, כ"ז אפשר ליאמר לפני מי שלא ראה מאורות הספרי מימיו, אבל הכי תניא בספרי פ' קרח ועבד הלוי הוא למה נאמר לפה"א חלף עבודתם שומע אני אם רצה לא יעבוד אם רצה לא יעבוד תלמוד לומר ועבד הלוי הוא בע"כ ופי' דבכהנים לא כתיב חלף עבודתם כדתניא לעיל שם כל מצות כהונה קנאו לשם ונתנו לכהונה או חלף עבודתם דברי ר"י פי' דמת"כ אינו משום חלף עבודת הכהונה אלא קנאו לשם, ואפילו בלא מצות עבודה היה הדין ליתן חלק גבוה והוא ית' נתנו לכהנים משא"כ בלוים כתיב חלף עבודתם ולולי עבודתם לא היה מצוה הקב"ה ליתן מעשר כלל, ומש"ה נצרך הכתוב לפרש אחר שכתוב חלף עבודתם בלוים ס"ד שיכול הלוי לומר איני רוצה בשכר עבודה ולא בעבודה, ת"ל ועבד הלוי הוא אבל בכהן לא דברנו פשיטא שהוא ככל מ"ע שבתורה שמכין עד שתצא נפשו ואין כ"מ אם לעלות למשמר נמנית למ"ע בפ"ע או נכלל במצות עבודת הכהנים כמו שהביא מע"כ שי' דידוע שכופין על חלק המצוה כמו על כולה, והרי ק"ש שני פעמים ביום למ"ע אחת נחשב לדעת רמב"ם וכופין על ק"ש אחת כמו על שתיהם, וזה פשוט וכ"ז פרש"י ביבמות ס"פ נושאין ד"ה בעל כרחו, דאע"ג שאינו חולק כפינן ליה לעבוד עכ"ל, להוציא מלב מע"כ שי' דתלוי עבודת הכהן בחלקו ח"ו, וה"ז ברור מגוף סוגיא זו שלא יהא ספק חמור מודאי ואם נימא דודאי ג"כ אין כופין לעלות, אין זה ספק חמור מודאי מה"ת נכוף על הספק משום פגם משפחה, ומה זו פגם משפחה, אחרי שגם הודאי תלוי ברצונו, אלא כ"ז ליתא וכופין על הודאי כעל כל מ"ע,

ומ"מ

ומ"מ על הספק מקשה הש"ס כמש"כ, ומ"ש מעל' עוד שיש איסור לעבוד במשמר אחר, והקשה א"כ איך הוא עובד במשמרו של זה וש"ז באמת אם היה הדין כמש"כ בת"כ היה הקושיא חזקה ולא היה מתישב במש"כ דבספק אין כאן איסור תערובות עבודה דודאי היה אסור לעבוד כלל כמי שאין רשאי ליטמא לקרוביו מראשון ומבני, אבל עיקר דברי מעל' שי' טעות במח"כ, ואין שום איסור לכ"ע, לא מבעיא לדעת הרמב"ן בס' המצות (סי' ל"ו) שאין מצוה לחלק במשמרות וכ' שגם הרמב"ם חזר בו בחבורו, ומה שדחק במג"א באות ב' אין בהם טעם ואפילו לדעת הרמב"ם בסה"מ שמ"ע שיהיה משמרות ולא יד הכל מעורבת יחד מ"מ אין הפירוש שאסור לבעל משמר אחר לעבוד ברשות אותו משמר אלא שאין זכות למשמר אחר בעבודה ויד אותו משמר למחות בו וזה אמת וברור, וכבר הוכיח הרמב"ן מתוספתא שהיו כמה כהנים שלא היו בכלל המשמרות ומ"מ היו מגדילין ברשות בעלי משמר שנמכר להם הזכות כלשון הכתוב לבד ממכריו על האבות וקרא הוא בס' שמואל א' דכתיב בבני עלי שיבא לפני הכה"ג ויאמר ספחני נא אל אחת הכהנות לאכול פת לחם, וע"כ הכונה שלא יזכו להיות נמנים במשמר, ומ"מ יבקש מכה"ג לזכותו באיזה עבודה כדי שיזכה באכילת קדשים שתלוי בעבודה כדאיתא בסוכה (דף נ"ו), הא מיהא לכ"ע אין אסור לכהן לעבוד שלא במשמרו אם רק לא ימחו בו כהני המשמר, ומש"ה איתא ביומא (דף ו':) דלמ"ד טומאה דחויה היא בציבור מביאים טהורים מב"א אחריני, אע"ג דאפשר להקריב בטומאה מ"מ כיון שדחויה היא ומצוה להקריב בטהרה, טוב יותר מב"א אחר, אלמא שאין בזה איסור וגוף הסוגיא דיבמות הוכחה גדולה כמש"כ, ומש"כ עוד בישוב סוגיא זו דבלא פגם משפחה היה יכול לעשות שליח, אין בזה טעם דאם מאותו משמר, הרי נצרך לנאת י"ח עצמו, ואם ממשמר אחר לא שמעתי שכהן יכול לזכות עבודתו לשל משמר אחר, זולת מי שמקריב קרבן עצמו כדאיתא בב"ק (דף ק"י), ואפילו כה"ג אינו יכול ליתן לשל משמר אחר אלא א"כ הוא מקריב קרבן עצמו כפרש"י בד"ה אם היה כה"ג אונן ויש לו קרבן עצמו להקריב ואם היה יכול לזכות עבודתו לאחר וברשות כל כהני המשמר ה"ט ספק אין חמור מודאי, ולא שייך פגם משפחה במה שאינו עולה בעצמו אחרי שודאי כהן ג"כ יכול לעשות כן, ואין מקום ליישב סוגיא זו אלא במש"כ דאין כופין על ספק מ"ע כמו על ודאי, והוא דעת הראשונים כמש"כ, ומה שרוצה מע"כ שי' ליישב עפ"י דעתו דבכהנים כתיב עבודת מתנה בלי כפיה, הא דתנן קול בן לוי לוקה ולא תנן כהן, אמינא למע"כ שי' לו יתיישבא ליה דעתיה בעבודת הכהונה, לא נכלל שמירת המקדש בזה שאינה עבודה כלל, ומצוה זו מוטלת על הכהנים והלוים ביחד כמבואר בלשון הרמב"ם ה' בית הבחירה פ"ה ושמירה זו מצותה כל הלילה והשומרים הם הכהנים והלוים כו' ואם בטלו שמירה עוברים בל"ת כו', הרי שאינה עבודה כלל, וה"ז כברכת כהנים, והא דתנן קול בן לוי, כבר האריך בזה המל"מ סוף ה' בה"ב, ובאמת יש מקום לומר שנשאו פנים לכהן שמחוייבים לכבדו, שלא לקנסו על העבר באונס שינה, אבל אם עובר בשאט נפש ואינו רוצה לשמור פשיטא שכופין אותו כעל כל מ"ע ול"ת, המקום יזכה למר לעבודת בהמ"ק ב"ב, ומברכותיו של מע"כ יבורך ידידו לעולם, להגדיל תורה ולהאדירה. ולמצוא הלכה ברורה, כנפש מברכו באהבה:

סימן יב

בעזהי"ת ולשמו ית' שמו.

ע"ד בתולה שעיברה וילדה, ואמרה שהיא מעוברת מהנער המשרת בית אביה והוא כהן, והנער כחש מתחלה ואח"כ הודה ונתן אמתלא, ועתה רוצה לישאנה ויש כאן תקנת הולד שיתקיים בדת ישראל שאם לא חלילה והעיר רובה גוים, מעתה יש כאן איסור קל מניקה, ואיסור חמור ספק זונה לכהן:

והנה בכלל זונה מניקה, כבר אזלי גמושי מגאוני בתראי להקל במקום תקנת הולד, ועל דבריהם הוסיף עפ"י הירושלמי סוטה והובא בתוס' שם (דף כ"ו) ד"ה עליו הכ"א ובעדה יתומים אל תבוא, והרי ידוע דהבא לטובת היתומים להשביח שדהו תבוא עליו ברכה וא"כ אין כאן איסור ואפילו באלמנה הדין נותן שאם היה בזה טובת היתום להתיר, אלא שבאלמנה דעפ"י רוב אלמנה ניזונת מנכסי בעלה והיתום יש לו בית אב, יש לגזור גם במעוט שאינו כן משום הרוב, וכיב"ז כ' הגאון נוב"י קמא (סי' כ"ד), במניקה שזנתה ונתעברה, אבל בזונה להיפך דעפ"י רוב הוא תקנת היתומים בזה לא גזרו כ"ז נלרכנו באין אומר שהולד הוא בנו אבל באופן שמודה שבא עליה, לא מבעיא באומר שהוא בנו, שהתורה האמינתו לומר שהוא בנו ולהחזיק עפ"י דבריו לכהן כמש"כ בהגהת רמ"א אה"ע (סוף סי' ג'), וכש"כ שנאמן ליורשו ולהתחייב עליו בכל מצות הבן על האב, וא"כ אינו יתום כלל, פשיטא שרשאי לישא את אם הולד, ואפילו אינו אומר שהוא בנו אלא שמודה שבא עליה, וא"כ אין האשה נאמנת לענין ירושה וה"ה לכל התחייבות, מ"מ בלא דיימא מעלמא ומכש"כ באיסור דרבנן, לא חיישינן שמא זינתה עם אחר ג"כ כמש"כ האחרונים (בסי' ד' סכ"ו) וא"כ אינה מניקת חבירו:

איברא לענין אי מהני אמתלא בדבר שהאמינתו תורה בשעה שאמר שאין הולד בנו שערערו הגאון רע"א זצ"ל ועוד, באמת זו שאלת הראשונים ז"ל והבאתי בהעמק שאלה (סי' ל"ו אות כ"ב) בשם הרשב"א ובעל העיטור דמהני [ויש שם עה"ד ומוגה בהגהות בנדפס בסוף] והכי סתם בהגהת רמ"א אה"ע (סי' ד' סכ"ט) באומר על בנו שהוא ממזר ואח"כ נתן אמתלא נאמן:

מעתה יש לחקור אי רשאי הנער הכהן לישאנה, והא ודאי דמה"ת נאמנת משום דכל המזנה בודקת ומזנה, ומש"ה בדיעבד אם נשאת לא תצא ומכש"כ במודה שהוא בנו שהוא כהן לכל דבר כמש"כ אבל מדרבנן הא קיי"ל דלכתחלה לא תנשא אפילו באומרת ברי אם לא בדאיכא רוב כשרים ולהרמב"ם דוקא בתרי רובי, ואפילו בדאיכא ולד שהוא בדיעבד לענין הולד, מ"מ מקרי לכתחלה לגבי דידה, לא מבעיא לשיטת רש"י ור"ן כתובות (דף י"ד) דהכשר הולד הוא משום אפקותא דידה מבעלה, פשיטא שאסורה לכהן לכתחלה, אפילו לדעת שארי פוסקים דהולד כשר משום בדיעבד דידה, [ובאמת לא זכיתי להבין דעת רש"י ור"ן ז"ל שהרי בפירוש איתא בגיטין בפרק הזורק דפסול ולד קשה מהוצאת אשה מבעלה אפילו כבואה והכי מוכח ביבמות (דף ק"ד) לענין עדי כיעור, והייתי רוצה לומר דסוגיא דכתובות מיירי שלא היה מקום לחוש אלא לפסול כהונה דבזה פליגי ר"ג ור' יהושע וכגון שעיקר החשש שמא זינתה עם עו"ג, וא"כ לא היה הולד ספק ממזר, מש"ה לא מקרי דיעבד אלא משום האם אבל באופן שיש לעשות הולד ממזר ודאי לכ"ע הוא בדיעבד, אבל בר"ן מבואר דגם בחשש ממזר פרש"י הכי, וה' יאיר עיני להבין דעת רש"י והר"ן ז"ל] מ"מ הא דהיא מותרת לבעלה הארוס הוא רק משום דהא גופא הוי בדיעבד כלשון הרי"ף והא כמי כדיעבד דמי דהא ארוס וארוסתו נינהו, וכן לשון השאלתות (סי' נ"ה), והא דיעבד הוא דקא מקדשא ליה וקא בעית לאפוקי מיניה, ולא שמענו דמהני בדיעבד דהולד לגבי האם, ואע"ג שכתבתי בהע"ש שם דכונת השאלתות במה שכתב והא דיעבד הוא, דאפילו לרב אשי דס"ל בגיטין (דף פ"ט) דבתר אירוסין חיישינן לקלא, משום דלא הוי אפקעתא דאירוסין כדיעבד, מ"מ משום ולד הוי דיעבד גם לגבי דידה, מ"מ אין לזה הכרח כ"כ ויש לדחות דפסק הגמרא אתי כמו דקיי"ל בגיטין שם כרב חביבא דגם בתר אירוסין לא חיישינן לקלא, ומש"ה הוי דיעבד:

מ"מ אפשר לדון להקל, וכמו לפרש"י אמרינן דמשום דידה דהוי דיעבד מהני גם לולד ה"נ לשיטת השאלתות וש"פ יש לומר להיפך דמשום הכשר הולד חוששין להתיר אותה, ומה"ת נימא דפסק הגמרא בפלוגתא דרב אשי ורב חביבא תליא, אלא כאן רב אשי מודה דמשום הולד מהני לה דאי לא נתיר אותה יהיה לעז על הולד, וכמו לענין דין כיעור ביבמות (דף כ"ד) דאם יש בנים לראשון אין מוציאין אותה מן הנטען כדי שלא להוציא לעז על הבנים וא"כ גם בנידון דידן דיש לחוש יותר לולד אם לא תנשא להמשרת ראוי לדון לדיעבד:

עוד נראה לפתוח להיתר מן הדין במה שאומרת שנבעלה מן המשרת אשר היא תדיר בית אביה עפ"י אשר יבואר:

הנה הב"ש כ' (בסוף סי' ו') דאם היה במקום שנתעברה תרי רובי להיתר לא חיישינן שמא זינתה במק"א אשר אין שם תרי רובי, אלא אומרים כאן נמצא וכאן היה הזנות בו', ומיירי הב"ש דהמון אנשים של שני המקומות שוין ויש ספק אם זינתה במקומה או במקום אחר ע"ז כ' דאומרים כאן נמצא וכאן היה, ועדיין יש לנו לחקור אם במקומה יש מעט אנשים ותרי רובי כשרים ושלא במקומה הרבה פסולים האיך הדין, והנה לכאורה י"ל רוב וקרוב הלך אחר הרוב ויש לחוש שהלך א' מהרוב פסולין אליה, אבל כבר ביארנו בהעמק שאלה (שאילתא ס"ח. אות כ"ז) דשיטת השאלתות והרמב"ם דרוב וקרוב דמוכח הולכין אחר הקרוב, והיינו דאיתא בב"ב (דף כ"ב) אבל עיגבי מגנעי, וכתרנו שם עוד דדעת הרמב"ן דלעולם הולכין אחר הרוב, מיהו במקומו ממש שאני, מעתה לשיטת הרמב"ן ודאי יותר יש לומר דלא בא הבועל ממקום אחר כלל אלא במקומו היה, ואפילו לדעת השאילתות והרמב"ם דהטעם הוי משום קורבא דמוכח, ג"כ הכא ניכר ומוכח דכן הוא שנבעלה מהב' שלן תמיד בית אביה שאין דרך להניח אנשים נכרים ללון באפלה באופן שיגיע לזנות שם, ומכש"כ שרחוק לומר שהניחו את הבת לילך למקום אחר באישון לילה ואפלה, והוי שפיר קורבא דמוכח דעדיף מרוב ומהני ברי דידה גם להרמב"ם דס"ל ברי ורוב א' אינו מועיל להתיר לכתחלה, מ"מ עם קורבא דמוכח מודה, ואין לומר דאם נתלה שנבעלה מא' מבית אביה הלא ודאי רוב פסולין אלא אביה ואחיה, וכמש"כ הנימוק"י ס"פ אלמנה לכהן גדול דמיעטי פסולין אביה לגביה דעלמא, ה"נ נימא דהמה רוב פסולין לגבי המשרת, הא ליתא דמה"ת נחזיק אותם לחשודים על איסור כרת, בשלמא בארוסה שחוששין לזנות ואפילו מישראל וכדי להטיל את הולד בספק ממזר, היינו משום דודאי איכא פסולי ישראל, אבל לחוש דכן המה המוחזרים עליה זנו עמה, ודאי אין לנו, שנית שאין לחוש לאב ואח שיפגמו אותה וכל בית אביה בממזרות ואפילו בעו"ג איתא בע"ג פרק ב' עו"ג חס על בהמתו שלא תיעקר, מכש"כ ישראל שלא הוחזק בזנות, והרי רגלים לדבר מהני בעניני אישות להקל ולהחמיר אפילו להוציא מחזקה כמו רגלים לדבר דקנוי וסתירה וכן לקולא איתא ביבמות (דף כ"ה) הכא איכא כתבא דתנן מה בין גט למיתה שהכתב מוכיח, וכן הרבה, ועי' מש"כ בהעמק שאלה (שאילתא קנ"ט אות ד') בבאור פרש"י יבמות (דף קכ"ב) בד"ה ס"א לכשתהא כפונדקית נאמנת כו' א"כ בכ"ד שרגלים לדבר איכא שהמשרת הוא הבועל, מהני טובא דבריו והודאתו ורשאי לישא אותה, אלא שלפי זה הטעם יש לחקור אולי דרך ללון כותים בית אביה והוין רוב פסולין ואזיל רגלים לדבר, בהא סליקנא דיש לחוש לתקנת הולד ולדון להקל שישא זה המשרת הכהן אותה, ולגדל בנים בחזקת כהן כדבר האב המכיר את בנו לרבים, ושלום על ישראל, כנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יג

ב"ה ד' כ"ה טבת, תרל"ד.

כבוד הרב וכו' מ' שלמה דובער לעווין נ"י מו"ץ בק"ק טאמסק.

מכתבו הגיעני, ע"ד האיש גדלי' בן ישעיה הכהן, שנשא אשה שזינתה בהיותה בתולה במקום רוב פסולין, ובבואם לבקש התרה להנשא לא היה יכול לשאלה עם מי זינתה, ורק שמע שזינתה עם בחור יהודי ושלא אחריו, והודה כי כן הוא, ומכ"מ לא רצה מע"כ סי' להתיר האשה להנשא לכהן, כי חשב שהבועל א"נ משום שאין אדם משים עצמו רשע, ומכ"מ נשאת לאותו כהן ע"י אחר שסידר להם הקידושין, ולא הרשה מע"כ נ"י את הכהן לעלות לדוכן ולהקרותו בכהני, ע"ז עברו זה עשר שנים וכבר יש לו בנים זכרים כפי המבואר במכתב השני על לשון לעז ועתה שאלה נפשו מע"כ אם להכשיר את בניו ולהחזיקם לכהנים, וממילא הבעל מחזיק אשה כשרה, והוא כשר:

ראשית דבר, יש לשאול אותה כהיום, ואם אומרת עם איש פלוני כשר זינתה הרי היא בחזקת כשרות כמבואר בש"ע (סי' ו' ס' י"ז) אם נשאת לא תצא ואף ע"ג שאמירתה הוא אחר הנשואין, ויש מקום לומר שבשביל זה היא אומרת כך כדי להכשיר עצמה לבעלה. מכ"מ אין בזה שום חשש, והיא נאמנת כמבואר בכתובות (דף ע"ו א') ועוד הא אר"י א"ש הלכה כר"ג, והרי מיירי בארוסה ואומרת שמארוס היא מעוברת ומכשרת עצמה אליו, מכ"מ לענין בדיעבד היא נאמנת, ובאמת אפילו לפני נשואין יש מקום לומר שבשביל זה אומרת כך כדי להכשיר עצמה לכהן, מכ"מ הא קיי"ל בדיעבד סומכין עליו ומטעם אשה מזנה בודקת ומזנה, ואע"ג שהגאון ח"ס זצ"ל פקפק בזה מכ"מ כך הלכה שסומכין על ברי שלה, ואין לומר דאחר שלא רצה מע"כ סי' להרשות הנשואות או ביום החופה, ה"ז דומה להא דאי' בש"ע ססי"א כל היכי שהתרו בו וכנס לא מקרי דיעבד מפקינן לה מיני', דזה אינו אלא כ"ז שאין להם בנים, מש"ה קונסין אותם ועושין אותה נשואין לכתחלה, אבל אחר שכבר יש להם בנים חלילה לקנוס הבנים, ולהוציא אותם מחזקת כשרים ע"פ דין שנאמנת היא על הבנים, וממילא גם היא מותרת לבעלה, וגם בעיקר הדין דעת הב"ש שם לפסוק כהריב"ש להקל בזה, וחלילה להחמיר בזה לפסול אותו ואת הבנים מכהונה, ויבא מזה כמה קלקולים במלות כהונה כמובן למע"כ סי':

אבן גם לכתחלה היה ראוי למע"כ נ"י להאמין את הבחור הבועל, ולהכשירה לכהן אם היא אומרת ג"כ שלא נבעלה לפסול, וכבר הוראה פשוטה מגאוני בתראי ז"ל דלא כהב"ש (בסי' ו' ס"ק ל"א) שעדיין יש לחוש שמא זינתה עם פסול ג"כ אם לא במקום שרוב כשרים, וכמש"כ מע"כ סי', שהנוב"י ועוד כמה מקילים בזה ומשנה מפורשת היא רי"א לא מפיה אנו חיים ה"ז בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה, והרי הראיה אינו אלא ע"ז הבועל מי הוא, ולא זזה ידם מידה לדעת אם לא זינתה גם על פסול, אלא ודאי אין לחוש לזה כלל כ"ז שלא דיימא מעלמא, וכדאיתא ס"פ הבע"י, בדלא דיימא כלל אכלה תרומה אם זינתה מכהן, אך מע"כ סי' רחם לבבו לומר דהבועל עצמו אינו נאמן משום שאין אדם משים עצמו רשע, אבל בנוב"י מבואר שגם זה אינו ורק אם הבועל עצמו הוא כהן ורוצה לישאנה פקפק בדבר משום שחושש שמא עיניו נתן בה, אבל בעל אחר ודאי נאמן ופלגינן דיבוריה ואומרים שזינתה עם כשר אחר, ויותר מזה אומרים שהבועל הוא שוגג באיסור נדה, כי לא ידע דסתם בתולה והיא באה בשנים בחזקת נדה היא, ומעולם לא עלה ע"ד אותו הבחור הבועל לחקור בזה. מכש"כ באנשי כפר הדיוטים ופתוי בתולה בלי נשואין אינו חשוב כלל לעבירה, ע"כ אמירת הב' הבועל עדות כשרה היא, ונאמן להכשירה לכתחלה:

היוצא מזה שאשת גדלי' הכהן מותרת אליו אם היא תאמר שלא נבעלה לפסול מעולם ואין להוציא אותו ממעלת הכהונה, ושלום על מע"כ נ"י ועל כל הקהלה, ולא ימצא בם שום תקלה, ויחוסי עדת ישראל יהיה לסגולה, כנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יד

כתב הרמ"א אה"ע ססי"ג כהן הבא על הפנויה ומודה שהוא בנו, שבן כהן לכ"ד ולא חיישינן שמא הפקירה נפשה לאחרים, ולפי סוגיא דכתובות פ"ק מבואר דאין לנו לחקור יותר אלא לדעת עם מי זינתה באותו פעם, ובזה קיי"ל כר"ג שהיא נאמנת לומר לכשר נבעלתי אלא לכתחלה יש מעלה לכהונה לחוש שמא נבעלה עתה לפסול, אבל כשהבועל מודה שנבעלה לו כשרה גם לכתחלה לכהן, ואין לחוש שמא זינתה גם עם פסול, וכמבואר במשנה דיבמות דבת ישראל שנבעלה לכהן וילדה תאכל בתרומה, וכ"ע מודו שם בלא דיימא כלל אין חוששין שמא נבעלה גם לישראל אחר וילדה ממנו, אלא היא בחזקת שלא זינתה יותר והולד הוא כהן, אלא מכ"מ לענין ירושה שהוא דבר שבממון ואינה נעשית אלא ע"פ עדים, לא מהני אלא א"כ הבועל אומר שהוא בנו ודאי והוא מגזה"כ דהאב יכיר:

אלא

אלא שצריך ביאור לשון הרמב"ם (פט"ו מה' א"ב) והמחבר (סי' ד' סכ"ו), שהמחבר והטור כתב אם היא אומרת שממזר נתעברה אין זה הולד אלא ספק, אפילו אם מודה אותו פלוני שנבעלה לו שכשם שזינתה עם זה זינתה עם אחר משמע שהטעם שאינו ממזר משום שגם האב אינו יודע שהוא בנו שהרי אפשר שזינתה עם אחר ג"כ, ולפי זה אפילו היו עדים שנבעלה לממזר אינו ממזר מזה הטעם שאפשר שזינתה ג"כ עם אחר:

ולפי זה אם היה הממזר אומר שיודע בברור שממנו נתעברה שלא זז ממנה, באמת הולד ממזר ודאי, אבל הרמב"ם כ' בזה"ל אפילו הממזר מודה שהוא ממנו ה"ז הילוד ספק ממזר כשם שזינתה עם זה שהודה לה כך זינתה עם אחר משמע אפילו הממזר אומר שברור שהולד הוא ממנו אינו נאמן, וכ"כ הגר"א בביאורי הש"ע דלא מהימנינן אלא להחזיקו בכשרות, אבל א"כ אינו מובן הלשון שכשם כו', ונראה דה"פ דכלפי דנ"ל מדכתיב בן השנואה יכיר, שנאמן אדם לומר בני זה ב"ג וב"ח, וכך נאמן אדם לומר בני זה ממזר, וא"כ אמאי אין הממזר הבועל נאמן לומר שהוא בנו וממילא יהיה ממזר, אבל אינו קשה כלל שאין האב נאמן לפסול את בנו אלא באם שהוא מוחזק שהוא בנו וכ"כ בפי' הרמב"ם שם בה' ע"ו אבל האב שהוחזק שהוא בנו ואמר בני זה ממזר הוא נאמן, משא"כ כאן לא הוחזק כלל שהוא בנו, שהרי העולם סבורים שאפשר שזינתה עם אחר ג"כ וא"כ אינו בחזקה שהוא בנו מש"ה אינו נאמן, ולא משום שיש לחוש ע"פ דין לכך אלא שאין האב הממזר נאמן לפוסלו אבל אם היו עדים שנבעלה מממזר באמת הולד ממזר ודאי ואין חוששים שמא זינתה עם אחר, ולא כמו שהבינו האחרונים בפי' דברי הרמב"ם:

מעתה נבא לפי' דברי הרמב"ם בה' יבום והובא בש"ע (סי' קנ"ו) קלא לשון הרמב"ם וז"ל הרמב"ם מי שזנה עם אשה כו' ה"ז ספק לענין יבום כשם שזינתה עם זה זינתה עם אחר ומאין הוא יודע שזה בנו ודאי והרי אין לו חזקה אלא לעולם ספק הוא כו' ולכאורה תמה שפת יתר ובש"ע ליתא, אבל הרמב"ם דבר גדול דיבר בזה, דבאמת אחר שאמר האב שהוא בנו והתורה האמינתו לענין ירושה ולכל דבר, אמאי אינו פוטר מיבום. הן אמת שאין נאמנות האב מועיל לענין שיהא ממיתין עליו וכדקיי"ל בקידושין (דף ס"ג) לענין נאמנות האב בבן ובת, מכ"מ כ"ז עד שלא הוחזק, אבל אחר שהוחזק מלקין ושורפין על החזקות וכמש"כ הרמב"ם בה' סנהדרין (פט"ז ה"ו) אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק כילד כו', והכי מבואר מהא דקיי"ל האשה שהוחזקה נדה בשכונותי' בעלה לוקה עלי', פי' אע"ג דבאומרת שהיא נדה אע"ג שהתורה האמינתה דכתיב וספרה לה מכ"מ אין בעלה לוקה על דיבורה אבל בהוחזקה נדה בעלה לוקה עלי' וכמו שביארנו יפה בחיבורי העמק שאלה (סי' ל"ו אות כ"ב) בס"ד וה"נ אע"ג שאין נאמנות האב מועיל לענין מלקות, מכ"מ אחר שהוחזק שהוא בנו ה"ז ממיתין עליו וא"כ היה לנו לפטור מיבום ג"כ, מש"ה כתב הרמב"ם שאין כאן חזקה, שהכל מסתפקים בדבר, וחושבים שהוא מאמין לה שלא זינתה עם אחר ומאין הוא יודע בברור:

וב"ז אינו אלא דמשום זה לא מקרי חזקה אבל אנו אין לנו לחוש שמא זינתה עם אחר ע"פ ד"ת, ולא תקשה א"כ הדרא הקושיא לדוכתה דכהי דאין כאן חזקה שיהיו מלקין וממיתין ע"י, מכ"מ אמאי אינו פוטר מן היבום, כיון שבאמת אין לנו לחוש שמא זינתה עם אחר, וגם האב נאמן לומר שהוא בנו לכל איסורי תורה רק לא למלקות ולעונשין, אמאי אינו פוטר מן היבום ע"ז הנני בא למה דאי' בירושלמי יבמות ר"פ החולץ הרי שמת והניח את אשתו מעוברת יכול תהא זקוקה ליבם ת"ל ולא ימחה שמו מישראל את שמו מחוי, ת"ל להקים לאחיו שם בישראל עד שתדע אם הולד ב"ק או אינו ב"ק, והחסרון ניכר מתוכו, וצ"ל יכול תהא נרתה מותרת להנשא לשוק ת"ל להקים כו', וכ"כ מפרשי הירושלמי, אלא מש"כ שהוא מה שאמרו אין הולד פוטר עד שיצא לאויר העולם והיינו דאי' בתלמודין אינו אמה, דלפי ש"ס דילן אפילו יבא אליהו ויאמר שהוא ולד בן קיימא אינו פוטר, ולדעת הירושלמי אינו אלא מחמת שאינו ברור כ"כ שהוא ב"ק וכדאי' בפי' ריש פ"ב אלא כן הכן קיימין כשמת והניח את אשתו מעוברת שלא תאמר אלו מת והניח את אשתו מעוברת שמא א"צ להמתין עד שתדע אם בן קיימא הוא ואם אינו ב"ק אף הכא תהא צריכה להמתין ולידע כו' הרי דאין הטעם דמעוברת אינה נפטרת כש"ס דילן, דא"כ אין זה דמיון למת האב והניח אשתו מעוברת, אלא דעת הירושלמי דמשמעות להקים לאחיו שם בישראל, דיהא ברור שהקים שם, ולא עובר, מעתה נהי דש"ס דילן לא ס"ל הכי בעובר אלא משום דאין העובר פוטר ולא עוד אלא שהרמב"ם כתב במת הולד בתוך ל' יום דאף ע"פ ד"ת מותרת לשוק אלא מדרבנן חוללת ואין מתייבמת, ודעת הב"י בא"ע שהוא ספק נפל ממש, ומכ"מ מותרת לשוק מה"ת כשיטת הרמב"ם דספק דאורייתא מה"ת מותר, ולא כהגר"א דכתב דטעמו של הרמב"ם הוא משום דס"ל דנפל אינו אלא ספק דרבנן, וכבר הארכנו בזה בחיבורי העמק שאלה (סי' קס"ז) אות י"ד בס"ד, והראיתי לדעת הרמב"ם והרי"ף ורש"י דלרשב"ג הוא ספק מה"ת, ומ"מ מותרת לשוק מה"ת לדעת הרמב"ם, וא"כ אמאי כתב כאן דחוללת ואין מתייבמת, ומשמע דדינא הכי ולא חומר דרבנן, הא ל"ק דבזה חולק ש"ס דילן וס"ל דזה מקרי הקמת שם בישראל, שהרי הכל חושבין דרוב ולדות אינן נפלין, וכבר ביארנו דהא דמודה הרמב"ם דלענין ירושה נפל אינו יורש ולא הוי ספק, היינו משום דבאמת ודאי רוב ולדות אינן נפלין, ודק באיסור והיתר למדין מפדה"ב שדעת התורה לחשוב לספק, אע"ג דודאי רוב אינן נפלין וכמו שכתב התשב"ץ ח"ג סי' כ' ואין למדין ד"מ מאיסור. נחזור לענין, דש"ס דילן ס"ל דספק נפל מיחשב שפיר להקמת שם, אבל מכ"מ אינו דומה לספק זינתה דהתם העולם חושבין שהוא הקים שם משא"כ בזינתה הוא להיפך שלא מוחזק דבר הבעל, וא"כ גם דעת הרמב"ם כדעת הרשב"א והרא"ש דאפילו בתרומה דאורייתא אין חוששין שמא זינתה עם אחר, ואחר שכן גם דעת הרמב"ם אין לנו להחמיר באיסור דרבנן, שהרי מה"ת היא בעצמה נאמנת להקל:

סימן טו

אחד נטען על א"א, והבעל חשדם על קלות וחמורות, וגם התרה בה שלא תסרך אחריו ולא שמעה בקולו, ואח"כ מת הבעל, ובהיותה אלמנה שתי שנים היה אותו האיש מבלה עתותיו בביתה, וגם כי הזהירו אותו והגיע עד הכאה ולא הועיל, ושכנים העידו כי כ"פ הלכו באופל חוץ לביתם גם מחוץ לעיר ושהו כמה שעות, ואותו הנטען היה לו אשה ובנים, וזה מקרוב מתה אשתו ומרננים אחריו שהוא קירב מיתתה, ועתה התרה בו מעכ"ה שלא ישא את הנטענת, והוא לא שמע ונסע עמה לווילנא, ואחר איזה ימים שב לביתו תחלה הוא לבדו, ואמר כי כינסה שמה, ואח"כ שבה גם היא, ונכנסה לתוך ביתו ובא מעכ"ה כ"י לבית הספק אם מחויב להפריסם מחמת כמה טעמים כאשר יבואר לפנינו וה' יאיר עינינו:

ראשית דבר מעכ"ה כ"י שהתרה בו שלא יכנוס מחמת שהוא נטען עליה בהיותה פנוי' זה שנתים, וכפסק הרמ"א אה"ע (סי' קע"ז ס"ה) שהנטען לא יכנוס משום לזות שפתים, ואע"ג שרבינו הגר"א הקשה ע"ז דדוקא נטען על השפחה וכותית תנן שלא יכנוס משום שלא יאמרו דמשום כך נתגיירה ונשתחררה משא"כ בפנויה, ע"ז השיב מעכ"ה דמש"כ הגר"א פי' לזות שפתים הוא דעת הרמב"ן ורשב"א, אבל שיטת התוס' ורא"ש שיאמרו ודאי בא עליה בזנות א"כ בפנויה נמי ומכש"כ השתא דיש איסור נדה נמי, ע"ז הנני מברר קצת דברי רבינו הגר"א ז"ל דע"כ נקטינן כפי' הרמב"ן ורשב"א שהרי בזה הפי' תלי' בפי' הסוגיא ביבמות (דף כ"ה ב'), איבעיא להו כנס מהו שיוציא כו' ומסיק דברננה לא מפקינן, ופי' התוס' דקאי רק על חכם שאסר את האשה על בעלה דאפילו הוא אמת דמשום שהיה דעתו לישאנה אסרה על בעלה ג"כ שרי' ליה, ומזה הטעם הוא דתנן בנטען על הכותית ושפחה דאם כנס לא יוציא, דאפילו אמת. הריכן המה מותרים לו אחר שנתגיירה ונשתחררה, הא במביא גט ממדה"י ואמר בפ"כ כו' אפילו כנס יוציא וכ"כ הרא"ש איבעיא להו חכם שאסר את האשה

על

על בעלה כנס מהו שיוציא, אבל כל הראשונים פירשו האיבעיא גם על המביא גט ממדה"י, והכי פירש"י, וא"כ ע"כ מפרשי ברננה לא מפקינן דכיון שאין בזה אלא רינון בעלמא, אפילו הוה אמת כמו שמרננים אסורה לו מ"מ לא מפקינן, וא"כ מפרשי הא דנטען על הכותית והשפחה דהרינון שלא נתגיירה ונשתחררה אלא כדי שישאנה, ולא קבלו על עצמן דת יהודית כלל, ורק לפנים קבלו דת יהודית, וא"כ עד היום אסורות עליו, ומ"מ משום חשד בעלמא לא מפקינן, ה"נ במי שהביא גט ממדה"י כו', והכי הלכה פסוקה באה"ע (סי' י"ב) בלי שום חולק, הרי קושית הגר"א ז"ל חזקה, וממילא דברינו מבואר דגם רש"י פי' מחזיק קול הראשון היינו שהוא משיאם להתגייר ולהשתחרר ע"י השתדלות כדי שישא אותה, ולא כמו שהבין מעכ"ה נ"י בפרש"י, וכבר כתבתי בזה בחיבורי העמק שאלה (סי' קל"ד אות י"ב) ליישב קושית הרמב"ן על פי' רש"י ע"ש:

אכן גם לפי' התוס' ורא"ש א"א לפרש אחזוקי קלא קמא, היינו שבא עליה, דא"כ אם באמת בא עלי' והכל יודעים שהוא כן שוב אין איסור לכונסה, והרי בפי' תניא בתוספתא דהבא על הכותית ועל השפחה ה"ז לא ישאנה אלא ע"כ גם להתוס' ורא"ש עיקר לזות שפתים הוא שיאמרו דמש"ה נתגיירה ונשתחררה, אלא לא כהרמב"ן ורשב"א שפירשו דהרינון הוא שאסורים גם עתה עליו משום שאין שומרין דת יהודית כלל, והתוס' לא מפרשי כך, אלא עתה בודאי מותרות הן, שהרי מ"מ נתגיירה ונשתחררה, הא מיהו הקול שמחמת זה נתגיירה ונשתחררה, משא"כ בפנויה דאם בא עליה בודאי אין לאסור לכונסה משום לזות שפתים, שהרי הכל יודעים שבא עליה, וא"כ מהיכא תיתי לאסור עליו בנטען בעלמא, ואע"ג שיש ליישב דהיא הנותנת דכיון שאין הדבר ברור שבא עליה אין להחזיק הקול שבא עליה, מ"מ אין ראיה ממשנתנו כלל לאסור בב"ד משום רינון יותר מאם בא עליה בברור:

ולולא דמסתפינא הייתי אומר דמעולם לא כוונו רבותינו, להזהירו בב"ד שלא יכנוס, אלא כלפי דאם בא עליה מצוה שישאנה ומשתדלים בזה כמש"כ בשו"ת מהרי"ק (סי' קכ"ט) הא בנטען מורים לו שיותר טוב שלא יחזיק הקול שבא עליה, אבל לאסור בב"ד לא עלה עה"ד, וגם משום חשש שחשודים על איסור נדה, אין מקום לאסור בב"ד, דאלת"ה היה לנו לאוסרה לינשא לשום אדם שהרי היא חשודה על דת משה ותכשילהו באיסור נדה אלא ודאי אע"ג שחשודים באיסור נדה בשעה שלא היה להם היתר לאישות, אין חשודים שלא ינהגו כדת ישראל בשעה שיהיו נשואים כדת, וסברא זו מבואר במס' סוטה (דף ז') לא אם אמרת בנדה שיש לה היתר כו' ע"ש, זה הנלע"ד בפי' פסק הרמ"א מדעת הראשונים ז"ל, אכן אפילו לא נימא הכי אלא אוסרים בב"ד שלא ישאנה משום לזות שפתים מ"מ הרי מבואר ברמ"א ובמקום שיש לחוש שלא תצא לתרבות רעה מותר לכונסה והוא מדברי מהרי"ק שם, וכתב הטעם שמוטב שיאכל בשר שחוטות תמותות ולא יאכל בשר נבלות, מעתה ע"כ אפילו לא הגיע לזה החשש שתצא לתרבות רעה מ"מ אין מקום לאסור בב"ד שישאנה אלא באופן שאם לא ישאנה הוא תנשא לאיש אחר באופן שלא יעגב אחריה, וגם הוא ישא אחרת, משא"כ בנ"ד אם נאסור אותה עליו יהא עמה באיסור כמו שהיה זה כמה ימים ויבא עליה באיסור נדות, וא"כ יש סברת מהרי"ק בנ"ד במלואה, ויותר טוב להשתדל שישאנה ויהא עמה בהיתר ומסתמא תשמור דת יהודית כמו שהיתה באמנה עם בעלה הראשון:

בבואי בזה הענין, הנני לבאר מש"כ התוס' ורא"ש בפשיטות דבא על הפנויה מצוה לכונסה והביאו מקרא דכתיב ולו תהיה לאשה, שהוא תמוה דמה ענין אונס שהוא קנס לשתות בעציצו, ואסור לגרשה ג"כ משא"כ מפותה דאע"ג דכתיב מהר ימהרנה לו לאשה, לא שמענו שיש מצוה יותר שיכנסנה משיתן לה חמשים כסף, תדע שהרי בספ"ק דבכורות דשנינו כמה דברים שזה האופן קודם לאופן השני, מצות פדיון פ"ח קודם לעריפה, מצות יעידה קודם לפדיה, מצות יבום קודם לחליצה, ולא שנינו דמצות נשיאת פנויה קודם לחמשים כסף, ותו מה כתבו התוס' ורא"ש דאם ודאי בא עליה אין לאסור לכנוס משום מצוה הא אפילו באונס שהוא מצוה ודאי, מ"מ עליה לא שמענו שמצוה שתהא לו, וכדאיתא בפ' בכתובות (ד"מ) הא אם אמרה בעינא מי איכא מצוה, ואיסור לזות שפתים יש עליה ג"כ, וא"כ אמאי מותרת לינשא לו, והא איכא עליה איסור לזות שפתים, אלא העיקר דלא שייך בזה מצוה ממש, אלא שאנו מבינים דעת תורה שיותר טוב וד"א שישאו זא"ז, מדקנסה תורה למאנס שמוכרח לישאנה, וגם במפותה שלא קנסה כ"כ מ"מ כתיב בלשון מהר ימהרנה לו דמשמע לפי פשוטו שימהר לישא אותה מסתמא משום שד"א ויושר הוא, אם כדי שלא יהא בעילת זנות זו לחרפה לעולם, דאם ישאנה אח"כ הרי היא שלו, ולא היה בעילת זנות באשה שאינה שלו כלל, אלא באשתו שאכלה פגה קודם נשואין אבל מ"מ היא שלו, וזה הד"א שייך גם לה, שד"א הוא שתנשא לו, ולא תהא נבעלת לאיש זר לה לעולם מש"ה מצוה להשתדל שינשאו, ולמדנו מזה דשוב אין נ"מ באיזה פנויה אם היא בתולה או אשה כמו בנ"ד דאחר שאין בזה מ"ע ממש, אלא למדנו דעת ד"א וא"כ אין נ"מ בזה כלל:

היוצא מזה דבנ"ד לא היה כדאי לאסור עליו שלא ישאנה בהיתר כדי לשומרו מלזות שפתים ואדרבה בזה נביא עליו לזות שפתים שמעגב עליה באיסור נדה ובאיסור פנויה, אלא שהיה מקום לאסור מטעם אחר שהרינון הוא שאותו רשע גרם מיתת אשתו, ובזה שישא את זו מחזיק הוא את הקול יותר, משא"כ אם לא ישאנה אין מקום ללזות שפתים זו, מ"מ אם ודאי הוא שקירב את מיתת אשתו הראשונה בשביל זה שישא אותה, שוב אין תקנה לו במה שנאסור עליו לישא את זו, ודוגמא לדבר בכתובות (ד"ס ע"ב) מת מותר הוי עובדא וחנקתיה, ולא מצינו שאסרו על אשה שלא תנשא עד שני שנים, אלא מה שהיה היה, ואין תקנה לה, וה"נ בנ"ד אחר שידוע בזה וכמו שאמרה האשה הנטענת בפי' בשעה שנתעלפה על התראה שהתרה מע"כ נ"י ואמרה לו למה עכרתני ולמה אבדת נפש אשתך חנם, וא"כ מה יועיל במה שנאסור עליו לישאנה ויבואו לידי עבירה תמיד:

כ"ז דברים ע"ד הרינון שהיה בהיותה פנוי' שתי שנים, אבל בנ"ד שהיה קלא דלא פסק גם בהיותה א"א הדבר מובן שנשתנה הדין הרבה ויש לחקור בדבר וה' ישמרנו מלהכשל בהוראה:

והנה בכל הסיפור מבואר שלא היה כאן עדי כיעור כלל, רק יחוד באופל בחוץ לבית וידוע שאין ביחוד דברים של כיעור אם לא שנכנסו זא"ז בחדר מיוחד, והגיפו הדלת ואע"ג דהתרה בה הבעל שלא תסרך אחריו ולא שמעה לו, מ"מ אין בזה כדי קנוי וסתירה תדע שהרי לא נאסרה לבעל, וא"כ אין בנידון דידן אלא קלא דלא פסיק, הן אמת דלפי פסק הרמ"א (בסי' י"א ס"א) נאסרה על הבועל בדבר אחד, היינו עדי כיעור לחוד, או קלא דלא פסיק וכשיטת רש"י דהא דתניא רוכל יוצא ואשה חוגרת בסינר הואיל ומכוער הדבר תצא, היינו מן הבעל, ובזה דוקא בצירוף קלא דלא פסיק, אבל בבועל אפילו באחד מזה תצא והיינו לשון המשנה הנטען על א"א כו' אע"ג שכנס יוציא. איברא כ"ז אינו אלא בהוציאה בעלה זה כמבואר בפרש"י (ריש דף כ"ו) בד"ה ברננה כו' דהתם הואיל והוציאה בעלה מפני זה כו':

והא שכתב בשו"ת הרא"ש (כלל ל"ב סי' י"ב) דאין נ"מ בין הוציאה או מת בעלה פירש הרא"ש שם שהיינו דוקא בעדי כעור וקלא דלא פסיק, ובזה היא אסורה אפילו לבעל לשיטתו ז"ל, ממילא ה"ה לבועל במכש"כ, משא"כ בקלא דלא פסיק לחוד דלא אסורה על הנטען אם כנס, אלא משום נטען ורננה, בהא דוקא הוציאה בעלה מפני זה, ובשו"ת הרשב"א (סי' תקנ"ו) כתב בזה"ל בנחשד בא"א והעם מרננים אחריו ונפטר בעל האשה אם מתירין להנחשד לישאנה, והשיב דלכתחלה ודאי אסור לכנוס, ויש מן הגדולים שאמרו בכה"ג אפילו כנס יוציא לפי שזה חיזוק הקול כשנושא ואין לך עדי דבר מכוער יותר מזה שעמד וכנס אחר ששמע הבריות מרננין אחריו כו' עכ"ל. והנה אותם הגדולים, הוא הרמב"ן ז"ל שהוכיח דע"כ הכניסה עצמה היא עדי כיעור, ולפי פירושו בברייתא דרוכל הנ"ל, דמיירי בין בבעל בין בבועל וכדאיתא בשאילתא דר"א וא"כ תרווייהו אסירי בהני תרי היינו עדי כעור וקלא דלא פסיק, ותרווייהו בעי' דוקא הני תרי, יקשה הברייתא דתניא אם נשאת לאחר ונתגרשה ונשאת לנטען לא תצא

במאי עדיף הנטען בזה האופן דאחר אפסקי' לקלא יותר מן הבעל, אלא ע"כ מיירי זו הברייתא בקלא דלא פסיק לחוד, ומ"מ מוציאין מן הבועל בלא אתי אחר ואפסקי' לקלא, מש"ה העלה דהכניסה היא עדי כעור, וא"כ יש כאן קלא דלא פסיק ועדי כעור, אבל כ"ז לשיטת הרמב"ן משא"כ לדעת בעלי השו"ע בין להמחבר שפסק כהרי"ף והרעב"ס דברייתא דרוכל לא מיירי אלא מן הבועל ובהא בעינן דוקא תרי, היינו עדי כעור וקלא דלא פסיק, ומ"מ לא תצא מן הבעל וא"כ מיירי ברייתא דאם נשאת לאחר כו' ג"כ בהוי עידי כעור וקלא דלא פסיק בין לשיטת הרמ"א שהיא כפרש"י דברייתא דרוכל מיירי רק בבעל אבל בבועל מוציאין בחד מהני תרי, וא"כ מיירי ברייתא דאם נשאת לאחר כו' בחד מהני, אבל אין שום הוכחה דהכניסה עצמה היא עדי כעור ואחר שכן ודאי דוקא הוציאה בעלה מפני זה אבל מת בעלה לכתחלה לא יכנוס ואם כנס לא תצא:

מעתה בנ"ד אם כנס בלי התראה ודאי אין מוציאין מבעלה, אלא שמעכ"ה נ"י מסתפק אם הוא אמת שנכנסה בחופה וקדושין כדת משה וישראל, ואת זה יכול לברר בנקל שיבקש ממנה כתובתה מאותו הנטען ואם יש לה בחת"י עדים ודאי היא כנוסה, ואם אין לה כתובה הוא שקר מוחלט:

איברא דא עקא, שהרי מעכ"ה נ"י התרה שלא יכנוס והלכה פסוקה בשו"ע דאם התרו אפילו כנס יוציא, ואף ע"ג שידוע שיש בזה מחלוקת הפוסקים ותליא בנוסחת בירושלמי, אבל הנו אין לנו לנטות מספק השו"ע מאומה, וכל הדברים שהאריך מעכ"ה נ"י אך למותר הלא שיש לצדד להקל, מחמת שמעכ"ה נ"י כותב שמתחלה לא התרה בהם מחמת הריגון הראשון בהיותה א"א, אלא משום הריגון בהיותה פנויה, וכבר ביארנו שלא היה כדאי להתרות בהם, ואדרבה משום זה הריגון היה יותר ראוי לראות שיכאנה ויהיה בהיתר משהוא עוגב אחרים באיסור מעתה התראה זו כמי שאינו:

עוד זאת יש לחקור, בעיקר הריגון מה היה הקול, דלפי הנראה לא יצא הקול שהוא מזנה עמה, אלא שהוא גם בה שהרי לפי דברי מעכ"ה הבעל עצמו היה מוציא הקול, ואם היה מאמין שבאמת זינתה היה צריך לפרוש ממנה, עד שילא הוראה שמותרת לו, הלא לא עלה עה"ד לחשוד בכך וא"כ אין זה קלא דלא פסיק כלל וכמבואר בשו"ע דקלא הוא שזנה פלוני עם פלונית משא"כ באופן כזה שהיה לבו גם בה אע"ג שהיה באיסור נשיאת עין על א"א והרהור עליה, מכ"מ אין בזה כדי לאסור שלא יכנוס והוי כמו בא על הפנויה, או נטען עליה במקום שיש לחוש שיבואו לידי עבירה ויאכלו בשר נבילות, שאין אוסרין להנשא בהיתר כמש"כ לעיל:

יוצא מזה אם היה הקול והריגון שבא עליה בעודנה א"א ח"ו אזי על מעכ"ת נ"י להודיע בברור אם כנסה אם לאו, ואם לא היה הקול בזה האופן אין לו לחוש כלל על מה שהבריות מרננים אחר מעכ"ה נ"י היאך הניח להם שישאו זא"ז שאין בדעת הבריות להבין, שיותר היה להם לגדור בעדו בעודנה פנויה שלא יהא רגיל עמה, והיה למע"כ ולבריות לגזור עליו נדוי ולפרוש ממנו, אם לא יפרוש עצמו ממנה, ואם לא היה אפשר בכך, הלא יותר טוב שיהיה עמה בהיתר, ושלום על ישראל:

סימן טז

ב"ה ב' לסדר ויברכהו ה' תרנ"א וולאזין.

לכבוד הרב וכו' כש"ת מו"ה **יעקב זאב** נ"י.

מכתבו הגיעני, אפר דרש חוות דעתי הדלה בדבר אשה שבעלה הלך ממנה כשלש שנים, ובא ומנאה הרה, והלכו להרב דק' וואסקי ואמרה שנבעלה שלא ברצונה כי יראה ממנו כי הפחיד אותה שיקח את רכושה וגם בהכאות, ומקום שהיתה אז מקום עו"ג לבד ד' משפחות יהודים ולא ידוע לה אם הבועל היה ישראל או עו"ג כי הכל מדברים בש"ר, והורה שיגרשנה, ויהי לאחר כן זכר המגרש כי בניו שלשה שיש לו ממנה יהיו מוכרחים לשוב אל המקום שהיתה אמם אז, ואולי ישתקעו ח"ו בין העו"ג, וגם היא בוכה על בעל נעוריה, ושואל מעכ"ה אם רשאי הבעל להחזירה:

והנה לענין נאמנות האשה לומר שנאנסה, כבר אולי בה נמושי וגובא בפ"ת אה"ע (סי' ס"ח), ואני אוסיף להביא משנה ביבמות (פרק ב') הנטען על השפחה כו' ופרש"י נטען נחשד, והקשה הרמב"ן דא"כ משמע דאם בא עליה ודאי אף ע"פ שכנס יוציא ובתוספתא תניא הבא על השפחה כו'. עוד הקשה מסיפא הנטען על האשה והוציאה מת"י כו' ואמר רב עלה ובעדים הרי דמיירי בביאה ממש מש"ה פי' נטען היינו בא עליה, אבל פרש"י מדויק יותר במשמעות נטען, אלא כך הענין שנטען היינו שנחשד שיש לו עמה עסיקין, ונראין הדברים שרולה לישאנה, והנה פי' הרישא אין כאן מקומו וניזיל לסיפא שנחשד שיש לו התקרבות עמה, ופי' הגמרא ובעדים שנבעלה, אלא אם לא היה נחשד עליה, היתה נאמנת לומר שנאנסה, אבל עכשיו אינה נאמנת, וזה בפי' איתא בנימוק"י דאשמועינן שאין תולין לומר שהיה באונס, והביא ראיה מהא דאיתא בכתובות (ד"ט) האומר פ"פ מצאתי נאמן לאסרה עליו, ולא תלינן שהיה באונס כמש"כ התוס' דנגד חזקת כשרות איכא רוב דרצון, אבל מפרש"י באותה סוגיא למדנו דבאמת אם אמרה שהיתה אנוסה נאמנת, משא"כ בנטען דקאמר שם וכי תימא מעשה שהיה מפני מה לא נאסרה התם אונס הוי, ופרש"י שהרי עדים הרבה ידעו, והקשו התוס' והא לא ראו הביאה, מש"ה פירשו והרי דוד ידע וכשם שנאסרה על הבעל כך נאסרה על הבועל. והנה קושית התוס' יש ליישב בפשיטות דבזה שנתעברה הרי עדים, ולא היה מקום לתלות שהיא מעוברת מאוריה לפני לאתו למלחמה כדמוכח מהשתדלות דוד שיבא אוריה כדי לתלות בו, אך קשה לפרש"י למאי נצרך לכך שידעו עדים הא אפילו בלי עדים אסורה על דוד, וצ"ל דאי בלא עדים וא"כ לא נאסרה על הבעל ממילא לא נאסרה על הבועל, אבל כיון שנתעברה ונאסרה על אוריה ממילא נאסרה על דוד, ומשני דאונס הוי, אע"ג שלא נודע שהיתה באונס, מכ"מ היא נאמנת לומר שמותרת לבעל, והיינו דאמר ר"א אין אשה נאסרה על בעלה אלא בקנוי וסתירה וכמעשה שהיה, דלפי המסקנא דאפילו בלי קנוי וסתירה נאסרה בזנות ודאי ומעשה שהיה משום דאונס הוי פי' הרש"ל דממעשה שהיה למדנו דאונס שרי ואינו נכון דזה למדנו מדכתיב והיא לא נתפשה הא נתפשה שריא, ותו מה שייך זה לקנוי וסתירה, אלא ה"פ, דבלא קנוי וסתירה נאמנת לומר אנוסה הייתי, אבל לאחר קנוי ה"נ, ועוד יש להאריך בזה, אבל בנ"ד שהיתה אומרת שהפחידה שיקח את רכושה וגם להכותה, ועוד לא הכה, ואפילו היה מכה אותה כ"ז שלא הפחידה שיהרגנה לא מיקרי אונס, ולפי הנראה לא היה הנואף מפחידה שיהרגנה שהיה ירא, מכש"כ לאחר שכבר נתגרשה ואין בזה להוציא אשה מבעלה:

וגם בענין העובר יש לעיין, נהי דגזרת חז"ל לא ישא אדם מעוברת חבירו, ליתא במעוברת מן העו"ג, דאפילו נימא דחבירו אינו במשמע דוקא מישראל חבירו, מכל מקום משמעות מעוברת חבירו, הוא מיותר, ליתני לא ישא אדם מעוברת ומניקה, וכי אפשר דס"ד דאסור ליקח גרושתו שהיא מעוברת ומניקה, אלא ה"פ, מעוברת שהעובר שייך לחבירו, לאפוקי מעוברת מא"כ שאין הולד שלו כמש"כ התוס' בשם הירושלמי בב"ק (דמ"ג א') או מעוברת לעו"ג שהולדות אינן שלו, אבל כ"ז באיסור מעוברת ומניקה שאינה מן הדין שהרי באמת רחוק הוא שתתעבר בימי עיבורה ומניקה, שהרי אמרו בנדה (דל"א) ובסוטה (דכ"ז) אין אשה מתעברת אלא סמוך לוסתה או סמוך לטבילתה, והיינו דאי' בתוספתא נדה וירושלמי סוטה והובא בתוס' שם (דכ"ו) דאסור משום דבשדי יתומים אל תבא, פי' אפילו ביאה בעלמא שאין בזה היזק אסור שמא יגיע מזה נזק ליתומים וכ"ז לא חששו אלא בולדות כשרים שיש להם אב משא"כ עובר דא"כ ועו"ג, כך היה נראה, אבל לענינינו יותר גרע עלת מעכ"ה שלא תתן הדד להולד משיולד, הרי ימות ברעב, ומי יחוש להולד ואם יאמר מע"כ להבעל ליתן לו מינקת בשכר מסופקנו הרבה אם ירצה להתחייב על ולד ממזר,

ומה לו להלכה הזאת, על כן לא נראה להחזירה כלל, והבעל אבי בניו שלשה הוא מחויב לגדלם ולשמרם שלא ישתקעו ח"ו בין העו"ג, וגם היא אם באמת אשה כשרה היא, לא תשוב למקום שנתקלקלה ונטמאה, אלא תכנס לאיש במקום רוב ישראל, והבא ליטהר מסייעין אותו:

ועו"ד השוכר בית מחבירו, ורוצה לקבוע מזוזה מיד ולברך, הן אמת דלשון ה"ג בין בטלית בין בבית עד ל' יום פטורה מכאן ואילך חייבת משמעו דמיירי בשאלה ליותר מל' יום, דאלו הכוונה דשאלה מתחלה על ל' יום פטורה יותר מזה חייבת לאלתר, הכי מיבעיא עד ל' יום פטורה יותר מזה חייבת, וכן לשון השו"ע בין בלילית בין בבית, מכ"מ כבר נהגו להטיל ציצית בטלית שאולה, ולקבוע מזוזה בבית שאולה מיד, ואפשר לברך על המנהג אפילו לדעת הרמב"ם שאין מעכבין על המנהג מכ"מ מודה שאין המברך בעון ברכה לבטלה, ורשות מיהו הוי, וזהו דעת הר"ח בהא דאיתא בתענית (דכ"ח) ביחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר, ופירש לא יתחיל בברכה אקב"ו, ואם בירך יגמור ג"כ יהללוך, ולכאורה תמוה אחר שאינו צריך לברך, ואם בירך הוי ברכה לבטלה, וכי מי שאכל שום וריחו נודף כו' אלא אע"ג דאין צריך אין זה ברכה לבטלה, והיינו מש"כ רב האי גאון והביאו הטור או"ח (סי' כ"ט) שאם בירך על חליצת תפילין בלילה אין מוחין בידו, והטור תמה ע"ז, אבל ודאי ס"ל לרה"ג לילה זמן תפלין, אלא שמכל מקום המנהג לחלוץ ורשות לברך ויש לזה עוד ראיות, אלא שאיני רוצה להאריך:

וכ"ת אכתי טוב שלא לעשות המצוה עפ"י המנהג לא יעשה עוד אח"כ שיתחייב עפ"י דין, ויותר טוב להמתין על זמן החוב ביותר כמש"כ בביאורי הגר"א או"ח (סימן תכ"ו סק"ג) דמשהינן המצוה על זמן יותר מן המובחר, וכ"כ בשו"ת תה"ד (סי' ל"ה) ובשו"ת ח"ל (סי' ק"ו), ולא כמג"א (סי' כ"ה סק"ג), מכ"מ זה אינו אלא בגוף המצוה יותר טוב להשהות על זמן היותר מן המובחר, אבל כאן המצוה שעושה עתה אינו מכחים מה שיהיה לאחר ל' יום, ורק הברכה שמברך עתה על המנהג לא יברך עוד בזמן החיוב עפ"י דין, וזה לא חיישינן כלל:

הנני ידידו העמוס בעבודה רבה משא לטיפה, ולישועת ה' מצפה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יז

אשה שהיו מרננים אחריה שיש לה עסיקין עם גיסה בעל אחותה שהיה דר בכפר סמוך לעירו, וגיסה שלא עגלה אחריה ואחר אישה לביתו, ובהמשך איזה ימים גירש גיסה את הבעל והיא נשארה בביתו, ונסעה עם גיסה בדרך בלי שומר, ובאשר היה ריכון וקלא דלא פסיק שלחו ב"ד והביאום לעיר ודרשו אחר הקול והדברים ולא מצאו בהם ממש לאסרה על בעלה, ושלחו אחר בעלה כדי שתשוב אליו ולא רצתה בשום אופן, וצוות הבעל שהטעם שהיא מתקוטטת ואינה רוצה לשוב הוא משום שמזנה עם גיסה והוא מרגיל קטטות וכל זמן שהאשה בביתו לא תתרצה לשוב לבעלה, ע"כ העיקר לאסור אותה להיות עם גיסה ושלא תסע עמו בלי שומר והזהירו ב"ד אותה על זה וגם הבעל עצמו, וכן התקוטט הבעל עם גיסה ואמר שהוא מזנה עמה, והנה גיסה הלך מב"ד ונסע לבדו לביתו לכפר, ובצאתו מן העיר המתין שם עד שבאה גם היא וישבה עמו על העגלה לפני אנשים שראו והיה סמוך לערב ועד שבאו לביתם החשיך היום בלי ספק, והיתה בבית גיסה איזה משך, ואח"כ שבה לבית אביה, ואחר איזה ירחים שבה לבית אישה ועתה נתעורר הרב וב"ד אי יש לאסרה על בעלה משום קנוי וסתירה, והמקום יאיר עיני בתורתו:

והנה יש לחקור על הקנוי אם יש בזה ממש, וגם על הסתירה, מה שנסעה עמו לבדה בלי שומר והיה סמוך לערב, ועד בואם לבית גיסה, דשם היתה אחתו משמרתו, מכ"מ היו בלילה יחד בדרך על העגלה:

ומתחלה נחזה בטיב הקנוי שהקנה אותה מחמת קטט שלא רצתה לשוב אליו, הא אם היתה שבה אליו לא היה מקנא אותה ממנו, והנה בעיקר דין קנוי מחמת קטט, איתא בירושלמי ריש מסכת סוטה, כתיב ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו שלא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך מתון, [עיין קה"ע ופ"מ, והמאירי כתב בזה"ל ולא מתוך מותן פי' כעס ומריבה] אלא מתוך אימה עבר וקינא לה באחד מכל הדברים האלו מה איתמרת למצוה לעיכוב, אין תימר למצוה קינויו קנוי אין תימר לעיכוב אין קינויו קינוי, אתיא כהדא כ"מ חוקה תורה מעכב, כ"ה לפנינו בירו' והכי הביא המאירי ופי' שהוא בכלל הבעי' אם נימא לעיכוב אתיא כהדא שחוקה תורה לעיכוב, וז"ל המאירי ולא הוכרעה שם, ויראה לפסוק שכל שיהא כן לא יהא המים בודקין, אלא שגדולי המחברים [הוא הרמב"ם ז"ל] כתבוה למצוה דוקא והרי זה קנוי עכ"ל, פי' דעת המאירי, אחר דלא איפשוט אזלינן לחומרא מהני הקנוי לאסור ולא לבדיקת המים, שנהא רשאין למחוק השם מספק, מיהו התוס' הביאו בד' ג' לשון הירושלמי א"ר מנא אתיא כהדא כל מקום שנאמר חוקה תורה לעיכוב, ומבואר דר' מנא פשיט שהוא לעיכוב ואין הקנוי אוסר ג"כ לכאורה, וכבר תמהו על הרמב"ם שפסק בפשיטות שלהי הלכות סוטה שהוא קנוי, ומה שכתב הכסף משנה דלא על זה קאי תורה אלא אדכתיב ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת ולא על הקנוי, כבר תמהו ע"ז בקה"ע ובמראה הפנים דמנ"ל להרמב"ם לחלוק על הירושלמי שמפרש דתורה קאי גם על הקנוי, והמה ז"ל יישבו משום דקיי"ל במנחות (דף יט) דתורה לחוד אינו לעיכובא, ובפרשת סוטה תורה כתיב ולא חוקה, והביאו עוד דבירושלמי שם (פרק ב') פליגי בה אי תורה לעיכובא או לא, ואנן קיי"ל כסוגיית ש"ס דילן במנחות, וישוב זה ג"כ תמוה שהרי בירושלמי (פ"ב) בהא דפליגי בסדר השבועה אי מעכב הכתיבה דתלי אי תורה לעיכובא, והנה בש"ס דילן בסוטה (דף יז) איתא כתבה קודם שתקבל עליה שבועה פסולה שנאמר והשביע ואח"כ וכתב והכי פסק הרמב"ם הלכות סוטה (פ"ג) הרי דתורה שבפרשת סוטה לעיכובא לש"ס דילן, וע"כ צריך לומר דאע"ג דנקטינן תורה בעי חוקה מכ"מ הא פריך הגמרא במנחות שם על זה מנזיר דכתיב תורה לחוד והוא לעיכובא, ומשני שאני התם דכתיב כן יעשה על תורת נזרו הרי זה כמו חוקה הכי נמי בסוטה דכתיב ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת כמאן דכתיב חוקה דמי, והדרא קושיא לדוכתה אמאי אין הקנוי מעכב, וצריך לומר דאי נימא תורה דכתיב בסוטה היינו הא דכתיב זאת תורת הקנאות, א"כ קאי גם אקנוי אבל אי נימא ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת א"כ לא קאי אלא על מעשה כהן, ומעתה תליא אי תורה לחוד לעיכובא מהני קרא דזאת תורת הקנאות ג"כ, ואי תורה לחוד אינו לעיכובא בעינן דוקא לשון ועשה לה הכהן וגומר דהוי כמאן דכתיב חוקה, ובקנוי לא כתיבא חוקה, והרי הן הן דברי הכסף משנה דמשמע להרמב"ם דתורה דכתיב בסוטה לעיכובא, אינו אלא על הא דכתיב ועשה לה הכהן ולא על הקנוי, אבל כל אלו הישובים לא מהני אלא אי נימא כגי' המאירי וכפירושו שהוא איבעיא דלא איפשיטא ופשט הרמב"ם מסוגיא דמנחות, אבל לגי' התוס' דר' מנא פשט לה שאין קינויו קנוי האיך אפשר לחלק מעצמו על דברי המפורש בירושלמי, ומסוגיא דמנחות דמסיק דתורה לחוד אינו לעיכובא ומביא ראיה מהא דשאר קרבנות דכתיב בהו תורה ולא מעכבי, שפיר יש לחלק דבקדשי מזבח שאני, כמו דבעינן בקדשי מזבח שנה בהו קרא לעכב, וכן אין דנין למד מן הלמד, משא"כ בכל התורה כולה, וא"כ לשיטת התוס' יש מקום להקל בקנוי שלא כפי הדין ולא נאסרה ע"י זה הקנוי לבעלה:

איברא אחר העיון אין לבנות שום היתר ע"ז, דאפילו להירושלמי ג"כ אין הקנוי מעכב שיהא כדין, אלא לבדיקת המים ולא לענין לאוסרה על בעלה, דבזה לא כתיב תורה כלל:

ולבאר זה הנני צריך לבאר קצת, דאיתא שם בירושלמי עוד, הקנוי, ר' יהושע אומר משום ר"א חובה ר' יהושע אומר רשות, אר"א בר"י קומי ר' יסא אתיא דר"א כב"ש ודר' יהושע

יהושע כב"ה, דבש"א לא יגרש אדם את אשתו אלא א"כ מצא בה דבר ערוה ראה בה דברים מכוערין, לגרשה אינו יכול שלא מצא בה ערוה, לקיימה אינו יכול שמצא בה דברים כעורין לפום כן הוא אומר חובה, והוי בה בירושלמי בזה ומסיק דמיירי שראה בעצמו דברים מכוערין מש"ה אינו יכול לגרש לב"ש אבל עפ"י עדים ב"ש מודו דיכול לגרש, ודר' יהושע כב"ה דבה"א אפילו הקדיחה תבשילו לפום כן הוא אומר רשות רצה לקנאות יקנא רצה לגרש יגרש, זהו גירסת הירושלמי, והקשו התוס' (בדף ג') ע"ז הירושלמי מדאיתא בש"ס דילן וקנא את אשתו רשות דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר חובה, והרי ר"ע ס"ל בפשיטות דאפילו מצא אחרת נאה הימנה יכול לגרש ואפ"ה אמר חובה, ולכאורה לק"מ שהרי ר"ע מיירי לקיימה, ועל זה האופן שקיל וטרי הש"ס בהא דכתיב רוח קנאה אי הוי רוח טומאה או רוח טהרה שסוגא את הפריצות, ובהאי גוונא פליגי ר' ישמעאל ור"ע אי הוא רשות או חובה, משא"כ בירושלמי דמפרש ברוצה לגרשה, איברא הא גופא יש לעיין במאי פליגי התלמודים בפי' המחלוקת דתנאי, ונראה ברור דהא דירושלמי מוקי פלוגתייהו דר"א ור' יהושע בראה בה דברים מכוערין ושוב אינו רשאי לקיימה, ולא מוקי כמשמעו דלא ראה בה דברים כעורין אלא שמסתרת עצמה עם אחד והוא רוצה לקיימה, ובזה פליגי ר"א ור' יהושע אי מחויב לקנא לה וא"כ לא תליא כלל בהא דב"ש וב"ה, וצ"ל דקשה להירושלמי לשון חובה דקאמר ר"א, דאי בלא ראה דברים מכוערין לכ"ע לאו חובה ממש הוא שהרי רשאי לקיימה גם בזה הזמן שאין לנו בדיקת מים, אלא ע"כ מיירי בראה דברים מכוערין, והירושלמי לטעמיה דס"ל דאסורה לבעל כדאיתא בירושלמי כתובות פ' המדיר הלכה ו' ראו אותה חוגרת בסינר ורוכל יוצא מתוך ביתה כעור הדבר ותצא כו'. [הגה"ה והגר"א אה"ע (סימן י"א ס"ק י"ג) נדחק לייסב הא דירושלמי לדעת הרמב"ם וש"ע דפסקו שלא תצא מבעלה ע"י דברים מכוערין דפי' תצא היינו אם רצה הבעל מוציא בלי כתובה ולפנ"ד א"צ לדחוק בזה דהירושלמי ודאי ס"ל דתצא מבעלה כמבואר בירושלמי דסוטה דילן דלקיימה אי אפשר שהרי ראה בה דברים כעורין, וע"ע בסמוך], ומש"ה מתפרש מחלוקת ר"א ור"י כמשמעו ובמחלוקת ב"ש וב"ה, אבל בלא ראה דברים מכוערין ורוצה לקיימה אינו אלא מצוה לקנא לה, ובזה לא פליגי ר"א ור"י, זהו שיטת הירושלמי, אבל ש"ס דילן לא מצי לפרש הכי, חדא משום קושית התוס' דאי אפשר לפרש דברוצה לגרשה פליגי דא"כ יקשה טעמא דר"ע אמאי הוי חובה הא מצי לגרשה, ותו דהא קיי"ל דבדברים מכוערין רשאי לקיימה, ול"מ לשיטת הרמב"ם והש"ע הנ"ל דלעולם אינו מחויב לגרשה, אפילו לשיטת השאלתות שהביאו הפוסקים והרמ"א שם דאסור לקיימה, מכ"מ זה אינו אלא בצירוף קלא דלא פסיק, ובאמת גם בהא דפליגי בבלי וירושלמי אי חייבין להוציא בדברים מכוערין לטעמייהו קיימי, דבסוטה (דכ"ה) איתא בעל שמחל על קינויו קינויו מחול, ומבואר בסוגיא דהכי פירושו שמחל על קפידתו ורשאי לקיימה אפילו נסתרה אח"כ, והכי קיי"ל (בסי' קע"ח סי"ב), והרי סתירה שאחר קנוי דבר מכוער הוא כמבואר ברמב"ם הלכות איסות (פרק כ"ד הלכה כ"ד) האומר לאשתו אל תסתרי עם איש פלוני כו' ואע"ג שלא מצאו דבר מכוער שאין לך דבר מכוער יותר מזה. [הגה"ה ולא תקשה מהא דאיתא בברכות (פרק א"ע) דאמרה חנה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, והנה בשלמא הא לא קשה האיך תעבור על איסור יחוד, שהרי אמרה בפני אלקנה בעלי, שהכוונה שהוא בעיר, ואין בזה משום יחוד, משא"כ אחר קנוי גם בזה אסור כמבואר בהגהת רמ"א (סימן קע"ח ס"ח), אבל אי נימא דהא מיקרי דבר מכוער, הרי אסורה לעשות דבר מכוער, ויש בזה משום לא תקרבו לגלות ערוה שאסור כל מיני קירוב, איברא גם בלא"ז גם יש איסור לגרום מחיקת השם הקדוש שיכתב בקדושה, וכדאיתא בספרי פ' נשא והאשה ההיא תשא את עונה שמעון ב"ע אומר בטהורה הכתוב מדבר הואיל והביאה עצמה לידי דברים הללו אף היא לא תצא מידי פורענות לכך נאמר והאשה ההיא וגו', וע"כ צ"ל הא שרצתה חנה לעשות כן, הוא משום שמצאה עצמה מסוכנת כדבר רחל ואם אין מתה. אככי שלפי פשוטו לא תוכל לסבול קנאה שקשה כמות והיא רקב עצמות, ובזה נתיישב גם איסור דבר

מכוער, ואע"ג שאינו דומה כ"כ שהרי איסור דבר מכוער הוא אביזרייהו דג"ע דיהרג ואל יעבור כדמוכח מהא דפרק בן סורר דאמרו ימות ולא תעמוד לפניו ערומה, מ"מ דעת הרמב"ם ז"ל דכל זה דג"ע יהרג ואל יעבור הוא משום פגמא דידה ולא משום חומר האיסור ומש"ה אינו אלא באופן שהיא אינה רוצה ומקפדת על פגמא דידה כמש"כ בהעמק שאלה (סימן מ"ב אות ד') בס"ד], ואפילו מחל הקנוי ג"כ דבר מכוער הוא כמש"כ בנימוק"י יבמות (פרק ב') בזה"ל ועוד דלא אסרינן אשה לבעלה אלא על ידי קנוי וסתירה או שקינא לה בפני עדים ונסתרה בפני עדים ששהתה כדי ביאה היכא שמחל על קינויו ואין לך דבר מכוער גדול מזה כו', ומזה למדו הרמב"ם וסיעתו שאין מוציאין ע"י דבר מכוער ואפילו הוי קלא דלא פסיק ג"כ, שהרי בהא ,דבעל שמחל על קינויו לא מצינו הפרש אי הוי קלא דל"פ ג"כ והיינו מש"כ התוס' סוטה שם ד"ה ש"מ, ותפסי' נמי עוברת על דת שיכול לקיימה, פי' דכיון דאפשר למחול על הקנוי אע"ג דהוי דברים מכוערין מכש"כ עוברת על דת לחוד, והא שסיימו התוס' אפילו התרה בה, הוא מצד הסברא, דהתראה אינו גורם הוספת איסור, ולא מהני אלא לענין כתובה. כל זה הוא שיטת ש"ס דילן לדעת הרמב"ם וסיעתו שאין מוציאין ע"י דבר מכוער. [הג"ה והשאלתות דס"ל שמוציאין ע"י דבר מכוער לטעמיה קאי שכתב בפ' נשא דקנוי לא מועיל דלהוי בזה דבר מכוער אלא קפידא דבעל הוא, ומש"ה מצי למחול, ובשיטה זו אזלי מש"כ הרא"ש בשם הראב"ד פ' המדיר דאיבעיא דעוברת על דת לא נפשטה, היינו משום דס"ל כהשאלתות דסתירה אחר קנוי אינו דבר מכוער, ובחיבורי העמק שאלה אבאר ב"ה], אבל בירושלמי פ' בן סורר איתא הכי שלשה הן שאם בקשו למחול מוחל ואלו הן סוטה ובן סורר כו' ומקשי התם סוטה ולאו מתניתא היא שבעלה אינה רוצה להשקותה ומשני יע"ש, ולשיטת ש"ס דילן דהמחילה הוא ברוצה לקיימה מעיקרא לק"מ, אלא הירושלמי ס"ל דהמחילה א"א ברוצה לקיימה, ולא מהני מחילה אלא ברוצה לגרשה והיינו מש"כ דלטעמייהו קיימי דע"י דבר מכוער תצא מבעלה. נחזור לענין דתלמודן לא מצי לאוקמי מחלוקת ר"י ור"ע בראה בה דברים מכוערין וכהירושלמי דחובה משמע לגמרי חובה, אלא מיירי ברוצה לקיימה, והא דאמר ר"ע חובה לאו חובה ממש אלא מצוה וכדאיתא בחולין (דף ק"ה) מצוה לגבי רשות חובה קרי לה, והיינו דקרי לה בגמרא רוח טהרה, דמשמע דבר חסידות ויראת שמים יתירא, ואי איתא דהוי חובה ממש לא שייך לשון רוח טהרה וכדאיתא בנדה (דף יב) שאינו מקיים מצות חכמים נכוע הוא דלא מיקרי, הא רשע לא מיקרי, ותדע עוד דהא דר"ע אמר חובה הכוונה מצוה, דבספרי פ' נשא (פי' ז') תניא וקנא את אשתו רשות דברי ר' ישמעאל ר"א אומר חובה. [הג"ה ונראה דטעות הדפוס הוא וצ"ל ר"ע אומר חובה כדאיתא בתלמוד דילן דר"ע בר פלוגתיה דר' ישמעאל ולא ר"א], ובפיסקא כ"א תני עוד או איש אשר תעבור עליו רוח קנאה למה נאמר לפי שהוא אומר ועבר עליו רוח קנאה אי כשם שעד שלא קינא לה רשות אף כך משקינא לה רשות ת"ל או איש אשר תעבור עליו חובה ולא רשות, הרי דעד שלא קינא לה קרי רשות וסתמא היא לכ"ע בין לר' ישמעאל בין לר"ע דבפיסקא ז', והיינו משום דהא דר"ע אינו חובה ממש, אלא מצוה ורוח טהרה ולגבי רשות קרי לה חובה משא"כ משקינא לה הוא חובה ממש, שהרי אסורה עליו, והיינו שכתב הרמב"ם הלכות סוטה מצות חכמים היא על ב"י לקנא נשותיהן שנא' וקנא את אשתו, ואתי כר"ע וקרי לה מצוה:

הרי ביארנו דפליגי בבלי והירושלמי בפי' מחלוקת התנאים אי רשות או חובה והספרי שלפנינו בשיטת ש"ס דילן קאי, דפליגי ר' ישמעאל ור"ע אי הוא רשות אי מצוה וברוצה לקיימה, ומיירי אפילו לא ראה דברים מכוערין רק שעוברת על דת ומסתרת עצמה עם אחד או שיש לה עסיקין עמו יותר מהראוי, והירושלמי מפרש דפליגי ר"א ור' יהושע אי רשות אי חובה ומיירי בראה דברים מכוערין ואסור לקיימה והוא רוצה לגרשה, ובזה פליגי דר"א סבר כב"ש דאסור לגרשה ג"כ וא"כ חובה לקנא לה ולבודקה, ור"י ס"ל דאפשר לגרשה אבל אי רוצה לקיימה לכ"ע מחויב לקנא לה ולבודקה:

אחר

אחר כ״ז מבואר דהא דתניא בספרי והובא בגמרא דילן (דכ״ח) מה ת״ל היא נטמאה והיא לא נטמאה אם נטמאה למה שותה אם לא נטמאה למה משקה מגיד לך הכתוב שהספק אסורה ופי׳ הכתוב הא דכתיב ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא נטמאה או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה, הכל בחד גוונא מיירי שהוא ספק אם נטמאה אי לא נטמאה, ובאמת לשון וקנא את אשתו שנית מיותר ומכאן דריש ר״ע דהוי חובה כדאיתא (בד״ג) ור״ע קנוי אחרינא כתיב, ולר׳ ישמעאל יתפרש כמש״כ רש״י שם, ולכ״ע פי׳ והיא נטמאה והיא לא נטמאה היינו לאחר שקנא לה ונסתרה, ובזה שנסתרה נעשה ספק אם נטמאה או לא ונאסרה על הבעל מספק, אבל לפי הירושלמי יתפרש המקרא כמשמעו דהכתוב מפרש דיש קנוי בשני אופנים, א׳ או דראה בה דברים מכוערין והרי אסור לקיימה בלי בדיקה, ומקנא לה ולכשתסתור יבדוק אותה ויעמוד על הברור להתירה, וזהו דכתיב ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא נטמאה שמלא בה דברים מכוערין, ובזה האופן פליגי ר״א ור״י אי בעי לגרשה אי הוי חובה או רשות, אבל לקיימה ודאי חובה לבודקה בקנוי וסתירה, ומפרש הכתוב דאפשר שיהא הקנוי בלא ראה בה דברים מכוערין והיינו דכתיב או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה, פי׳ שלא ראה דברים מכוערין והוא מותרת לו, ומכ״מ מקנא לה, ובזה האופן ודאי אי בעי לקיימה אינו חובה ממש, זהו בברור ההפרש שבין תלמוד בבלי וירושלמי. ומעתה הא דכתיב זאת תורת הקנאות אשר תשטה אשה תחת אישה ונטמאה, להירושלמי ה״פ שראה בה דברים מכוערין, והקנוי בא להתירה ע״י בדיקה ובזה האופן כתיב תורה, שיהא הקנוי כדין, ברוח אימה ולא מתוך קלות ראש וקטט, אבל בבבא שניה שלא נטמאה היינו שלא ראה דברים מכוערין, והקנוי בא לאוסרה עליו בסתירה, לא כתיב תורה כלל, דבזה ודאי מהני הקנוי בדיעבד בכל אופן, וכל זה לדעת הירושלמי והיינו שכתבתי דגם להירושלמי אינו לעיכובא לענין איסור, אבל לש״ס דילן לא מתפרש האי נטמאה הכי כלל, אלא ונטמאה אחר קנוי נסתרה ובזה טמאה מספק, וא״כ לא מלינו מי שאומר דסדר הקנוי יהיה מעכב לענין איסור, ואדרבה לש״ס דילן לא מלינו חילוק בזה בין שבא הקנוי לאוסרה או רק להתירה ע״י בדיקה, שהרי לש״ס דידן אפי׳ ראה בה דברים מכוערים לא נאסרה ואינו בא הקנוי אלא לאוסרה אם תהא מסתרת אח״כ עמו, וא״כ לא משכחת זה הדין לעיכובא כלל, והיינו שפסק הרמב״ם דלא כהירושלמי, נחזור לנ״ד שאי אפשר להמציא היתר מחמת שלפי גי׳ התוס׳ פשיט להירושלמי דלא הוי קנוי, דזה אינו כי אם להתירה ולא לאוסרה:

מכ״מ נראין הדברים דבנ״ד אינו קנוי, דבשלמא במקנא מתוך כעס ומריבה אע״ג דאפשר לומר שאינו חושדה באמת מזנות ממש אלא שרוצה להקניטה ולצערה, מכ״מ דברים שבלב אינם דברים והרי אומר בפיו אל תסתרי עם פלוני משא״כ בנידון דידן שרק בשביל שלא רצתה לשוב אליו מקנא לה מגיסה, וכמו שאמר בפי׳ שגיסה גורם לדבר שלא תשוב אליו, ומש״ה אוסרה שלא תהיה בביתו ולא תסע עמו בדרך, אבל אי לא סירבה מלשוב אליו לא היה חושש לדבר ולא היה חושדם כלל, ואפי׳ נימא דהיא הנותנת בשביל שרואה שאינה רוצה לשוב אליו הוא חושדה מגיסו מזנות, ומש״ה הוא מקנא לה באמת, מכ״מ ע״כ אין החשד לזנות ממש, שהרי באותו המעמד צווח שגיסו מזנה עמה, ואי מכוין כמשמעות הדברים הרי כבר נאסרה עליו דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, ואע״ג דאיתא (בסימן קע״ח ס״ט) דהשתא דאיכא חרם ר״ג לא מני לאוסרה עליו בכך, מכ״מ זה אינו אלא משום דחיישינן שמא עיניו נתן באחרת, משא״כ כאן שהוא רוצה בה ובשביל שהיא מסרבת אומר דודאי גיסה מזנה עמה, א״כ הרי נאסרה, אלא נ״ל שהענין מוכיח או שהוא ע״ה ואינו יודע מה מיקרי זנות קסבר הוא שדברי פריצות נקרא זנות ובזה הוא חושדם, או שאינו יודע שנאסרה עליו בזה שאומר שחושדה, ואלו ידע בכך לא היה אומר כלל, וממילא הקנוי שמקנא לה על נהבא ג״כ אינו חשד על זנות ממש, רק שמקנא לה שלא תהא קרובי דעתא עם גיסה ולא יהא מסיתה בזה לסרב לבוא אליו:

ותו דעיקר הלשון שאמר לה שלא תהא בביתו אינו סתירה כלל, שהרי בביתו אשתו משמרתו וכן שלא תסע עמו בדרך משמע אפילו ביום שאין חשש לזנות כלל, בדרך במקום עוברים ושבים, אלא חושדם לדברי פריצות, ואין זה קנוי כלל, וכדאיתא (בדכ״ו) פרט לשקינא לה דרך אברים, שפירושו שאמר לה אל תסתרי להבעל עמו דרך אברים שמגלה דעת שאין חושדם לזנות ממש, ומש״ה לא נאסרה בסתירה אח״כ, וה״נ הרי לא קינא לה אלא מדברים מכוערים, ומש״ה אפילו נסתרה ממש לא חיישינן כלל, ולא דמי לקינא לה ממאה בני אדם, דאיתא בירושלמי דהוי קנוי, דהתם אע״ג שאין איסור יחוד בסתם בני אדם שאין חשש שמא יעברו על אדם רב הרהור עבירה זה בפני זה אחר שלא נועדו לזה בתחלה, משא״כ במקנא מאותם מאה בני אדם, והרי חושד כל המאה לפרוצים ושכבר יש לכולם עסיקין עמה ושאינם בושים זה מזה לזנות ממש, מש״ה הוי קנוי, אבל אם מקפיד הבעל על דברים שאין מקום לחוש לזנות ממש, אין בזה משום קנוי כלל וזה ברור, כל זה ראינו להתיר האשה מלד הקנוי:

ונראה עוד דאפילו אם אמר לה הבעל אל תסתרי עם גיסך, ונסעה עמו בדרך בלי שומר אינו סתירה להאסר על בעלה אע״ג שיש בזה איסור יחוד, מכ״מ לענין שתאסר על בעלה בעינן יחוד שיש בו רגלים לדבר שנתייחדו לזנות, וכדאיתא בירושלמי סוטה (פ״א) על המשנה ונכנסה עמו לבית הסתר, עמו, א״ר מנא לא אמר אלא עמו הא זה אחר זה לא. [הג״ה פי׳ דוקא נכנסה עמו ביחד ולא שיכנסו זא״ז שאין ראיה שלשם זנות נכנסו ואפשר לא ידעו זה מזה כלל אלא שמקרה היא שנכנס אחד שם ואחר כך נכנס השני ואע״ג שמן הדין היה לה לצאת מיד אפילו אי קנוי משום איסור יחוד וכש״כ אחר קנוי מכ״מ כיון שאין רגלים לדבר שלכך נועדו יחדו לזנות לא נאסרה], ר׳ אבין אמר אפילו זה אחר זה מכ״מ יש רגלים לדבר [חולק על ר״מ וס״ל דלבית הסתר ממש שאין דרך ב״א להכנס בלי יעוד לזנות, מש״ה אפילו נכנסו זא״ז רגלים לדבר שהיה עלת זמה ביניהם, שיכנסו זא״ז בשעה מיוחדת וכן פי׳ הגאון פני משה ובשו״ת ח״ם (סימן ל״ו) ובשו״ת בית דוד (סי׳ כ״ה), ולא כקה״ע שטגה בזה יע״ש] לפלטיא בלילה לחורבה ביום ומבואות אפילות ביום [ונראה דה״פ דמייסב ר׳ אבין הא דתנן ונכנסה עמו דודאי לא בכדי נקט זה הלשון ולא תנן ונסתרה עמו, אלא דוקא שהלכו שניהם יחדו ונועדו ג״כ פי׳ הירושלמי דמיירי לענין פלטיא בלילה וחורבה ביום ומבואות אפילות ביום דבהני גווני הוא שאין בזה רגלים לדבר אלא באופן שנכנסה עמו ביחד אבל בל״ז לא נאסרה שהרי אינו מקום מיוחד כ״כ לזנות וקרוב לומר שנכנסו לשם בעסק ענין שלא מדעת שניהם יחדו, מש״ה אינו אסור אלא א״כ נועדו יחדו לשם], והכא נמי בנידון דידן אפילו נימא דבמה שבאת אליו בקלה העיר לנסוע ביחד גם בחשכת לילה הוי כמו נכנסה עמו, מכ״מ אין זה רגלים לדבר כלל, שהרי לנסוע לבעלה לא תפלה מאיזה טעם, וללון בעיר אלל אחר אין לה מכירין כ״כ, ובע״כ היה לה לנסוע לביתו, אף ע״ג שלא היתה רשאה לעשות כן מכ״מ אין בזה רגלים לדבר שנועד לזנות בדרך, ונראה עוד דמש״ה לא נקט בירושלמי בסרטיא בלילה, היינו משום דבדרך לעולם אין רגלים לדבר שאפשר נריכה היא לילך באותו דרך ויראה ללכת יחידי ע״כ הולכת עמו, משא״כ בפלטיא שהוא שוק ומה לה לצאת מביתה בלילה וגם יחדו, שפיר הוה רגלים לדבר שעלת זמה היה ביניהם, ודבר זה עיקר גדול, ואיתתא דא שריא, אלא שנראה נכון לחקור מהבעל מה כוון באמרו או בב״ד שגיסו מזנה עמה אולי כוון כמשמעו שזנו ממש, אלא שאינו יודע שנאסרה בכך, וגם עתה מאמין שזינתה ואם כן נאסרה עליו, אבל אם יאמר אמתלא שלא כוון לכך, או שאמר להקניטה מותרת לו, והמקום יורנו מפיו דעת תבונות ויעמידנו על קרן אורה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן יח

ב"ה ה' ג' סיון תר"ם.

לכבוד הרב וכו' כש"ת מו"ה **אלימלך** נ"י.

מכתב מעכ"ה נ"י ע"ד זונה מינקת, לא הגיע ברא שונה, והשני הגיע זה כשלשה שבועות, אבל קשה היה עלי להשיב ע"ז, וגם עתה כי באתי אך מפני הכבוד, אבל בלי חמדה, והלא עינו ראה הרבה ספרי שו"ת אחרונים ז"ל, ומה מני יהלוך מוסיף ע"ד, אם דעתו נוטה להקל הלא ימצא להתלות באילן שענפיו נסין מעיקרא דידי, ואם הוא מיראי הוראה או מאשר סביביו רבנים מחמירים, מה מני יהליך להסיר מוראו נגד אשלי רברבי, וגם אין בזה מקום להוציא מדקדוקים בסוגיא נגד פסק הש"ע דמפורש ואפילו היא מזנה, הן אמת שהיה מקום לומר דהמחבר והרמ"א לשיטתייהו אזלי דהמחבר שפסק (בסי' ב') ואם קידש מעוברת או מניקה, אין כופין אותו להוציא והוא שיטת הרמב"ם וביארנו בס"ד בחיבורי הע"ש (סי' י"ב אות ב') דלא גרים בג' יבמות דילמא איעברא אלא דילמא אעכיר חלבא, והיינו מחמת חמימות התשמיש יתעכר החלב ויזיק להולד, ומש"ה יש נ"מ בין אירס לנשא דנשא התשמיש מצוי הוא דחששו להוציא משא"כ אירס אע"ג דאסור משום דמכ"מ נכנס לשדה יתומים במה שהיא קרובה לתשמיש, מכ"מ לא גזרו להוציא אחר שאין התשמיש מצוי כ"כ, ובשביל תשה"מ במקרה אין חשש להזיק הולד, ולסברא זו אין נ"מ בין גרושה למזנה, משא"כ לפי דפסק הרמ"א דאפילו אירס כופין להוציא, משום דגרסי דילמא מיעברא, והוא חששא רחוקה באמת, וא"כ אין נ"מ בין אירס לנשא, שהרי גם באירוסין יש מקום לחששא רחוקה כמש"כ שם:

מעתה יש מקום להקל במזנה, דהחשש שמא תתעבר איכא אפילו לא תנשא, ומה לי בתשמיש במקרה או הרבה פעמים, כך היה מקום לחלק, אבל מ"מ אין הכרח בזה שהרי אכתי יש לומר דכ"ז שהיא אינה אלא מזנה מתהפכת ורחוק שתתעבר משא"כ כשתנשא, ולעשות חילוקים בין כשהיא עדיין מינקת שמקפחת פרנסת הולד ואסור עפ"י דין כסברת גאוני בתראי, בין כשפסקה מלהניק ואינו אלא גזירה, אין דעתי נוחה מזה דבאמת סברא זו שמקפחת פרנסת הולד ואסור עפ"י ד"ת, אינו נוח לי כלל, דא"כ אלמנה שהיא מינקת ולד שאינה שלה תהא אסורה להנשא מזה הטעם, ובאמת אינו כן כמבואר בשלטי הגבורים פ' החולץ שאין הנכרית צריכה להמתין לכ"ע, ואפילו הולד מכירה וה"ה משועבדת מפני סכנת הולד מכ"מ כיון דאם לא הכירה מותרת להנשא היאך אפשר לומר דכ"ז שלא הכירה מותרת והלא בסוף יהא הולד מכירה אלא ודאי לא דברו חז"ל במינקת חבירו אלא דומיא דמעוברת חבירו שהוא בולד שלה דוקא והטעם הוא משום דבאמת הוא חשש רחוק שתתעבר ויהיה היזק לולד ורק במינקת ולד שלה גזרת חכמים היא משום ובשדי יתומים אל תבא דאפילו ביאה בעלמא אסור, אבל אינו עפ"י עומק ד"ת מאחר שכן אין נ"מ בזה סוף סוף גזרת חכמים היא:

ומש"כ הרמ"א דאפשר להקל במופקרת לזנות כדי שיהא בעלה משמרה אין הקולא משום שלא תזנה היא ועבדא איסורא דמשום זה אין ראוי להתיר להאיש לעבור על חשש גזרת חז"ל אלא במופקרת, והיינו שרבים נכשלים בה וכדאיתא בגיטין (דמ"א) שהקילו בשפחה חציה ב"ח משום שרבים נהגו בה הפקר, וכתב התוס' שהוא משום תקנת הרבים שנכשלים בה, ומסופקני אם האשה שמעכ"ת נ"י שואל עליה הגיעה למדה זו ח"ו ע"כ איני רואה שיהיה מע"כ נ"י תולה בי להיתר:

אך אם ירצה להתלות באיזה תשובה מגאוני בתראי ז"ל שמגדדים להקל ומכש"כ בחשש המרת דת, יצרף לו דעת רבנים אשר סביביו שי' וכראות עיניהם יעשו וה' יהיה עמם שלא תצא הוראה לקלקולא ח"ו:

סימן יט

ב"ה ג' שבט תרמ"ח, וולאזין.

כבוד הרב וכו' רב ומו"צ דק"ק **פרילוקי**.

מכתבו הגיעני, ואשר שאל חוות דעתי הדלה בדבר אשה אלמנה שהיה דרכה עוד בחיי בעלה לתת ילדיה למינקת, משום שחלבה היה מזיק לילדיה, ושלשה בנים מתו בשנה הראשונה משום שהיניקה אותם, ועתה רוצית להנשא בתוך כ"ד חדשי מיניקה:

והנה בגוף הדין, כבר מבואר בשו"ע אה"ע דלמוק שדים מותרת לינשא בתוך כ"ד חודש וגם בחלבה ארסי כבר הורה זקן הגאון ח"ל זצ"ל שדומה לנמוק שדים, ולא כשו"ת בית יעקב ושוב אין אומר ואין דברים, אך כבר נהגו מורי הוראה סלסול בשאלות כאלו להיות אייתי מרחוק חוות דעת זולתם, וממילא אין דרך לראות ולירא ות ריקם בלי תורה ובירור הלכה באותו ענין, וכך עשה מעכ"ה נ"י וכן אין זה כבודו דמע"כ נ"י להשיב דבר ריקם, ע"כ הנני בא לבאר עיקר הדין של נמוק שדים, ולא גזרו אטו אחרות כמו בהבחנה דאסרו אלו מפני אלו:

וה"נ יש לחקור עוד בהא דרב נחמן התיר לנשי דבי ר"ג דיהבי למניקה משום דלא הדרי בהו, וכבר דברו בזה רבותינו הראשונים ז"ל אמאי לא גזרו אטו אחרות ועוד יש להוסיף וממילא יצא נ"מ לדינא. וה' יאיר עינינו:

והנה יש בסוגיא דכתובות (ד"ם) שלש שיטות.

שיטה הקודמת לרבותינו מפרשי הגמרא היא דברי השאילתות דר"א גאון (בסי' י"ד) וז"ל, ברם צריך היכא דנתנה בנה למיניקה א"כ קדמו וגמלתו, א"כ מת הולד בתוך כ"ד חודש מאי מי גזרינן הני אטו הני או לא, ת"ש דת"ר נתנה בנה למיניקה או גמלתו או מת מותרת לינשא מיד ר"פ ור"ה בדר"י סברי למיעבד עובדא כי הא מתניתא, אמרה להו ההיא סבתא בדידי הוי עובדא ואסר לי רב נחמן איני, והא ר"נ שרא לה לילתא, שאני דבי ר"ג דכיון דיהבי בנייהו למניקתא לא הדרי בהו לאוניקו. [הג"ה פי' דנשי ר"ג לא יחזרו שוב להניק את בניהם לעולם, וא"כ אינם בכלל מינקת חבירו דליגזר בהו ולא דמי להבחנה שגזרו הני אטו הני, דשם היה הגזירה על אשה אלמנה שלא תנשא עד ג"ח משום הבחנה וגזרו על כל אשה אלמנה הני אטו הני מה. שא"כ כאן גזרו על מינקת חבירו היינו בשעה שמת בעלה היתה בגדר מינקת משום שאפשר שתניק את הילד, משא"כ נשי דבי ר"ג אינם בגדר מינקת ומזה למדנו בנמוק שדים, וכן בחלבה ארסי שא"א להם להניק דמותרת, משא"כ גמלתו או נתנו למניקה אפילו לא תחזור המינקת בשום אופן, כגון שנשבעה או נתחייבה בערכאות ואינה יכולה לחזור מלהיות מינקת, מכ"מ האם אסורה לינשא דגזרו הני אטו הני], אמר להו רב פפי ואתון לא תסברוה מהא דתניא הרי שהיתה רדופה כו' כולן צריכות להמתין שלשה חדשים דברי ר"מ ר"י מתיר ליארס ולינשא מיד, אלמא לא גזר ר"מ הני אטו הני, ואמר ר"נ א"ש הלכה כר"מ בגזרותיו אמרו ליה לאו אדעתין, והלכתא מת מותרת גמלתו אסורה כו' עד סוף הסוגיא, למדנו שיטת הגאון השאילתות טעמא דאסור נתנה בנה למניקה או גמלתו משום דגזרינן הני אטו הני ולא כמש"כ התוס', והא דנשי דבי ר"ג התיר ר"נ נתבאר יפה משום דלאו מניקות הן כלל, והא דמת הולד מותרת לא נתבאר בדברי רבינו, והנראה לי משום דעיקר האיסור שמא תתעבר כו' איתא בירושלמי והיבא בתוס' סוטה (דכ"ו) משום ובשדי יתומים אל תבא, פי' לא דבאמת יש חשש שלא תתעבר כו' אלא ובשדי יתומים אפילו ביאה בעלמא שמא יקרה איזה היזק אפילו אינו מצוי כמו כאן דאינו מצוי כלל שמניקה תתעבר מכ"מ גזרו, ובזה יישבתי בחיבורי הע"ש קושיא חמורה ביבמות (דל"ו) דהוי הגמרא אמאי אסרו מעוברת חבירו, אי משום שלא תעשה עיברה סנדל, א"ה

דידיה נמי אלא אי במוך או מן השמים ירחמו, א"כ של חבירו נמי ומסיק מעוברת משום מניקה, וקשה אכתי אמאי מעוברת דידיה מותר ולא חיישינן לסנדל ע"כ משום אי במוך או מן השמים ירחמו, ויישבתי דודאי עפ"י דין אין לחוש אלא משום ובשדי יתומים אל תבא הא מעוברת אין העובר בחומר יתום מש"ה לא חששו יותר מן הדין, והוספתי עוד ע"פ שיטת בה"ג דאע"ג דמחללין שבת על העובר מכ"מ דוקא על ודאי פק"נ דעובר ולא על ספק וכמש"כ בה"ע (סי' קס"ד אות י"ז) והדברים עתיקים ואכ"מ, נחזור לענין דכמו כן אחר שמת הולד שוב אין זה יתום ולא גזרו בו כלל כל זה שיטת רבינו השאילתות דר"א גאון ז"ל:

אבל פירש"י בכתובות אינו כן אלא בקושית ר"פ ודאי היה דיש לגזור הני אטו הני במינקת כמו בהבחנה, ולפי זה היה אסור גם בדבי ר"ג לפי פירושו ז"ל דהמינקת לא תחזור בה משום דאימתא דר"ג אכן לפי המסקנא דהלכתא מת הולד מותרת ולא גזרו הני אטו הני, שוב חזינן דלא קיי"ל כר"פ דמדמה גזרה דמינקת להבחנה, וא"כ הא דגמלתו אסורה פרש"י שגמלתו כדי שתנשא ונשי דבי ר"ג גזור אטו הני וגם מע"כ פי' כן והוסיף דגם מזה הטעם התיר ר"כ ור"ה בדרד"י לא הסכימו לר"פ ופי' לאו אדעתין לא סבירא לן, ולדברינו אינו כן אלא גם ר"פ ור"ה בדר"י הסכימו לרב פפי, אלא מ"מ קיי"ל כהאי וכהלכתא וכמעשה רב דרב נחמן ולפי זה אם נשבעה המינקת שלא תחזור ואין חשש שתעבור ע"ש או קבלה בערכאות וירצה לחזור מותרת האם לינשא מיד:

אבל רבותינו בעלי התוס' לא ניחא להו לפרש דר"ג ומסקנת הסוגיא והלכתא, דלא כהני אמוראי ר"פ ור"ה בדר"י, מש"ה כתבו דגם לר"פ דמקשה אין הטעם בנתנה למניקה וגמלתו ומת משום גזרה הני אטו הני כמו בהבחנה, אלא משום דבהו יש לגזור דלמא תגמלהו לפני הזמן, ושמא תחזור בה המינקת ולא ביארו לנו רבותינו הטעם אמאי ליכא כאן גזירה הני אטו הני, ותו האיך הקשה רב פפי מהא דהבחנה לכאן, והיאך מוכיח מהא דגזר ר"מ בהבחנה הני אטו הני ה"נ גזר ר"מ שמא תגמול לפני הזמן ושמא תחזור המינקת, אכן מדברי הרא"ש שהולך עפ"י רוב בשיטת התוס' למדנו ביאור ע"ז דודאי מדמה רב פפי גזרה דהנקה לגזרה דהבחנה לגזור הני אטו הני, אלא הא דבי ר"ג היו מפורסמות מש"ה אין לגזור בהו אטו אחרות וכן נתנה בנה למניקה לולי החשש שמא תחזור בה היה להתיר משום דמינכר, וכן גמלתו מינכר כמש"כ בזה"ל דודאי מינכר בין נתנה למניקה בין לא נתנה למניקה בין גמלתו בין לא גמלתו אלא שהרא"ש כתב סברא זו לענין דבי ר"ג שאין לגזור בהו משום שמא תחזור המינקת ג"כ משום דמפורסמת משא"כ בשארי נשים אפילו נשבעה וכדומה, שאין חשש שמא תחזור בה המינקת, מ"מ גזרו הני אטו הני שלא נשבעה ויש חשש שמא תחזור בה, והרי זה אינו ידוע שאותה אלמנה נשבעה המינקת שלא תחזור בה מש"ה גזרו בה הני אטו הני כמו בהבחנה ור"פ ור"ה בדר"י עבדי שלא תחזור המינקת בה ובקשו להתיר מזה הטעם, והקשה רב פפי דמ"מ יש לגזור הני אטו הני כמו בהבחנה, אבל לולי חשש שמא תחזור המינקת היה לנו להתיר בנתנה למינקת משום דמינכר וכן גמלתו ומת הולד כולהו מינכרי:

וכתב הרא"ש עוד ומטעם זה [פי' דבמילי דמינכרי לא גזרו הני אטו הני] נראה להתיר באשה שצמקו שדיה ואינה רגילה להניק לעולם, [פי' מש"ה היא ידועה] או שפסק חלבה בחיי בעלה ושכרו לו מינקת בחיי בעלה [פי' מש"ה מינכרא וידועה, הא בל"ז אינו ידוע ויש לגזור אטו אחרות] זהו עיקר פי' הרא"ש, ומש"כ הרא"ש וכן משמע הלשון מינקת שמת בעלה שהיתה מינקת כשמת בעלה, אינו טעם דמש"ה לא גזרו משום שאינה בכלל מינקת חבירו כמש"כ אני לשיטת השאלתות אבל רבינו הרא"ש אינו סובר הכי, אלא ראיה מלשון הברייתא דנתנה למינקת בחיי בעלה מותרת אבל הטעם שמותרת היא מחמת דמינכר וליכא למגזר אטו הני, וכן בהבחנה אלו היה ענין דניכר לא היינו גוזרים אטו הני ומש"ה באשה שמת ולד ב"ק בתוך שלשה חדשים מותרת להנשא מיד והרי לא תני אלא בהפילה בתוך ג"ח דלא מינכר כ"כ:

נמצא דלשיטת התוס' והרא"ש דתליא הכל במינכרא א"כ אשה שחלבה ארסי ומת בנה ונתעברה ומת בעלה ואח"כ ילדה וא"כ עדיין לא נדע שמת הולד הקודם מחמת חלבה ואינו דומה לצמקו שדיה ואינה רגילה להניק לעולם אסורה לינשא בתוך כ"ד חדש, משא"כ לשיטת השאילתות שריא מחמת שאין עלה שם מינקת חבירו, ולשיטת רש"י ג"כ שריא דלא גזרו במניקה הני אטו הני כלל, לפי המסקנא, מיהו בכ"ד שזה שלשה ילדים לא הניקה בעצמה משום דחלבה ארסי לכ"ע מותרת להנשא בתוך כ"ד חודש, וה' יאיר עינינו ויעמידנו על קרן האמת:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כ

ב"ת ב' א' דחנוכה תרכ"ט פה"ק וואלאזין.

לכבוד הרב וכו' כש"ת מו"ה ראובן אבד"ק בערידיאנסק יע"א.

מכתבו מן ה' ויצא הגיעני לרצון. והנה אשר העירני מס' א"ז שהביא דעת השאלתות לענין גרושה מינקת, ואח"כ הביא לשון השאלתות הני נשי דבי ר"ג כיון דיהבי בנייהו למניקתא לא הדרי בהו ומפרש שהמינקת לא יחזרו בהם ולא כמש"כ מה אשיב למע"כ שי' ע"ז, ודאי אם היה אצלי ספר הא"ז בשעת כתבי החיבור הייתי מזכירו, אכן מה הייתי כותב אז, מש"כ בקדמת הראשון אות ט"ו דהראשונים ז"ל מפני גדולתם בפ"ע לא שמו לב לדקדק כ"כ בלשון הגאונים ז"ל מכל מלה ומלה, ולא הביאו דבריהם אלא מה שיצא בפי', אכן תיבת לאוניקי היא מבואר כמש"כ דהגהת מע"ל מלאוניקי אינו נוח לי, דאם בא רבינו לבאר דלא נימא דקאי לא הדרי בהו על הנשים דבי ר"ג מש"ה פי', א"כ יותר היה לו לרבינו לכתוב לא הדרי בהו המניקתא, אלא כמשמעו דרבינו בא לבאר הדין וכמש"כ דמזה למדו הגאונים קדמאי היתר צמוק שדים ונתנה בנה למניקה לפני מיתת הבעל, ויותר קרוב לומר שלא היה תיבה זו לאוניקי מגוף לשון רבינו השאלתות, והגה"ה היתה מן הצד ואח"כ בא בגוף הספר והמגיה דייק שפיר לשון כיון דיהבי בנייהו למניקתא דכ"ז מיותר ובגמרא ליתא, דלפי הכוונה שמניקות יראים לחזור מפני אימת ר"ג הרי אין הטעם משום שנותנין למניקות אלא משום דדבי ר"ג נינהו, והכי מיבעיא דכיון דדבי ר"ג נינהו לא הדרי בהו מש"ה העלה המגיה כונת רבינו דהמניקות לא הדרי בהו לאוניקי, והא"ז אע"ג שהביא לשון רבינו לא חש לדקדק בו כ"כ איך שהוא הפי' יפה ומתובל:

ומה שהוסיף מעכ"ת שי' בזה הענין והביא תשובת מ"ח דהרמב"ם ז"ל בגרושה כהר"ש הזקן, והוכיח מדלא הביא לענין הבחנה הא דמפלת, ידיד נאמן, תשובת מ"ח אין בידי וכאשר הביא מעכ"ת אין בהם ממש, דאפילו נימא דהא דהרמב"ם גייז הא דהמפלת משום דקלא אית להו מאי שייך זה לגרושה מינקת דהאוסרים זה לגרושה לאו משום עצמה שהיא מינקת חבירו למר כדאית ליה כמ"ש בזה השאילתא אות א', וגם בל"ז מה זה דמיון, איך שהוא כבר אמרו חז"ל אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו ואף כי להשיב את הגאון אחר מותו מבלי ראות דבריו ז"ל ע"כ נניח מזה:

אך בגוף הדבר שלא נזכר המפלת אחר מיתת בעלה וכן לא נזכר ברי"ף, ומעכ"ת שי' יהיב טעמא משום דהוא מילתא דל"ש, ולא גזרו בהא, באמת אומר דאם תניא בברייתא המפלת כו' אינו מועיל שום טעם על הרי"ף ורמב"ם לעקור גזירה מפורשת, ואיזה תחומין יש לגזרת חז"ל לומר עד פה תבוא ולא תוסיף, ובל"ס דלא גרסי בברייתא דרדיפה כלל המפילות כו', מעתה אם נרצה נימא דאע"ג דלא תני מ"מ אין חילוק בדבר, ובאמת איילונית ושאינה ראויה להתעבר ולילד אינו מצוי יותר ממפילות כמש"כ הנימוק"י ר"פ האשה בתרא בשם הריטב"א דמיעוט שאין מתעברות גרוע הוא כו', ותו אין חילוק בין מילתא דלא שכיחא לשכיחא, אלא לגזור אטו הם, כלומר דלא גזרו אטו מילתא דלא שכיחא או במלתא דלא שכיחא עצמו לא גזרו משום עצמו כמו ריש פהד"כ ועוד הרבה, אבל היכא שגזרו בהרבה נשים משום מלתא שכיחא ולא חילקו בדבר שוב אין נפקותא במה שזה בפרט הוא מלתא דלא שכיחא, דמ"מ נכלל בכלל הרבה נשים שאין בהם מקום לאסור אלא שגזרו אטו

אטו הני שיש בהם הטעם, אכן אם נעמיק יש מקום לתת טעם שלא ראוי לגזור במפלת אם באמת לא מיתני בברייתא, דכל הנשים שגזרו רדופה כו׳ ה"פ אע"ג שהנה בודאי אינן מעוברות מראשון, גזרו אטו שאין הדבר ברור ויכול להיות שמעוברת מראשון ויבא ספק אם תנשא לשני, אבל מפלת הרי ודאי מעוברת מראשון, ואם ילדה ולד ש"ק מראשון אחר שמת או נתגרשה והרי היא מותרת משום מינקת חבירו כמו למקו שדים וכדומה, ודאי לא מלינו גזרה דהבחנה, יותר אין לי להאריך (חסר סיום הענין):

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כא

כבוד הרב הגאון מו"ה **חיים חזקיהו** מדיני ס"ט נ"י. אבד"ק קראוסבאזאר.

ע"ד מינקת המוסכרת לולד והוא מכירה והיא רוצה להנשא, ולא להניק עוד, ואבי הילד מרוצה בכך ורוצה למסור את הילד למניקה אחרת, ואתי מרחוק לשאול אם היא מותרת להנשא, וה׳ יעמידנו על קרן האמת:

הן כל יקר ראתה עינו של מעכ"ת נ"י זולת ספר פרח מטה אהרן נחסר ביד מע"כ נ"י ואני בעניי בתר ריסא אזלי הן המה רבותינו הראשונים ז"ל שלא העלו חקירה זו כלל על שולחנם, והדבר פשוט אצלם ז"ל שמניקה המוסכרת אפילו מכירה מותרת ליגשא אפילו אי נימא שאין רשאה למסור הולד למניקה אחרת כמו שיבואר מחלוקת בזה מ"מ זה פשוט דאין שייך זה לנשואין, וכמבואר בשלטי הגבורים פ׳ החולץ שהביא מעכ"ת נ"י שבאו ונקבלו שמה שלש דעות, יש מ"ש שגרושה ה"ה כאלמנה ממש והוא שטת ר"ת (וכ"כ הרמב"ם בפי׳ המשניות גיטין פ"ז, אלא שהריטב"א בחי׳ לא כ"כ ול"ע) ומזה אומר שא"ל להמתין אא"כ התינוק מכירה, והוא שיטת הרשב"א, ואני אומר אע"פ שהיה התינוק מכיר את אמו א"ל להמתין והוא שטת הר"ם הזקן, ומסיים ע"ז ולפיכך א"ל להמתין כמו שאין הנכרית צריכה להמתין, מבואר דבנכרית אע"ג דמכירה ס"ל שכופה ומניקתו כמש"כ בשה"ג פ׳ אע"פ מ"מ א"ל להמתין בברור והוכחה זו הביא בעל נתיבות משפט לדחות את הוראת ר׳ דניאל איש טרושא שאסר נכרית ליגשא במכירה, והמשיב בספר פרח מ"א (סי׳ ל"ז) דחה ראיה זו שבשה"ג פ׳ החולץ לא כתב כן אלא לדעת הר"ם והיא במח"כ תשובה שאין בה ממש שהרי מבואר שטת הדברים דכמו בנכרית פשוט לכ"ע שא"ל להמתין, כך בגרושה לדעת הר"ם, וזה ברור, אמנם הוכחת אותו גדול הוא מלשון המרדכי פרק אע"פ שהביא הוראת הר"ם וכתב ע"ז בזה"ל ואע"פ שאם מכירה כופה בב"ד להניקו מ"מ אין שיעבוד עליה כ"ז שלא כפו אותה ב"ד ומותרת ליגשא עכ"ל וסיים ע"ז דמשמע שאם כפו אותה ב"ד אסורה ליגשא דאלת"ה היה להם לתרוצי ולומר איברא דכופין אותה להניק אבל אם היא רוצה ליגשא מותרת, אלא כ"ז שכפו אותה להניק אסורה להנשא, ובמחכ"ת אין הפי׳ במרדכי כן, אלא ה"ק אחרי שאין בעצם שעבוד עליה רק מפני כפית ב"ד מחמת סכנה, מש"ה לא מיקרית מינקת חבירו ומותרת לעולם להנשא שאין זו בכלל גזרת חז"ל, ולא נכחד ממני שבשה"י (סי׳ תקמ"א) הביא הוראת הר"ם ז"ל וכ׳ שם בזה"ל וא"ת הא קתני התם אם היה מכירה כופה ומניקתו מפני הסכנה הך כפיה אינו בב"ד וכ"ז שלא כפו ב"ד מותרת ליגשא עכ"ל, הדברים הללו היו נראין דאחרי שכפו ב"ד אסורה ליגשא אפילו להר"ם אבל ידוע דשה"י לר"ת נדפס בשבושים מאד ובל"ם דכל"ל הך כפיה אינה אלא בב"ד וכ"ז שלא כפו ב"ד אינה משועבדת ומותרת ליגשא וכמו גרושה להר"ם, כך מניקה מוסכרת לכ"ע, ואין בזה שום ספק בעיני הראשונים ז"ל, ולא עלה עה"ד לאסור מטעם מינקת חבירו אלא גרושה והוא מכירה, דעד שלא גירשה היתה באמת משועבדת להניק, ומיד שגירשה והולד מכירה ה"ה משועבדת מחמת סכנת הולד, וע"ז הולרך להשיב דבטעה ראשונה שגרשה ולא נזדקקו עוד ב"ד לכופה, היתה מותרת ליגשא, וא"כ אם נשאת ודאי לא תצא, מש"ה אע"ג שנזדקקו לה ב"ד לכופה מותרת ליגשא ואין זו בכלל מינקת חבירו, אבל נכרית המניקה הרי עד שלא הכירה היתה מותרת להנשא והאיך נימא דאם הכירה כבר לא תנשא וא"כ אפילו נשאת עד שלא הכירה תצא, אלא ודאי אין בזה חשש וחקירה כלל:

איברא טעמא בעי, נהי שאין בזה תק"ח, מ"מ אמאי מותרת אפי׳ לא הכירה והיא רוצה להנשא ולינק, הרי זה ריעותא להולד והיא השתעבדה לאותו הולד והרי תניא בתוספתא נדה פ"ב האשה שנתן לה בן להניק לא תעשה עמו מלאכה ולא תניק עמו תינוק אחר, והוא משום שמסתמא ע"ד כן נשתעבדה להולד, ואלו מתחלה לקחה שני תינוקות להניק, ולא נתרצתה להשתעבד בא"א ודאי שרי, אבל אם קיבלה בסתם ולד אחד, אסורה לגרע כח אותו הולד [ומזה הטעם לא הובא בפוסקים הך דינא דלא תעשה עמו מלאכה, וגם מנהג המניקות בזה"ז לעשות מלאכה בעת שהמה מניקות, והייט משום שאחרי שכן המנהג מסתמא לא נשתעבדה בזה האופן, וה"ז הדין כמו מלמד], ה"נ אם קיבלה את הולד בשעה שהיא פנויה, איך היא יכולה לגרע כח הולד, ולהנשא, אבל למ"ש בהע"ש (סי׳ י"ג אות ב׳), דגזרת חז"ל באלמנה על מינקת שמא יתעכר חלבה, אינו אלא משום דכתיב ובשדי יתומים אל תבא, ביאה בעלמא אסור, אבל באמת הוא חשש רחוק כמש"כ שם, מיושב שפיר דמשום טובת הולד אין בזה עפ"י ד"ת, ואפילו אם הולד יתום, אחר שסתם מניקות ע"מ שרשאין להנשא אם ירצו, שוב אין חשש אפילו ביתום, שעמ"כ השכירה עצמה:

ב"ז דברינו בהיתר נשואין והיא תניק את הולד, אכן אם היא רוצה למסור למינקת אחרת, הלא מבואר בהגהת רמ"א אה"ע (סי׳ פ"ב) שאם הולד מכירה כופין אותה להניק, והוא בשה"ג פ׳ אע"פ אבל בחי׳ הרא"ה כתובות כ׳ בזה"ל ת"ר מניקה שמת בעלה כו׳ ה"ה לנתגרשה כו׳ דאע"ג דלא משעבדא ליה מדינא אלא בעודה תחתיו, מ"מ כי היכא דמשעבדא ליה במכירה מפני הסכנה דילמא לא בעי למינק אחריתי לאונקי בשכר מיהת, אע"ג דאיתתא אחריתי כה"ג לא מיחייבא הכי נמי אע"ג שאינה מכירה אם לא היו מוציאים אחרת משועבדת להניק אותו בשכר עכ"ל, הרי מבואר דבאיתתא אחריתי אפילו הוא מכירה אינה מחויבת וע"כ לא מפרש מפני סכנת הולד, דאיכא ודאי סכנה דא"כ ודאי איתתא אחריתי ג"כ כופין על פקו"נ, אלא מפרש הרא"ה דלא ברור שלא בעי למינק ממינקת וכמש"כ דילמא לא בעי למינק כו׳, מש"ה באמו הגרושה דמשעבדא, לא מנסינן כלל במניקות אלא היא מחוייבת, משא"כ באיתתא אחריתי מנסינן דילמא יהא יונק כאשר ירעב, וכמו דחזינן הרבה ולדות אע"ג שמכירין את מניקתן, ולא יניקי מאחריתי מ"מ אחרי שהם מלטערין איזה שעות לוקחין גם ממניקת אחרות, ומה שהביא להרא"ה לפרש הכי, משום דאלת"ה אלא דיש בזה סכנה ודאית שאין התינוק יונק מאחרת בשום אופן, מאי קמ"ל פשיטא, ואפילו אם אינו מכירה ואין לפנינו מינקת אחרת ודאי מחויבת היא להניק לא משום שעבוד, אלא משום פקו"נ, אלא ודאי מיירי שאין כאן סכנה ממש אלא לצרא דינוקי, וכיב"ז כתב הרא"ש שבת (דף קל"ה) מפני הסכנה אלא לצרא בעלמא:

ונראה דלא פליגי הריא"ז והרא"ה, דהא ודאי מינקת שהשכירה עצמה להניק את הולד, היא מחוייבת להניק שתי שנים כ"ז ההנקה, ואע"ג דאם היא מוסרת הולד למניקה אחרת טובה כמוה, אין חוששין לדבר, מ"מ אם הוא מכירה ואיכא לצרא דינוקי אינה יכולה לחזור שהרי אין לך דבר האבד גדול מזה, ואפילו אם אבי הילד מוחל לה ואינו חושש לצער הולד אינו מועיל משום שהיא השתעבדה לטובת הילד, וה"ז דומה למלמד דאיתא בחו"מ (סי׳ של"ג) בהגהת רמ"א דאין האב יכול למחול שעבודו של נער, ובהאי גוונא מיירי הגהת רמ"א וכמבואר במקורן בשה"ג דמיירי באשה שקבלה בן להניק, והרא"ה מיירי באיתתא אחריתי דומיא דמגורשת והיתה מניקה בלי שיעבוד עד שהולד מכירה, אז אינה מחויבת כ"ז שאין בזה פקו"נ:

אחרי כ"ז לא אכחד דמשמעות מפני סכ"נ אינו מדויק כ"כ והיה ראוי למיתני מפני צער הילד, ויותר נראה דעת הרמב"ם שכ׳ פכ"א מה"א בזה"ל האשה שנתגרשה אין כופין אותה להניק בד"א שלא הניקה אותו עד שהכירה אבל אם הכירה אפילו הוא סומא אין מפרישין אותו מפני סכנת הולד אלא כו׳, ולא ביאר אם

רוצה

רוצה לינק מאחרת או לא כמו שביאר הרא"ש והטור, ונראה דס"ל דאפילו הוא אינו מקפיד ולוקח ממניקה אחרת, אין מפרישין את הולד מאמו, וזה חכמת חז"ל דהולד שהורגל עם אמו כ"כ עד שמכירה, יש סכ"נ אם היו מפרישין אותו למניקה, ודוקא עם אמו אבל במניקה אחרת אין בזה סכ"נ אם הוא יונק מאחרת והכי משמע בתוספתא נדה פ"ב חייבת אשה בטפול בנה כל כ"ד חודש אחד בנה ואחד שניתן לה ולד להניק, האשה שניתן לה בנה כו' תינוק המכיר את אמו אין נותנין לו למניקה אחרת מפני סכ"נ, הרי הפסיק התנא מאשה שניתן לה בן להניק ולא דבר אלא במכיר את אמו, משמע דבמינקת אפילו מכירה יכולין ליתן אותו למניקה אחרת אפילו ניתן להראשונה שהתחייבה בכך, מסתמא מיירי שהתינוק רוצה ליקח מאחרת בלי צער, מ"מ באמו שאני, והכי משמע מסוגית הגמ' בההיא דשמואל דמיד שרואה שהולד מכיר את אמו א"ל קום דרי בריך, ולא נסה את הולד דילמא יקח מאחרת ג"כ, ולמאי לענגא לאיתתא דא, אלא ודאי אין עלה לדבר, וזה סוגית המחבר (בסי' פ"ב), ולא כהגהת רמ"א שכתב אם אינו רוצה לינק מאחרת, ולא כהב"ש סק"ד שכתב בדעת הרמב"ם הכי, ועיין בהגהת מהרי"מ על ביאורי הגר"א ז"ל:

הא מיהא דמניקת ולד אחר אין איסור כלל לינשא, וזה לא דברו חז"ל כלל, אבל אם הולד מכירה והיא רוצה ליתן את הולד למניקה אחרת, אם הולד רוצה ליקח ממניקה אחרת בלי צער וגעגועים ודאי אין חוששין כלל, אבל אם יש להתינוק געגועים אע"ג שיונק מאשה אחרת מחמת רעבון, אין לב"ד להרשות לה, שכבר נשתעבדה להתינוק וכופין אותה בכל האפשר, אם באיסור נשואין או בכל מה שאפשר:

ועוד אשר כתבתי בהע"ש אות א' דלא מצינו מי שהתיר מעוברת באם אינה יכולה להניק כו' והעלה מעכ"ת נ"י דהיינו בפוסקים המפורסמים הרא"ש והטור (סי' פ"ב) לענין גרושה כו', יעיין מר באות ג' שהעליתי דלשיטת ר"ת ודאי בנמוק דדיה או מותרת גם במעוברת או גם במניקה אסורה, ורק גאוני קמאי שהתירו בכיב"ז עפ"י סוגית הגמ' כמש"כ באות ח' בס"ד, לא מצינו שהתירו גם במעוברת והיינו מטעם דיחשא כדעת הרמב"ם ז"ל, ודרך אגב הנני להגיד למעכ"ת נ"י במה שכתבתי בשם הפוסקים שכתבו שהרמב"ם לא חילק בין גרושה לאלמנה, ומפורש לא מצאו בדבריו ז"ל ולא עוד אלא שהריטב"א בחי' כתובות כתב בשם הרמב"ם ז"ל להיפך, ואני בעניי מצאתי בפי' המשניות גיטין פ"ז מפורש כדעת ר"ת ז"ל:

עוד זאת מש"כ שם בדיוק מעוברת חבירו והבאתי דעת חכם א' שרצה להתיר מעוברת מעו"ג מלשון מעוברת חבירו, והגרע"א בשו"ת (סי' ל"ה) השיג ע"ז מסוגיא דשבת (דף ק"נ) דתנן לא יאמר אדם לחבירו היינו עו"ג, ובתוס' שם ד"ה אומר אדם לחבירו, ל"ש עו"ג ל"ש ישראל, ואני בעניי נתתי מקום לדברי אותו חכם מטעם אחר, ועתה תמה אנכי על מאור הגולה רע"א ז"ל שלא הביא פרש"י ותוס' סוכה (דף ל"ז), שרש"י כתב זה הדיוק דלשון חבירו משמע דומה לו, ושם דמיירי בת"ח וחבר, משמע דיוק חבירו ת"ח, וממילא מובן בענין דמיירי בכל ישראל דיוק חבירו דוקא ולא עו"ג, והתוס' הקשו ע"ז בכ"ז אין לדחות דברי רש"י לגמרי, ואדרבה מתוס' שבת הנ"ל יש להוכיח דס"ל כפרש"י ורק יש ליישב קושית התוס' סוכה, דודאי במקום דמשמע חבירו היינו רעו המכירו אין לדקדק עוד מחבירו שהוא דומה לו, מש"ה בהא דמשאלת אשה לחברתה משום דרכי שלום, וכן בהא דאומר אדם לחבירו ע"ה לא ולקוט תאנים מתאנתי כו' והתם ג"כ עביד איהו איסורא זוטא, ורק משום שהוא מכירו ונצרך לעשות לו כ"ר, וכן בהא דתנן בשבת לא יאמר אדם לחבירו שכור לי פועלים כו' אפילו רעו המכירו שהוא רגיל עמו ועושה בחנם לטובתו, מכש"כ אם אומר לאיש שאינו מכירו שכור לי פועלים ע"כ שכרו שיעשה בשבילו וזה פשיטא דאסור, משא"כ במשנה דסוכה הקונה אתרוג מחבירו, למאי תנן מחבירו המכירו, מש"ה הגיה רש"י, וכן בהא דאיתא בשבת שם אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב, עלה עה"ד לדקדק דוקא חבירו ישראל ולא עו"ג, דבל"ז למאי תניא לחבירו, ליתני אומר אדם לאחד הנראה כו', והתוס' השיגו ע"ז דמלד הסברא

אין נ"מ וא"כ לריך ליישב הדקדוק בא"א, אבל מ"מ נכון הדקדוק, ועי' או"ח (סי' ת"ק) בהגהת הרמ"א:

הא מיהו שאין רחוק לדקדק לשון מינקת חבירו ולא אמרי מעוברת ומינקת סתם אלא דוקא חבירו ולא עו"ג, המקום יאיר עינינו ויעמידנו על קרן האמת, כנפש

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כב

ב"ה, א' לסדר ויהי איש מצליח, תר"ל.

אל כבוד בני הרב וכו' מ' **חיים ברלין** שי',
אב"ד בק"ק **מאסקווא**.

מכתבו הגיע ושואל בדבר הנחון, והנני בעז"ה, בעיקר הדבר אין אחרי מעשה גאוני בתראי כלום, והיינו מסיח לפי תומו, שהרי מוכרח להסית מדעת הממשלה אלא שיש להעיר מעט בזה דהא תינח לשטת השאלתות שהיא כדעת הריב"ש דלא בעינן במסיח לפ"ת ספור דבריו, כמו שהעליתי בעניי בשאלתות (קנ"ט אות ז') בס"ד, אבל לדעת הרמב"ם והר"ן דבעינן ספור דברים דוקא, א"כ כאן אין בדבריהם אלא הודעת המיתה, אבל לפי שהעליתי בס"ד שם אות ד' בישוב דעת הרמב"ם ז"ל דהא דפונדקית הוציאה מקלו ותרמילו וס"ת שהיה בידו הוי דברים הנכרים לאמת ודומה לספור דברים, ה"נ בנ"ד החזרת הפ"פ הוי כספור דברים, ולא עוד אלא גם בל"ז ע"כ מהני בערכאות גם בלא סדור דברים לכ"ע, דאלת"ה קשה סוגיא דגיטין (דף כ"ח) על הא דתניא שמע מקומנטרסין של עו"ג איש פלוני מת איש פלוני נהרג אל ישיאו את אשתו, ומקשה אמאי הא קיי"ל דכל מסל"ת הימוני מהימני ליה, ולכאורה קשה לדעת הרמב"ם ז"ל נימא דמש"ה א"כ שהרי אינו מסל"ת דגם בעדות אשה דבעינן ספור דברים וצ"ל דערכאות שאני דאם לא שיש לחוש דעבדי לאחזוקי שקרייהו, היו נאמנין גם בלא ספור דברים והיינו ערכאות דילן שאין להם לאחזוקי שקרא, ולא שייכי בה לתפארת והעלת אימה וכדומה, ואע"ג דכאן לא נשמע מפיהם אלא מפי כתבם והוי בה טובא אם כתב עו"ג מהני, מ"מ זה אינו אלא בכתב שבא מדעת הכותב משא"כ הבא בערכאות ומדעת הממשלה הוי כבת קול שנשמע פה ע"י אמצעות הכתב מה שנדבר שם במקום שמת, ובני כ' שעדיפי ערכאות דילן ממסל"ת ולדק בזה שהרי אפילו באיסורי תורה שאין מסל"ת נאמן, מ"מ קפילא ארמאה מהימן משום שלא משקר שלא יפסיד אומנתו כמש"כ התוס' חולין (דף נ"ז), אע"ג דרש"י לא כתב כן, כבר העלינו בשאי' כ"ד דרש"י לטעמיה אזיל, ואין דעת הפוסקים הכי, מכש"כ ערכאות דילן דבנפשם הוא, ודאי מהימני אפילו בשארי איסורי תורה, וכש"כ בעדות אשה, ושלום:

אביך נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כג

בעז"ה לונדון.

אשה אחת נאבד בעלה ובאה ושאלה לפאלילמאן אולי יודע ממנו, והראה לה פאטאגראפיע שנתן לו הפאליציאנט מאחד שנטבע בנהר טעמז והוציאוהו מת וקודם קבורתו לקחו הפאטאגראפיע שלו כי כך החוק בלונדון למי שנמצא מת ולא נודע מי הוא לוקחין הפאטאגראפיע שלו אולי יודע עי"ז מי הוא. והאשה ההיא אומרת שהפאטאגראפיע היא צורת בעלה ואומרת שכל יודעיו ומכיריו בחיים מכירים שהפאטאגראפיע היא מבעלה, וגם יש בידה פאטאגראפיע שלו מחיים ונראה שדומים זל"ז ואמרה בשם הפאליציאנט שאחר ג' ימים שהוציאו את המת מהמים אז לקחו הפאטאגראפיע שלו:

אחר איזה ימים באה עוד האשה והביאה כתוב ונתוס וגם בדפוס, שמצאו את בעלה וגם החזירו לה חפצים שמצאו עליו

עליו היינו טבעת שעל אצבעו משובץ באבן וגם מצאו בכיסו מפתח וסכין קטן והיא מכרת בט"ע את הטבעת והמפתח שהוא מפתח ביתו כנהוג בלונדון אשר ע"י זה המפתח נשמר כל הבית בלאתו ממנו, וגם כל בית יש לו מפתח מיוחד שאין דוגמתו :

עוד אמר לה הפאליציאנט, שהיה שט על פני המים בספינה קטנה סמוך לגשר כפי החוק שמה, וראה את האיש ונפל מהגשר למים והוא מכירו ורצה להצילו ולא יכול, ואמר עוד שראה אותו ביום השני אחר שהוציאוהו מן המים ולפי דמיונו הוא האיש שנטבע :

ועתה יש לעיין בהתירא דאשה זו, גם בעד גם בעדות, היינו בעד שהוא הפאליציאנט והוא אומר שלקחו הפאטאגראפיע אחר שמצאו אותו מת, והרי אינו מסל"ת שהשיב לה עפ"י שאלה, וא"כ אינו נאמן ואפשר שלקח פאטאגראפיע זו בעודנו בחיים, וכן מה שאמר שראה את האיש נופל בנהר והוא מכירו והוא האיש שהפאטאגראפיע שלו, הכל ע"י שאלה הראשונה של האשה באו, והו הרי בא להעיד וליתן לה את החפצים שמצא אצלו, וכל בא להעיד קיי"ל שאינו מסל"ת :

גם בעיקר העדות, יש לעיין אם יש לסמוך על הפאטאגראפיע כמו על הכרת פניו ממש, ואפילו אם אפשר לסמוך, לא עדיף מהכרת פניו שאין מעידין בנטבע והוציאו מן המים אלא בלא אשתהי ביבשה וגם המת לקחו הפאטאגראפיע שלו אחר ג"י, וע"ד הטבעת והמפתח ידוע דחיישינן לשאלה ודוקא בטבעת שבו חותם לא חיישינן לשאלה, משא"כ זה הטבעת, וה' יאיר עינינו :

והנה ע"ד נאמנות העו"ג הפאליציאנט שבאו דבריו אחר שאלה ולא מיקרי מסל"ת, נראה לי כמו דלדעת הרמב"ם וש"פ דס"ל דמסל"ת לענין עדות אשה אינו אלא בקישור דברים וכתב המאירי הטעם בזה"ל מתכוין להעיד הוא שאומר סתם איש פלוני מת, מסל"ת הוא שאומר כלום יש אדם בבית פלוני שישמע דבריו מת פלוני כו' וכי"ב שהן מראין שאין כוונתו להעיד עכ"ל המאירי, ומ"מ פשוט בגיטין (דכ"ח ב') דשמע מקומנטרסין של עו"ג איש פלוני מת איש פלוני נהרג דהוא מסל"ת והא דאינו נאמן הוא משום דעבידי לאחזוקי שקרייהו שמתפארים בזה, אבל בל"ז היה ראוי להאמין אע"ג שאינו בספור דברים וא"כ אינו מסל"ת כלל, אלא נ"ל דדוקא מי שאינו מחויב להגיד מה שיודע בזה יש ספק אם מכוין לספר או להעיד משא"כ ערכאות שמחויבים להגיד נקראים מסל"ת ונאמנים אם לא שיש לחוש שמשקרים משום דעבידי לאחזוקי שקרייהו :

ותדע עוד דבאמת פי' מסל"ת בכל מקום אינו בזה החומר של עדות אשה, ומש"ה שקיל וטרי ביבמות היכי דמי מסל"ת, ולא בב"ק (דף קי"ד), ותו דבבכורות (דף לה) דקאמר לאתויי מסיח לפי תומו, ופרש"י שלא שאלם קסדור כו' ואומרים ראה לא ישחט זה לעולם אלא ע"י מום, וכ"כ הרמב"ם בהלכות בכורות (פ"ב ה"ט) אמר אלו נפל בבכור זה מום הייתי שוחט כו' הרי זה נקרא מסל"ת גם בלי ספור דברים, ורק בעדות אשה החמירו שיהא באופן שיהא נראה שאין כוונתו להעיד, אבל בערכאות גם בלי ספור נראה שאינו מגיד אלא כפי שמחויב להגיד עפ"י הממשלה, ובזה נקרא מסל"ת אפילו בא להעיד הרי הוא נקרא מסל"ת והיינו דייקינן מתכוין להעיד שרצונו בכך משא"כ מי שמחויב עפ"י המלכות להעיד :

(**ומזה** נלמד גם לדעת הפוסקים דלא בעינן קישור דברים בעדות אשה, והכי קיי"ל באה"ע, אלא מכ"מ ההכרח שלא להיות בשאלה, אבל זה אינו אלא בעדות אשה דשקיל וטרי ה"ד מסל"ת כו' משא"כ בב"ק שם אפילו בשאלה מיקרי גם כן מסל"ת, ומש"ה בבכורות שם פי' הטור יו"ד וש"ע (סימן ש"ג) בזה"ל אם עו"ג או תינוק מטיל בו מום מעצמו אם לא כוון להתירו מותר, אפילו אם שאל למה אין שוחטין אותו והשיבו לו כו' הרי דבשאלה מיקרי נ"כ מסל"ת, וא"כ בערכאות אפילו ע"י שאלה ותשובה מיקרי מסל"ת כי הוא אינו בא אלא להגיד מה שמחויב ומכש"כ בכ"ד שהביא הפאליציאנט כתוב וחתום וגם בדפוס שפאטגראפיע זו נטבע ומת וקברו אותו, ועוד דהכתב שנדפס הרי

אמר הממונה ע"ז להמדפיס המעשה והיה מסל"ת ודאי, וסברא זו העלה אחד מחברי הישיבה הק') :

ואע"ג דמסל"ת מפי כתב דעת הרמב"ם דלא מהני, אבל זה אינו אלא בכתב הבא מדעת הכותב, משא"כ הבא בערכאות ומדעת הממשלה הוי כבת קול שנשמע פה מה שנדבר שם במקום שמת, ואע"ג שהרמב"ם לא הביא משנה זו דמשיאין עפ"י בת קול, וכבר הוי בה טובא, ואני באַרתי בהעמק שאלה (סי' קנ"ט אות ב') בס"ד דהרמב"ם לטעמיה שאין העו"ג נאמן במסל"ת אלא ע"י סיפור דברים ובזה פליגי ר"ע וחכמים במעשה דפונדקית דר"ע ס"ל שהיה עפ"י סיפור דברים במקלו ותרמילו שהוציאה להם וקיי"ל כר"ע, והא דבת קול מהני הוא לרבנן דר"ע דלא בעינן סיפור דברים, אבל לר"ע יש לחוש שמא הקול הוא של עו"ג מש"ה לא קיי"ל הכי, אבל כאשר הקול יוצא עפ"י ערכאות, דלא בעינן סיפור דברים, ודאי מהני גם עפ"י כתב כמו כתב של ישראל :

ויש להוכיח עוד דבערכאות מהני, דהרי קיי"ל באיסור דאורייתא לא מהני מסל"ת דעו"ג, ומכ"מ מאכילין עפ"י קפילא ארמאה משום שאינו מפסיד אמונתו כמש"כ התוס' חולין (דצ"ז), מכש"כ בעדות אשה דמשיאין עפ"י מסל"ת דיותר סמכינן על ערכאות דלא מרעי אמונתם, אלא דשיטת הרמב"ם בהא דאמרו רבנן בקפילא, שהוא משום דעבידא לגלויי מיד הא מיהא יש לסמוך על הפאליציאנט דפאטאגראפיע זו היא נעשה אחר שנטבע אחד בנהר טעמז :

אמנם בגוף העדות, הן אם היה הפאטאגראפיע נעשה מיד אחר שהוציאו מן המים פשיטא דמהני, דאע"ג שאין בזה עדות כמו הכרת פנים ואם היו מעידים דאיש שכך הפאטאגראפיע שלו הרג את הנפש אין ממיתין עליו והוי כמו המעידים דאיש שיש לו סימנים כך וכך הרג את הנפש, שאין ממיתין עליו כדאיתא בחולין (דצ"ו א'), ה"נ כל שלא ראו העדים וידעו בהכרת פניו ממש אינו עדות, אבל מכ"מ סימן מובהק הוא דאיש שכך הפאטאגראפיע שלו הוא מת וזהו ודאי סימן מובהק, שאין פרצופין של שני ב"א דומין זל"ז :

אבל כ"ז אם היה בתוך ג"י, משא"כ בכ"ד שהיה לאחר ג"י, הרי אפילו בהכרת פניו ממש אין מעידין מכש"כ בפאטאגראפיע אחר ג"י, אבל מכ"מ נראה דאפילו צרוף סימני כליו שפיר מעידין, שהרי המאירי כתב בזה"ל ומכ"מ גדולי המפרשים כתבו ע"י מעשה שבראהו לאחר ג"י והכירו אלא שאין סומכין על הכרתו אם יש שם יתרת או חסרון אבל סומכין עליו כו', ובל"ס למדו זה מדיוק המשנה דתנן אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם אף ע"פ שיש סימנין בגופו ובכליו, אין מעידין אלא עד שלשה ימים, [כך הוא סדר המשנה בריי"ף] ומדלא תנן אע"פ שיש סימנין בגופו ובכליו בבבא השניה, ש"מ דאם מכירין לאחר ג"י, אלא שחוששין שמא נשתנה, ע"ז סומכין בצרוף סימני גופו וכליו, שהמה מסייעים להכרה זו שלא נשתנה, וכמו לענין בדדמי כתבו התוס' (בד' קט"ו ב') בסד"ה וקאמרי סימנים א"נ מהני עפ"י ט"ע, פי' אע"ג שחוששין שאומרים בדדמי, מכ"מ כיון שאומרים סימנים ג"כ אע"ג שאינם מובהקים מכ"מ משיאין, והכי מתפרש הא דפרש"י בשלהי מכילתין בד"ה לכשתהא כפונדקית נאמנת, ופי' בל"א כלומר כו' ועל הסימנים סמכו, ולכאורה תמוה שהרי בפי' איתא בגמ' דמסיחה לפי תומה היתה וצ"ל דהאי לישנא מפרשי הא דהקשו חכמים לר"ע מפונדקית, אע"ג שגם הם ידעו דפונדקית היתה מסל"ת, אלא משום דלר"ע דס"ל שאין משיאין עפ"י נשים כשרות, מכש"כ שאין משיאין עפ"י עו"ג אפי' מסל"ת, שהרי אשה כשרה אינה חשודה לשקר ולא גרוע מעו"ג מסל"ת, וע"ז השיב ר"ע דלא ע"ז לבד האמינוה, אלא בצירוף סימנים דהוציאה מקלו כו' ומהני לצרף עדות גרועה וה"נ בהכרה דלאחר ג"י אף ע"ג שאין סומכין על הכרה זו משום שאפשר שנשתנית צורתו, מכ"מ בצירוף סימנים מעידין, וממילא ה"ה סימני כליו ולא חיישינן לשאלה :

ובר מן דין כבר כתב הב"ש (ס"ק פ"ו) דדעת ר"ת שכתב דאם צורתו שלם מעידין גם לאחר ג' ימים, דאף ע"ג שנדחה

דניהו

דעתו בשו"ע, מכ"מ לא נדחה דבריו לגמרי ומצרפין דבריו לשאר סברות להקל, וה"נ חשש שאלה ידוע שאינו ברור ומכש"כ במפתח הבית שהוא עיקר שמירת נכסיו והוי כמו טבעת שב"ג דחיישי לזיופי. מכל הלין טעמי נראה דמשיאין את האשה עפ"י ב"ד, והנני מצטרף להיתרא, ולראיה באתי עה"ח:

סימן כד

ע"ד האשה מרת דבורה בת ר' פיסל, שנאבד בעלה זה שלש שנים, ונודע לה או שנסע בעלה על מסלת הברזל ממאסקווא לארצל, ובאמצע הנסיעה נשמטו אופני העגלות ונפלו ונהרגו האנשים אשר היו שם ונפל עליהם עפר, וכשנודע לה נסעה לארצל ושהתה שם ששה ימים עד שנקו העפר וחיפשו אחר האנשים, והאשה מצאה את בעלה בבגדיו לבד שארי בגדים וחפצים הרבה בשלימות, אך גוף בעלה היה לחי אחד כתות ולא ניכר כלל, וחצי הפרצוף היינו לחי אחד עם החוטם היה שלם והכירה אותו בטב"ע בפרצופו ובזקנו:

והנה הגאון המובהק מד"א דק' מינסק הראה חוותו להתירה עפ"י צרוף כמה טעמים נכונים כמו שביאר בכתב שביד האשה, אך לא עמד ע"ד להתיר עד שיצטרפו עמו שתי דעות, ובאה האשה לפני הח"מ, והנני להצטרף להתירא דהאי איתתא ובהוספת איזה דברים:

הנה יש בזה ההכרה שהכירתו האשה שני חסרונות חדא שהיה אחר שלשה ימים, שנית שלא היה הפרצוף פנים בשלמות שהרי לחי א' נכתת לגמרי, והנה ע"ד שהיה לאחר ג"י, ככר כתב המאירי יבמות על משנה זו אין מעידין אלא עד שלשה ימים, בזה"ל ומ"מ גדולי המפרשים כתבו ע"י מעשה שבראוהו לאחר ג' ומכירו אלא שאין סומכין על הכרתו אם יש שם יתרת או חסרון אבר סומכין עליו הואיל ואין אלו משתנין לאחר מיתה אבל לא בשומא שעשוי להשתנות עכ"ל, הרי הכרה לאחר ג"י בצרוף סימן אמצעי מהני, והכי נראה מגוף המשנה אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם אע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו, ואח"כ תנן אין מעידין אלא עד ג"י, ולא תנן בהא אע"פ שיש סימנין כו', וביותר ניכר הדיוק לנוס' המשנה שברי"ף דסמיך בבא זו דג"י להא דפרצוף פנים ולא תנן אע"פ שיש סימנין אחר בבא זו דג"י, אלא ודאי דבצירוף סימנין מהני, כהא דאיתא שם (דקט"ו ב') דלאו עלייהו סמכינן אלא אסימנים, ולפרש"י משום דמים משנים צורת הפנים ואין ניכר כל כך, ולפי' התוס' דמשום שרואה הטביעה יאמר בדדמי, ומ"מ בצירוף סימנים מהני, ה"נ הכרה דאחר ג"י בצירוף סימנים מהני, והדעת נותנת כן, שהרי כתבו דשני סימנין אמצעים מיחשב לסימן מובהק, ואם שדבר זה דשני סימנים אמצעים מהני לא נתברר כ"כ בשו"ת, מכ"מ נראה להוכיח שכן הוא מדאיתא בחולין (דצ"ו א') תדע דטביעת עין עדיף מסימנין, דאילו אתו בי תרי ואמרי פלוני דהאי סימניה והאי סימניה קטל גברא לא קטלינן ליה ואילו אמרי אית לן טבוע בגויה קטלינן ליה. והנה הא דפשיטא ליה דלא קטלינן עפ"י סימנים נראה שהוא מהא דשנינו בסנהדרין (רפ"ה) מכירין אתם אותו, ופי' הרמב"ם בפי"ב מהל' סנהדרין (ר"פ י"ב) דעל ההורג קאמר וע' בלח"מ, וכפרש"י בחולין שם בד"ה פלוני כו' ואין אנו מכירין בו מעולם אלא סימנים כו', הרי דלא קטלינן עפ"י סימנים אלא בהכרה, וקשה למאי הביא הגמ' הוכחה מדיני מיתת ב"ד ושאינו מפורש כ"כ, ניתי ההוכחה מהשאלת אשה שאין משיאין ע"י סימנין ומשיאין ע"י טב"ע והיא משנה מפורשת, אלא ודאי דהאי סימנא והאי סימנא הוי סימן מובהק ומשיאין עליהם, והוכיח דטב"ע עדיף מסימן מובהק דהא דמשאין עפ"י סימן מובהק או ע"י תרי סימני אמצעים, אינו אלא בעדות אשה דמהני רגלים לדבר שכן הוא, משא"כ לענין קטלא דבעינן עדות ממש, וזה אינו אלא בהכרה כדכתיב הכרת פניהם ענתה בם, הא מיהת מוכח דתרי סימני אמצעים הוון כסימן מובהק, משום דרחוק לומר דסימן כזה אירע לעוד אדם שיש לו סימנים כאלה:

וה"ה סימני גופו וכליו לאחר הכרה דג"י דהא ודאי אין ברור דהגוף נשתנה לאחר ג' ימים, שהרי חזינן כמה ב"א מתים שלא נשתנה צורתם גם לאחר ג"י, אלא דאפשר שמשתנה ואין מעידין שהוא הוא, אבל מכ"מ בצרוף סימנים ההוכחה שהוא הוא ולא נשתנה, וה"נ סימני כליו אפילו למ"ד דחיישינן לשאלה, מכ"מ שאלה לאיש שצורתו לאחר ג"י הכי הוא כולי האי לא חיישינן, וא"כ בכ"ד שהכירה כליו כהויתן מהני ההכרה לאחר ג"י שהוא בעלה:

אמנם מה שהיה פרצוף פניו נשחת, היינו לחי א', וא"כ לא הכירתו כלל, שהרי אין ההכרה אלא בפרצוף פנים עם החוטם, ופרצוף פנים היינו הלחיים כמ"ש הח"מ ס"ק מ"א בשם הרמ"ה, נראה דלא בעינן כל הפרצוף פנים היינו שני הלחיים, אלא לחי אחד מהני למיקרי פרצוף פנים, תדע דתניא ביבמות (דק"כ) פדחת בלא פרצוף פנים, פרצוף פנים בלא פדחת אין מעידים עד שיהיו שניהם עם החוטם והרי החוטם בכלל פרצוף פנים הוא כמ"ש התוס' בכורות (דמ"ו ב') בד"ה מאי, ואמאי צריך למיתני עם החוטם, אלא פשיטא דלא בעינן כל הפרצוף אלא לחי אחד סגי, וקיי"ל דמכל מקום בעינן שיהא עם הלחי גם החוטם:

אחר כ"ז הנני מצטרף להתירא, והאשה מרת דבורה בת ר' פיסל תחלוץ ותנשא לאיש עפ"י ב"ד, והדבר מובן שלענין חמור כזה יש לחוש למש"כ הגאון המובהק המד"א דק' מינסק לצרף עוד הוראה מגדול הדור, וע"ז הנני בא עה"ח היום ג' כ"ד תמוז תרמ"ה פה"ק וואלזין:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כה

ב"ה ג' ה' אלול תרל"ח וואלזין.

לכבוד הרב וכו' מו"ץ בק"ק לונדון.

הגיעני מכתב מע"כ נ"י, והנה ענותו תרבני להיות אתי מרחוק להצטרף בהיתר עגונה דאיתתא, ובאמנה כללי הלכות העמומות בזה הכל פרוש על השלחן וגו"כ ז"ל, ואין להעלות בזה אלא כתעלא מבי כרבא, ורק דמוי מילתא למילתא תלוי בדעת המו"ן, ע"כ היה קשה לפני להשיב בזה דבר, רק אהבה דוחקת את הרצון, והנני למטחן קימחא טחינא דמר ולהיות כבוצר על סלסלות דבריו:

ראשית דבר הוא דברי העו"ג תומ"י בראותו את האשה, הלא בעליך מת זה כמה שנים, ולא היה קיצור דברים אחרים, ומע"כ נ"י הביא דעת הר"ן בשו"ת והובא ב"י שכתב בזה"ל אין ספק שכל מי שמתכוין להעיד אומר אותו דבר לבדו, ומי שהוא מסל"ת אינו אומר אותו דבר לבדו אלא בקיצור ענין לפניו או לאחריו כו', ואמנם אין הר"ן ז"ל יחיד בדבר, אלא כך היא דעת הרמב"ם שכתב בפי"ג הי"א דבעינן הוספת דברים שהן מראין שאין כוונתו להעיד, ואחריו כ"כ הטור דבעינן שיהא מוכח שאינו מכוין לשום עדות, וכך הלשון בשו"ע. [הג"ה וכ"כ המאירי בזה"ל מתכוין להעיד הוא שאומר סתם איש פלוני מת, מסל"ת הוא שאומר כלום יש אדם בבית פלוני שישמע דבריו מת פלוני כו' וסיים וכיוצא בדברים אלא שהן מראין שאין כוונתו להעיד], וכבר כתבתי בהעמק שאלה (סי' קנ"ט אות ב') דנראה מקור הדברים דבעינן שיהא מוכיח כי כן מדאיתא ביבמות (דקכ"א) ה"ד מסל"ת כו' והרי לא פי' בגמ' ב"ק (דקמ"ד) ה"ד מסל"ת אלא הוא פשוט שאינו מכוין לשום תועלת וכדתנן בבכורות (דל"ה) שלא לדעתו מותר ומפרש בגמ' שהוא מסל"ת, אלא הוסיף כאן דבעינן שיהא ניכר שאינו מכוין להעיד, והא דאיתא בגיטין (דכ"ח) גבי שמע מקומנטרסין כו' והא קיי"ל מסל"ת נאמן, ככר ייטב בלח"מ דע"כ מיירי בקיצור דברים דבל"ז מאי איריא מקומנטרסין, הא בכל עו"ג אין משיאין ע"פ, ונראה עוד דקומנטרסין סתמא אין מכוונין להעיד כי אם להודיע המשפט שהוציאו, מש"ה אלו לא הייתו חוששים שמא מאיימים בכזב היו משיאין ע"פ, ובזה נדחה

הוכחה

הוכחת מהרא"י בתה"ד שהביא בח"מ (סקכ"א) דשארי עו"ג שאומרים נהרג בקומנטרסין נאמן, די"ל דרבותא הוא, ואיני בא בזה להכריע כדעת המחמירים, וכבר כתבתי שם אות ז' שדעת השאלתות גם כן להקל, ולכל ק' יש ישוב, וכבר העידו גאוני בתראי שנהגו להקל בזה, ובלי קישור דברים ג"כ אמרינן שאינו אלא כמספר בלי תועלת, ואיני אלא כמעיד שדעת עמודי ההוראה בישראל להחמיר:

והנה מע"כ נ"י העלה דבנ"ד שהיה ברורי דברים שחקרה האשה מהעו"ג א"כ מאין היא יודעת, והשיבה שבעלה סיפר לה ובעלה אמר שעו"ג שני סיפר לו והעו"ג השני אומר שעו"ג השלישי סיפר לו, כ"ז הוי רגלים לדבר, כההיא מעשה דפונדקית, וגם הר"ן מודה דהוי מסל"ת, וכוונת מעכ"ת נ"י הוא כמ"ש הב"ש (בס"ק מ"ט) בשם הט"ז דאם יש אומדנות מוכיחות יש לנו לילך לקולא ולומר שהיה מסל"ת, אבל אחר העיון שם מיירי דיש אומדנות מוכיחות על מות הבעל, אלא שאין הוכחה ברורה בזה היינו מצרפים דברי העו"ג ולומר שהיה מסל"ת, כמו דלר"ע דס"ל שאין העו"ג נאמן במסל"ת מכ"מ בהצטרפות מקלו ותרמילו וס"ת נאמן, ה"נ לדידן ביש ספק אי הוי מסל"ת, אבל בנ"ד אין אומדנא מוכיח על המיתה אלא איכא אומדנא שהיה כאן סיפור מסל"ת לעו"ג המעיד מעו"ג אחר, וזה לא שמענו אם מועיל, מכ"מ יש מקום לדברי מע"כ נ"י לדעת הרמב"ם ושו"ע שכתבו דהא דבעינן קישור דברים הוא משום דבעינן שיהא מוכיח שאינו מכוין להעיד דבל"ז הוא ספק, ובזה יש מקום לומר דמועיל האומדנא שהיה מסל"ת, להכשיר ספק מסל"ת דעו"ג המעיד, אבל דברי הר"ן שכתב דבלא קישור דברים ודאי בא להעיד וא"כ דברי הטו"ג ודאי אין בהם ממש, ורק באומדנא שהיה לה ידיעות מסל"ת מבעלה ולבעלה מעו"ג אחר, בזה לא שמענו שמשיאין אשה:

איברא די לנו אם נימא דלדעת הרמב"ם והשו"ע מועיל האומדנא כמש"כ מעכ"ת נ"י:

בסיום דברים אלו הגדתי למע"כ נ"י שטעיתי בהע"ש שם אות ד' כמש"כ בטעם הרמב"ם משום דעוד בעינן איזה אומדנא שאינו ספור שקר והיינו עפ"י קישור דברים שניכרים דברי אמת, ועפי"ז ישבתי קושית הריב"ש על הרמב"ם, עתה ראיתי שלא זהו טעמו של הרמב"ם אלא דבעינן שיהא ניכר שאינו מכוין להעיד, וע"ד קושית הריב"ש אמאי לא מקשה הגמ' דילמא כותי הוא, יש לייشב בפשיטות דזה לא היה קשה אלא לר' יוחנן אבל לר"ל ור' אושעיא ושמונים וחמשה זקנים דלא פסול אלא במכוין להתיר לא היה קשה כלל, מש"ה מקשה לכ"ע, ולפי הישוב דבשעת הסכנה כו' מיושב גם זה, ואע"ג דכותי הוא מגוי, מכל מקום י"ל דבאותו מקום לא היה עו"ג מגוי כ"כ:

ובדבר מסל"ת מפי מסל"ת דפליגי הר"ן עם תה"ד אי בעינן שיהא בברור הגדת העו"ג הראשון לפי תומו בתורת סיפור הביא מעכ"ת נ"י מש"כ בק"ע (סי' רכ"א) דהר"ן המחמיר אזיל לטעמיה דבעינן קישור דברים היינו שיהא בברור אינו מתכוין להעיד מש"ה מחמיר בעו"ג מפי עו"ג משא"כ לפי דקיי"ל בזה דלא כהר"ן, והאף דלכאורה נסתר דבר זה משו"ת הריב"ש (סימן שע"ג) שאינו מצריך במסל"ת קישור דברים, ומכ"מ כתב בעו"ג מפי עו"ג חיישינן שמא עו"ג השני אינו בקי להכיר אם היה הראשון מסל"ת או להעיד, מכ"מ דעת הריב"ש יחידאה היא שאוסר גם בל"ז מסל"ת מפי מסל"ת מטעם הנו דלא לוסיף עלה, מש"ה אסברא עוד מזה הטעם שאינו בקי כו', אבל אנן קיי"ל דמשיאין ע"י מסל"ת מפי מסל"ת יש מקום לדברים הללו, גם זה יפה כתב מעכ"ת נ"י לחלק בין אמר העו"ג השני ששמע מהעו"ג או אומר שסיפר לו העו"ג דשמע י"ל שהיה עפ"י תשובה למי ששאלו והוא שמע, משא"כ אם אמר שסיפר לו, מבואר שלא היה על ידי אחר ששאלו, אמנם גם בל"ז לפי דעתי לא חש הר"ן שהגיד הראשון ע"י שאלה אלא באותו עובדא דאשת מומר שהביא הב"י שהסביר שדבר רחוק בעיניו שהתחילה העו"ג לומר לאיש שלא הכירתו מעולם שבעלה הראשון מת אם לא שהוא שאל עליו כו', מבואר הא אם היה מכירו ואפשר לומר שסיפר לו בלי שאלה אין לחוש כלל, וכן בנ"ד אין לספק שמא נשאל והשיב אלא דרך העו"ג לספר למכירו מה שיודע כדאיתא בעירובין (דע"ה ב') אי איתא דאוגר מיפטא פטי. הכלל בענינים הללו אין למדין הלכה מפי מעשה, שעקורות הן ואין למדין דבר מדבר:

ובדבר החשש שהגיד העו"ג הראשון שמת מחולי פאקין, וחש מע"כ נ"י למת בדבר דיש מחלוקת אי חוששין לבדדמי, פלפל מעכ"ת נ"י בדברים נכוחים וישרים למוצאי דעת, שיש לצרף דעת הרמב"ם לפסוק כל"ב דדבר אינו כמלחמה, ועוד יש פוסקים דלא חיישינן בעד לבדדמי וכן הובא בהגהת רמ"א ס"כ דבמסל"ת לא חיישינן לבדדמי, ועי' ט"ז ס"ק ס"ז וגם כאן החזיק הוא הדבר, הכל מבואר בדברי מעכ"ת נ"י:

אכן אני לא באתי לחקירה זו כלל, ראשית מאן יימר דמחלת הפאקין ה"ז כדבר היינו שרוב החולים בפאקין מתים כמו דבר ומלחמה, ועוד נראה משיטת רש"י וש"פ דלא שייך בדדמי, אלא בשהלכה האשה או העד ממנו ועזבוהו בזה המצב, בזה חיישינן שמדמה דמסתמא מת, והיינו טעמא דמלחמה ורעבון ודבר שיראים לעמוד שם ולראות בסוף זה האיש, משא"כ במקום שאין יראים לעמוד ולראות אין לחוש כלל, וכפרש"י (בדף קט"ו) גבי נפלו עלינו עכו"ם כו' דמש"ה משיאין ע"פ משום שאשה כלי זיינה עליה ואינה יראה לעמוד ולראות סופו, והא דמפולת בתים ה"ה כמלחמה כתב המאירי בשם גדולי הרבנים דמיירי שרוח סערה באה ומפלת את הבתים וע"כ יראה לעמוד בעיר, וכ"כ הרשב"א בחי' דמש"ה כתב הרמב"ם דליכא חשש בדדמי אלא במים שאין להם סוף, דבמים שיש להם סוף אינו מעיד אלא א"כ עמד כדי שתצא נפשו, ולא סמך על בדדמי וכ"כ הרא"ש, וכבר הארכנו בזה בס"ד (בסי' הנ"ל אות א'), הא לכ"ע ענין בדדמי אינו אלא במניחתו והולך ממנו עפ"י ההכרח, משא"כ בנ"ד שלא ברחו יושבי ברלין בעת החולי, וכולם ראו מה שעלה עם החולים, מה"ת לומר בדדמי. [הג"ה ול"ל מש"כ הר"ן באשת מומר שאמרה שבעלה מת בדבר שאין משיאין משום בדדמי, נ"ל שהיה נהוג מי שהרגישו בו חולי דבר להוציא אותו למקום מיוחד ויכול להיות שהבריא והלך לו]:

הן אמת שלשון הרמב"ם (פי"ג ה"ו) אמרה נפלו עלינו עו"ג כו' שאין דרכן להרוג את הנשים כדי שנאמר כשם שנצולה היא כך נצול הוא, מבואר שאינו מפרש כרש"י, דא"כ הכי מיבעי כשם שהוא מסוכן כך היא מסוכנת, אלא דעת אחרת עמו ז"ל בפירוש הגמרא, ולא ביארו נושאי כליו ז"ל, והרבה יגענו בזה, ויגעתי ומצאתי בס' המאירי בשם י"א, דיש חילוק בין היזק רבים, היינו שרבים מתים כמו מלחמה ודבר ורעבון וכדומה בזה יש חשש בדדמי, משא"כ במקום שלא היו רבים מתים כמו עשינו עלינו בית כו' ונפלו עלינו עו"ג כו' בהני לא שייך בדדמי כלל, אלא במקום שהיו שניהם בסכנה כמו בעשינו עלינו בית כו' אינה נאמנת משום דריע טענתה להיות הוא ניזוק יותר ממנה, אבל בנפלו עו"ג ולסטים שאין סכנתה חזק כמו שלו, נאמנת לומר שהוא מת והיא ניצלה, ואין הפרש בין דבר שיראה לעמוד שם והיא בורחת לדברים שהיא עומדת ימים אע"פ שהוא לו לבדו אינה נאמנת דהתם ודאי אמרה בדדמי עכ"ל, ובל"ס שכוון המאירי לדעת הרמב"ם והפלא שלא הרגישו בזה נושאי כלי הרמב"ם ולא בעלי השו"ע שהעתיק המחבר לשון הרמב"ם בסנ"ד, והב"ש הביא פרש"י, ולא הרגיש שלשון המחבר ע"כ אינו הולך בזה הפי', הא מיהא לדעת הרמב"ם אין חילוק בדבר אי עומדת שם או בורחת משם, מכ"מ נראין הדברים דה"ק המאירי, דלדעה זו אף ע"ג שאינה יראה לעמוד מכ"מ משום בדדמי שודאי הוא ימות הולכת לה ממנו, אבל אם היא עומדת ודאי שם לא שייך שתאמר מת משום בדדמי שהרי יודעת סופו בברור, וה"נ בנ"ד העו"ג שהיה רגיל את האיש יודע בברור אם עמד מחולי הפאקין או מת והיאך נאמר שהוא אומר משום בדדמי שמת ע"כ לא באתי לחקירה זו כלל:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כו

בדבר האשה שיצא מפה"ק דינאבורג ושם בעלה משה חנן, והנה בעיר לוכאוו נפטר איש א' ואמר קודם פטירתו לפי מכתב הרב דשם מתחלה, שאמר שמו ושם אשתו ושם עירו מכוון, אך אמר עוד שיש לו בן ובת, ובאמת לא היה לו מעולם בן, ואמרה האשה הנ"ל שיש מקום לתלות השיבוש בדעתו באשר הניחה מעוברת, ואולי כסבור שתלד ב"ז:

נראה לי דאיתתא דא שריא לאינסבא, ושפיר סמכינן על דברי האיש כי הוא האיש ולא אחר, ותלינן באיזה טעם שהוא שנשתבש באותה שעה שאמר שיש לו בן, וראיה מדתנן שלהי מס' יבמות, ושוב מעשה בצלמון בא' שאמר הרי אני פלוני בן פלוני נשכני נחש והרי אני מת והלכו ולא הכירוהו והשיאו את אשתו, פירוש שהלכו לראות את אותו האיש שהכירוהו בחייו בשמו, ולא הכירוהו עתה, ומ"מ סמכו על שנשתנה צורתו בסיבת נשיכת הנחש ואין לדחות דשאני התם שאמר אני פלוני ב"פ סתם, דמשמעו מאותה העיר שהוא סמוך לה וא"כ ברור שלפי דברו הוא האיש שנאבד באותה עיר משא"כ כאן שנצרך לומר שהוא מדינאבורג, וא"כ יש מקום לחשוש לדינאבורג אחרת ושמו כשמו ושם אשתו כשם אשתו משום דבר הנפטר שאמר שיש לו בן, ואותו האיש מדינאבורג שלנו אינו כן, אבל מכ"מ מוכיח שפיר מנוסחת הרי"ף והרא"ש וכ"ה ברמב"ם אני פלוני ב"פ ממקום פלוני נשכני נחש הרי העיד שהוא מעיר אחרת, ואחר שלא הכירוהו בצורת האיש הידוע לבני העיר צלמון והוא דר בה, היה להם לחוש שהוא מעיר אחרת בשם אותו מקום ושמו ושם אביו מכוון לאותו הידוע להם, והראיה ממה שאין צורתו כצורת האיש הידוע להם, אלא ודאי מכ"מ תלינן באיזה סיבה, ה"נ שפיר תלינן באיזה טעם שנשתבש:

ואין לחלק דמה שנשתנה ע"י נשיכת הנחש, הוא סברא אלימתא יותר מעובדא דילן, הא ג"כ ליתא שהרי לשיטת מהרי"ק שרש קע"ה דהמעיד על יוסף בן שמעון שמת אע"ג שלא הודיע שם העיר, ונמצא שנאבד יוסף בן שמעון בעולם משיאין א"א, וכתב מהרי"ק שם דהא שהביא הרמב"ן עובדא דצלמון איש פלוני ב"פ ממקום פלוני, משום שמצאו שנשתנה צורתו, מש"ה הוצרך לפרש שהוא מאותה העיר, הרי דאינה סברא פשוטה כ"כ שהנחש משנה הצורה, ומכ"מ בצרוף שם העיר מהני, ה"נ בנ"ד שאמר שמו ושם אשתו, שהוא כשם אביו ואולי טוב משם אביו, ומכ"מ נהי דאם לא היה מזכיר את העיר דינאבורג, היינו חוששים לשמו ושם אשתו שלא זהו שלפנינו, משום השנוי שבבן, אבל אחר שפי' שם העיר ודאי תלינן בשבוש:

ועוד נראה דכל מה שיש מקום לחשוש לשני שוירי, היינו באופן שלא ראו הבעל והמת ולא נודע מאיזה מדינה היה, משא"כ בנידון דידן שראו את הנפטר בחייו, במלבושי רוסלאנד ובלשונו ובכל מדותיו, וידוע דמלבושין ולשון ושארי הליכות האדם ממדינה אחרת משונים הרבה, וא"כ הוא מוחזק שאותו האיש היה מרוסלאנד והרי ברור לנו שאין ברוסלאנד עוד עיר ששמה דינאבורג, וע"כ הוא מדינאבורג הידוע לנו, והרי על כיב"ז שניכר מתהלוכות האדם סוקלין ושורפין על החזקות כדאיתא בקידושין (ד"פ), ואין לנו דבר ברור מזה שממיתין ע"ז, וא"כ הוא ברור שהוא האיש מפה, ונשתבש בדבר הבן, ובאמת סברת האשה שטעה בדמיונו אינו רחוק כ"כ וקרוב לומר שהיה שקוע בדמיון שתלד אשתו ב"ז וכדאי' ברבה ר"פ תזריע, דאשה מעוברת הכל אומרים שתלד זכר, ובאשר היה קרוב למיתה ותשוקתו להניח ב"ז היה הדמיון חזק עליו להטעותו כי כן הוא:

ב"ז הנני דן לפי מכתב הראשון של הרב דלוכאוו. שלא היה לפנינו שום עדות זולת דבר הנפטר, אבל לפי מכתב השני, אין אנו צריכין לכל זה, שהרי במכתב השני מודיע שיש עדות אשה שהיתה מכירו לפני פטירתו וראתה אותו אז ושהוא הוא מפה, וכן יש עדות עני עובר אורח שהכיר אותו ושהיה לידתו בנאווי אלכסנדרסקי, אלא שהעני אמר שיש לו בן ובת ומבואר מלשון המכתב שהעני לא אמר זה מידיעתו, אלא שהוא שמע מהנפטר לפני מותו, ומש"ה כתב הרב שמסתפק אם שמע בטוב, וא"כ הרי יש לפנינו שני מעידים שהוא הוא הדר פה דינאבורג ואף ע"ג שלפי דברי הבעל שיש לו בן, אינו כן, אין אנו חוששים לדבריו, ואפילו אמר בפי' שאינו משה חנן מדינאבורג, אין דבריו במקום שנים, ואע"ג שהם אחד אשה ופסול לעדות, הרי גם הנפטר פסול עדות לאשתו, וא"כ אין דבריו כלום, אלא שיש לחקור אם הנפטר היה מנאווי אלכסנדרסקי:

היוצא מזה, דהנני מסכים לדעת הרב הגדול מו"ה ליב שי' מו"ץ דפה להתיר איתתא דא לעלמא, באופן שיצטרף עמנו הרב הגאון מ' שאול זעליג שי', ושלום על ישראל:

סימן כז

בעזהי"ת

לכבוד הרב וכו' מו"ץ דק"ק **האמיל**.

עתה באתי להשיב דבר המקום יהא בעזרי, לכאורה היה נראה שבעדות ר' שמואל בס"א סגי להתירה, שהרי העיד בשם עו"ג מסל"ת שראה איש עומד ביער ומתפלל בטלית ושאלו מי הוא והשיבו כי הוא מהאמיל והולך לאמו לחאמיטץ, ואמר עוד אותו העו"ג שראהו עוד באותו מקום לאחר איזה ימים, והכירו ע"י שהיו ידיו נגועות, ובעוד שמונה ימים מצאו עוד באותו מקום כשהוא מת והוסיף לומר שראוהו עוד חי כמעט, וברור אצלו שהוא אותו האיש שראוהו כבר עם ידיו הנגועות, והנה זה ברור שאותו האיש מהאמיל ויש לו אם בחומיץ הוא ראובן יוסף בעל האשה לאה הנ"ל, שאין לנו איש בהאמיל שיש לו אם בחאמיטץ כי אם הוא כמבואר (בסי"ז סי"ט) אבל כו' מחפשין באותו העיר כו', וגם זה אמר העו"ג במסל"ת שהכירו עם ידיו הנגועות, ומשמעות זה הלשון הוא שהכירו בטב"ע על גופו ופניו ע"י מה שראה ידיו נגועות, ולא שהוא יודע שהוא האיש ע"י הסימן של ידיו נגועות אלא שהוא מכירו בט"ע עי"ז, וכמש"כ בביאורי הגר"א שם ס"ק פ"ח בזה"ל דט"ע בגוף לא שייך אלא ע"י סימנין שאינן מובהקין, דא"א להכיר הגוף אם לא ע"י סימנין עכ"ל. [הג"ה ועיין בחי' ריטב"א ע"ז (ד"מ) שפי' בשם הרא"ה הא דראש ושדרה אינן אלא דע"י סימנין אלו יכיר את הדג בט"ע], ויפה כח אותו עדות יותר משארי עדות עפ"י מסל"ת שהיה בזה הענין, משום שבכולן יש ספק אם ראו בתוך ג' ימים או אח"כ משא"כ זה העו"ג הגיד שראהו עודנו חי כמעט, כך עלה בדעתי מראש, אח"כ הסתפקתי שלא נזכר בפירוש בדבר העו"ג שראהו גם אחר שמת לגמרי, ויכול להיות שראהו גוסס והולך לו, וכמדומה לי שמסתמא הוא המת שמחפשין, ואנן קיי"ל שאין מעידין על הגוסס ואפשר שהוא הבריא והלך לו, ואחר בא לכאן ומת והוא הנמצא ואע"ג שהתוס' בחולין (דף ל"ה ב') ד"ה אסיק כו' כתבו דאם נמצא אחד לא הוי לן למיחש כו', מכ"מ אין ראיה להתיר בזה חומר עריות שהרי שטת הרמב"ם דסימנים דאורייתא שמורידין לנחלה עי"ז, ומכ"מ אין מחזירין גט אלא על ידי נקב יש בצד אות פלוני וכדפסק רב אשי בגיטין דכ"ז, ולא גרים כדאיתא לפנינו בדרב אשי מספקא ליה לר"א אי סימנין דאורייתא או דרבנן, ורי"ף ורמב"ם ורא"ש לא גרסי לה וס"ל להרי"ף והרמב"ם דדעת רב אשי דאע"ג דסימנין דאורייתא מכ"מ חומר עריות שאני:

ובאמת זה תלוי בתרי ישובי בבכורות (דף מ"ו) בסוגיא דפדחת יע"ש וא"כ ה"ה י"ל שאין סומכין על חזקה זו שכאן נמצא כאן היה בחומר עריות, וכדפסק השו"ע (סימן ל"ב) דנפל למים שלא"ס והעלוהו במצודה באותו מקום רגל מארכובה ולמעלה שאין סומכין לומר שהוא רגל של מי שנפל כאן וחוששין שמא הנטבע עלה ממקום אחר וכאן נמצא רגל מאחר, והכי הביאו ראיה מעובדא דיבמות (דקט"ו) דאתלי גורא בי גנני, וידעתי שהגאון נוב"י צדד להקל בזה, אבל אין בדבריו הכרח, אלא כאן יש מקום יותר לתלות שהוא האיש לא הלך מזה המקום שהרי אנו רואים שעומד ע"ז המקום הרבה ימים והוא באמת פלא:

ונראה שאחזו איזה טעמים שלא הניחו לצאת מאותו מקום,

וה'

רגלוהי אוביל יתי' באתר דמתבעי, בכ"ז אין הדבר ברור להתיר, ג"כ אנו צריכין לשארי עדיות שהעידו בשם עו"ג מסל"ת שראו גם שמה אותו בשעה שהיה עומד חי באותו מקום ואמר להם שהוא מתאמיל והולך לאמו לתומין, ואח"כ ראו אותו באותו מקום שהוא מת ויש עו"ג מסל"ת שקברו אותו ג"כ אלא שמחמת מורא חזרו והוציאו אותו, אלא שיש ספק בהני עדות אם ראו אותו לפני ג"י או אח"כ, אבל כתב הב"ש ס"ק פ"ד דאם הגוף שלם וידוע דעת ר"ת שמעידין גם לאחר ג"י שמכירו בטב"ע, אלא שלא הודו לו לר"ת בזה, אבל אם יש ספק אם היה בג"י אם לא סומכין על דעת ר"ת, ועוד נראה דבנ"ד לכ"ע מתירין מספק, דעיקר מה שמחמירין כאן בספק הוא משום ספק דאורייתא לחומרא, וכאן שראהו העו"ג הראשון גוסס ומה"ת רוב גוססין למיתה ורק משום חומר ערוות מחמירין בו כמש"כ התוס' (דל"ו ודקכ"א) א"כ אין מקום לספק בזה:

הן אמת שהריב"ש בשו"ת (סי' שע"ט) כתב דכל הני דתנן שם נשאת מוציאין הוא מה"ת, וא"כ גם בגוסס מוציאין הוא מה"ת, אין משיאין מה"ת ומחמת דתרי חזקי היינו חזקת חיים וחזקת א"א מפקי מרוב גוססין למיתה, אבל כבר ערערו ע"ז גאוני בתראי טובא, והאמת שהוא תלוי בתרי ישובי בבכורות (דמ"ו) הנ"ל אי חומר ערוות שאני או להיפך שהקילו בכל האפשר בעגונה ע"ש:

ועפי"ז שהוא תלוי בשני ישובי הגמ' מיושבין הרבה סוגיות כמבואר בס"ד בחיבורי העמ"ש (סי' קנ"ט אות א'), מעתה בנ"ד ממ"נ מותרת אי נימא כהריב"ש דלא אמרינן חומר ערוות וכהאי לישנא א"כ הא דלא סמכינן אסימנין הוא משום דסימנין לאו דאורייתא או ספק כפי הנוסחא בגיטין (דכ"ח) לפנינו והוא מה"ג דמספקא לרב אשי, ואחר שכן דאי מדאורייתא סמכינן בשאר איסורי תורה מותר ג"כ בעדות אשה הרי יש כאן סברא דכאן נמצא בשעה שמת כאן היה בשעה שגוסס מסתמא הוא הוא, כמש"כ לעיל בשם התוס' חולין (דל"ה), ואי נימא דלא כהריב"ש אלא חומר ערוות שאני וזהו שיטת הרמב"ם ותוס' כמש"כ לעיל גבי סימנים וגוסס דאע"ג דסימנים דאורייתא וגוסס רובו למיתה מהני ע"פ ד"ת מכ"מ משום חומר ערוות החמירו, א"כ כאן אינו אלא ספק דרבנן אי היה לפני ג' ימים או לאח"כ שהרי מה"ת מותרת מחמת שראה העו"ג אותו גוסס ובספק דרבנן ודאי אין חוששין שמא היה לפני ג"י:

והנה ראיתי מעכ"ה נ"י מתחקה על מה שמצאו ר' שמואל הנ"ל וחבירו הבגדים שלו אצל המת, ומוכיחים שהם של המת ומה שמצאו מן הגד הוא מחמת שקברו אותו והפשיטו בגדיו, ואין לחוש לשאלה בכל הבגדים ומכש"כ כאן שראו ידיו לבושות הוא שאלה דיחיד, ועוד האריך בדברים של טעם ולא ידעתי אמאי הוסיף לחקור בספק אם נמצא לפני ג"י אחר שתולה בהיתר הבגדים:

הא מיהא הנני מצטרף להתיר אתתא דא לאה בת ליפמאן הכהן להתנסבא לכל גבר, ומע"כ יושיב ב"ד ויתירוה, ושלום על דייני ישראל, וה' יציל את עמו ממקרים כאלה, ויעמידנו על קרן האמת, והוא התכלית והחותמת. יום ג' ארבעים במספר ב"י תרמ"ד:

סימן כח

בעז"ה ולשמו ית'.

איתא בשו"ע אה"ע (סי' י"ז סל"ד) בהגהת רמ"א דהא דתנן בטבע במים שאל"ס אם נשאת לא תצא דוקא בשהו כדי שתצא נפשו, אבל אם לא שהו כדי כך אפי' אם נשאת תצא, והוא משו"ת הרשב"א והרמב"ן, ונראה משו"ת הריב"ש (סי' שטט) שהוא מה"ת שכתב בזה"ל ובכל הני דקתני בהו במתני' אין מעידין אין כאן עדות כלל ואם נשאת תצא דומיא דאידך מתניתין דאין סומכין מעידין עד שתצא נפשו דאם נשאת תצא שהרי אין כאן עדות שמת וליכא למימר דאין מעידין אלא עד שת"נ קאי אמאי דקא בעי למיתני אפילו מגויד ובההוא הוי מדרבנן משום חששא דיכול לטוות ולחיות, אבל מדאורייתא ל"ח להכי ואם נשאת ל"ת, דא"כ מאי רמי רישא אסיפא דתנן מעשה באסיא באחד ששלשלוהו בים ולא עלה בידם אלא רגלו ואמרו חכמים מן הארכובה ולמעלה תנשא, ומאי קושיא דלמא כיון שהיה במשאל"ס דבל"ז אם נשאת ל"ת מש"ה במגויד תנשא לכתחלה, הרי מפורש דאי מדאורייתא ל"ח אם נשאת ל"ת וכמו במשאל"ס וא"כ הא שהחליטו הרמב"ן והרשב"א דאם לא שהו כדי שת"נ אם נשאת תצא, ע"כ משום דחיישינן מה"ת, וכן הבין שו"ת רב"ל והובא בקילור בק"ע, דהוכיח דהרמב"ם חולק על הרמב"ן והרשב"א מדכתב בפירוש המשניות גיטין (פ"ג) על הא דתנן אבל עיר שכבשוה כרקום וספינה שאבדה בים נותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים דפי' שאבדו המשוטין שלה משמע אבל טבעה ממש אין נותנין עליו חומרי חיים אע"ג שלא שהו עליהם כדי שת"נ זהו הוכחת רב"ל, ואם איתא שרק משום חומרי דא"א ומדרבנן בעינן שהה אין מכאן שום ראיה דשם לענין אכילת תרומה ודאי בחזקת מתים נינהו:

אבל לענ"ד אאל"כ דודאי לכ"ע מי שטבע תיכף ה"ה בחזקת מת לכ"ד, וכמ"ש בה"ג ה' יבום כפל במשאל"ס כשני עדים ודאי מיתת מיית לגבי ממון נחתין יורשין לנכסיו לגבי אשה אחמירו בה רבנן עד דאמרו סימני פרצופו וחוטמו ושאר סימנים עכ"ל, הרי דמוציאין ממון ע"פ טביעה לחוד ורק לגבי חומר ערוות אחמירו בה רבנן שהוא לשון מדרבנן כדאיתא בע"ג (דף כ"ו) שאני י"כ דאחמירו בה רבנן ושם אינו אלא מדרבנן, וה"נ העלה בה"ג שאינו אלא חומר מדרבנן, וה"נ ודאי מוכיח מהירושלמי גיטין שם דקאמר שטפו נהר נותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים, ופי' שטפו נהר היינו שראוהו משוטט על המים אבל לא נטבע, מבואר הא נטבע אע"ג שלא שהה עליו ה"ה בחזקת מת לענין תרומה, ולא תקשה לפי זה לפרש"י בגיטין שם בהא דתנן ברישא שם ספינה המטורפת שהן בחזקת קיימין, ופירש"י ועדיין לא טבעה, משמע ספינה שאבדה היינו שטבעה, ומ"מ נותנין עליו חומרי חיים ולא כהרמב"ם ז"ל, הא ל"ק דודאי מודה רש"י דמי שטבע בים בלא ספינה ה"ה בחזקת מת מה"ת אלא בספינה שטבעה שאני דמצוי קורה ועץ שניצולין עליו וכמש"כ בתשובת הרמב"ן (סי' קכ"ח) והביאו הב"י דאם אינו מעיד אלא שנשברה ספינה בלבד זה אינו כלום ואפילו נשאת תצא דשמא ניצול ע"ג עץ או קורה כדרך שניצולו הרבה פעמים כו', [אלא שקשה ע"ז הא דאיתא ביבמות (דף קכ"א) במעשה דר"ג ור"ע בספינה שנשברה ור"ע שדף ש"ם נזדמן לו, ומסיים כמה גדולים ד"ח שאמרו מים שאל"ס אשתו אסורה, הרי למד סתם מים שאל"ס מספינה שנשברה ונזדמן לו דף, והמקום יאיר עיני], ובזה פליגי רש"י והרמב"ם אבל במי שטבע במים לכ"ע בחזקת מת לכ"ד בין לנחלה בין לאכילת תרומה, ורק בחומר א"א חיישינן דילמא גלא אשפילהו, מש"ה בלא שהו עליו אם נשאת תצא, ובשהו עליו אם נשאת לא תצא, ולפי זה אין הכרח דהרמב"ם חולק על הרמב"ן ורשב"א דבעינן דוקא שהוי מהא דפי' המשניות הנ"ל אבל מ"מ יש להוכיח שפיר דפליג מדכ' בה' נחלות פרק ז' מי שטבע במים שאל"ס ובאו עדים שטבע לפניהם ואבד זכרו אע"פ שאין משיאין את האשה לכתחלה הרי היורשין יורדין לנחלה ע"פ, הרי דקדק שאין משיאין את האשה לכתחלה ואי איתא דבלא שהוי אפילו נשאת תצא, לימא אפילו לא שהה כדי שת"נ דאם נשאת תצא יורדין לנחלה, אלא ודאי לא ס"ל להרמב"ם כ"ז, ומה שדקדק מרן הכ"מ בה' גירושין (פי"ג) מדכ' הרמב"ם שם וכן האשה שהעיד לה עד א' כו' או במים שאין להם סוף ולא עלה כו' משמע דוקא דשהה ויודע שלא עלה, אין ההכרח לפרש כן, אלא פי' ולא עלה לאפוקי ראוהו משוטט על פני המים דאי משוטט הרי זה שטפו נהר שהביא הרמב"ם (פ"ו מה' גירושין הכ"ט) שנותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים, וא"כ פשיטא שאם נשאת תצא, אבל בטבע בים לעולם אם נשאת לא תצא, ובבאור על השאלתות (סי' קנ"ט אות א') ביארנו דגם הראב"ד ורא"ש חולקים בזה:

ובאמת כבר הקשו גאוני בתראי מאי שייך תועלת השהוי במים שאל"ס, אחרי שאנו חוששים דילמא גלא אשפילהו למרחקים, וא"כ מאי מהני שהה במקום הטביעה, בשלמא במים שיש להם סוף דלא חששו לגלים ומ"מ ודאי יש לחוש שמא הגיע לצדדי המים ויצא מש"ה בעינן שהוי, אבל במשאל"ס מאי נ"מ, מיהו י"ל

דהליא

דתליא בפי' אין להם סוף, שפי' בגמרא כל שרואה מד' רוחותיו, והוסיף בשאלתות שם לפרש בזה"ל כגון דקאי בחד גידני וחזי לה בארבע גידני דאי סליק האי אגפי בפני גידני מתחזי אבל ודאי כד קאים בחד גידני ולא חזי להו בארבע גידני דילמא סליק ולא חזי להו והוי להו מים שאל"ס עכ"ל, והנה במים שאין ל"ס כזה ודאי יש לחוש כל שלא שהה כדי שת"כ דילמא יצא מצדדי המים שאינו רחוק באמת ממקום הטביעה ובזה ודאי אע"ג דחמור לענין אם שהה מ"מ אסור לכתחלה, לא קיל בזה דנימא אם לא שהה לא תנשא, שהרי ודאי יש מקום לחוש שיצא מן הצד כמו בים להם סוף מש"ה בעינן שהה, ואע"ג דלכאורה אם שהה מאי הוי, הא אכתי יש לחוש שמא יצא מרחוק במקום שלא שלטו עיני הרואה הל"ק דודאי אם יצא היה יודע ממנו שהרי מ"מ הוא סמוך לו אלא שאין העין רואה, ומעתה דבעינן באין להם סוף כזה שהוי מש"ה אפילו טבע בים או לנהר שוטף מרחוק בעינן שהוי דוקא מדרבנן, דלא חלקו חכמים בדבר, וכמו בהא דתנן אין מעידין על המגויד, ומקשה בגמ' והאמר רבב"ח לדידי חזי לי ההוא טייעא דשקיל ספסירא ולא אפסקיה לנערותיה ומשני אמר אביי ההוא כחישא הוי, ופשיטא שאין כ"מ בדין אי הוי כחוש או שמן, וסתם תנן אין מעידין על המגויד, אלא משום דלא חלקו חכמים כדי שלא תתן תורת כ"א וא' בפ"ע, ה"נ כל מים שאין להם סוף דין א' להם דבלא שהוי תנא, אבל כ"ז אי נימא דכל שאינו רואה בעומד בצד א' על כל הצדדים ה"ז בכלל מים שאל"ס, אבל אי נימא פי' שרואה מד' רוחותיו, היינו שישגיח על כל צד אם יצא אם לא, וקמ"ל דלא חיישינן שמא יצא והלך לו כרגע, אבל מ"מ בעינן שיהא יכול להשגיח, ודוקא באינו יכול להשגיח על כל צד מקרי אין להם סוף, וא"כ שעור שהוי כדי שת"כ הוא פחות מכדי שיראה מד' רוחותיו שהוא מקרי מים שיש ל"ס, וא"כ באמת אין מקום לגזור דתנא בלא שהוי איך שהוא דין שהוי במים שאל"ס אינו אלא מדרבנן:

ואל תתמה לומר דמאחר שאינו אלא מדרבנן, מ"ש מכלל דין מים שאל"ס שאם נשאת ל"ת, אבל באמת כל הני דתנן אין מעידין, משמעו שאם נשאת תצא, וכמש"כ הריב"ש שם, והכי ודאי משמע לשון אין מעידין שאין תועלת בעדות, וגם הוכחת הריב"ש מרומיא דש"ס אמגויד הוכחה חזקה היא והכי יש להוכיח בהא דתנן אין מעידין אלא עד שתצא נפשו אפילו במגויד וצלוב וחיה אוכלת בו, ותניא נפל לגוב אריות אין מעידין, והרמב"ם כ' בה' נחלות וכן אם באו עדים שראוהו נפל לגוב אריות ונמרים או שראוהו צלוב כו' אע"פ שאין משיאין את אשתו כו' ולא כתב הרמב"ם שאין משיאין א"א לכתחלה כמו שכ' גבי מים שאל"ס, אלא פשיטא שאפילו נשאת תצא, והרי לענין נחלה פשיטא לנו שבחזקת מת הוא, והכי מוכח מדאיתא בגיטין בירושלמי פ"ג שהוסיפו עליו מי שגררתו חיה נותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים, מבואר הא חיה אוכלת בחזקת מת הוא, אע"ג שאין מעידין עליו ואם נשאת תצא [והא דתניא באבל רבתי והובא ביו"ד (סי' שע"ה) דמי שגררתו חיה מתאבלין עליו, אינו ענין לכאן, דשם איירי שראוהו מת בפי החיה אלא שלא יכלו לקברו], וכן בהא דתנן אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם ואיתא בבכורות (דף מ"ו:) תרי לישני חד לישנא הוא משום דבע"א אחמירו בה רבנן דבעינן תרווייהו, ואב"א יכיר לחוד והכרת פנים לחוד, הרי דלאידך לישנא ודאי אם נשאת תצא, ה"נ לל"ק דמשום דאחמירו בה רבנן ודאי ה"נ אין מעידין משמע שאם נשאת תצא כהריב"ש ואע"ג שאינו אלא מדרבנן דלא כהריב"ש בזה וכן בהא דתנן אין מעידין אע"ג שיש סימנין בגופו ובכליו ולס"ד סימנין דרבנן ודאי אם נשאת תצא, והרי דעת הרי"ף והרמב"ם דסימנין דאורייתא, ומ"מ בעדות אשה פסקי שאין משיאין אלא בסימנין מובהקין. הן אמת שכתבתי בהעמק שאלה (סי' ל"ט אות ט') דדוקא באבידה קיי"ל סימנין דאורייתא מדכתיב עד דרוש אחיך אותו, ומכאן למדנו בכל א"ת משא"כ שאר דיני ממונות וכן עדות אשה דילפינן מממון, אבל חוזרני בי ממש"כ הרמב"ם ה' נחלות שם שמורידין לנחלה עפ"י סימנים אע"ג שאין משיאין א"א, אלא צ"ל דשפיר כ"ל סימנין דאורייתא בכל ד"מ מאבידה, והא שאין משיאין את האשה וכן לענין גט אשה דבעינן סימן מובהק, הוא משום חומר דעריות כמש"כ הרמב"ם בפי' בה' נחלות שם בזה"ל

שאני אומר שלא החמירו בדברים אלו אלא משום איסור כרת. אבל לענין ממון כו' והא דקאמר בפ' אלו מציאות דאי סימנין דאורייתא גבי אבידה ה"ה דמשיאין את האשה, היינו לחד לישנא בבכורות שם דמשני יכיר לחוד והכרת פנים לחוד, אבל לל"ק דמשני דאחמירו בה רבנן, ה"נ לענין סימנין דודאי מה"ת אפשר דמהני, ומ"מ לענין ע"א לא מהני, ואם נשאת תצא, וכל זה דלא כהריב"ש שהביא ראיה מכל הני דאין מעידין אלא עד שתצא נפשו, וכן אין מעידין אלא על פרצוף פנים כו' שדאורייתא היא, ובמח"כ אישתמיטתיה לשון הרמב"ם בה' נחלות הנ"ל, אלא ודאי אע"ג דמה"ת מותר ליכנס, מ"מ משום חומר ערוות אפילו אם נשאת מוציאין מדרבנן ולא דמי למים שאין להם סוף ואין למדין דרבנן זה מזה, [איברא דעת התוס' ורא"ש בגיטין משמע כהריב"ש ויבואר בסוף הקונטרס]:

ומ"מ יש כלל בזה שכ' רבינו ירוחם בשם הרמ"ה בזה"ל שבכ"מ שנפל למקום סכנה דאי אשתהי שם א"א שלא ימות אפילו דיכול להיות דברח ועדיין חי וקיי"ל דלא תנשא אשתו דוקא לכתחלה אבל בדיעבד לא תצא עכ"ל, מבואר הדבר דוקא במים שאל"ס דא"א לחיות אלא א"כ יצא בדרך פלא מש"ה אם נשאת ל"ת, משא"כ נפל לגוב אריות דאמרינן שניצול במקומו מהאריות דרך פלא וכן צלוב דאמרינן שמא מטרונא עברה עליו ופדאתו וניצל במקומו וכן גררתו חיה דאמרינן שמא נתגבר א"כ עליה אבל אם היה אירע לו הפלא במקום הצרה שוב במה שיצא מאותו מקום אינו פלא מש"ה אם נשאת תצא, משא"כ אם נפל לבור שאין הסכנה במקומו אלא במה שאין לו מאכל, וצריך לומר דיצא דרך פלא שידוע לנו שלא הביאו לשם מאכל אפשר באמת אם נשאת ל"ת, וסברא כזו כ' התוס' ב"ב (דף קנ"ג:) בד"ה השתא לייתב הא דמביא ה"ג ראיה די"ל שהבריא החולה מהא דספינה שרובן לאבד נותנין עליו חומרי חיים שרובן לחיים לכש"כ והקשו דאמאי לא הביא כמשמעו מדתנן בגיטין הניחו זקן או חולה בחזקת שהוא קיים, ויישבו דמשם אין ראיה אלא דשלא מת אבל לא נימא שהבריא משא"כ בספינה אנו צ"ל ע"כ דניצולו ויצאו מן הים, ה"נ ראיה שנימא שהבריא החולה הרי דאע"ג דהא דרוב חולים לחיים הוא שמבריאין אבל אם אין מבריאים מצוי שימות דהחולי ממילא מתגבר ומחליש האדם מ"מ אין ראיה מזה שאנו מחזיקים אותו בחזקת כאשר היה חי לענין שנימא שהבריא כמו שאנו מביאים ראיה מהא שאנו אומרים דיצא מן הים, ה"נ אינו דומה מה שאנו אומרים שניצל במקומו למה שאנו אומרים שאירע לו נס שיצא מזה המקום [משום שאין הרוב ברור להוציא מחזקת חי, מש"ה נותנין עליו חומרי חיים לענין תרומה ג"כ, והיינו משום דהוי מעוט המצוי כמש"כ התוס' סנהדרין (דף ג') לענין הא דאין הולכין בממון אחר הרוב, היינו שאינו רוב גמור, ה"נ הא דספינה רובן לאבד אינו רוב גמור להוציא מחזקת חיים וכמש"כ תוס' יבמות (דף ל"ו:) בד"ה הא לא שהה דלהכי חוששין למיעוט נפלים דמשום דהוי מיעוט המצוי ה"נ אע"ג דספינה רובן לאבד מ"מ הניצולין הוי מיעוט המצוי מש"ה הוי במקום חזקה סמוך מיעוטא לחזקה לכ"ע וחוששין מה"ת, ואין אנו צריכין לומר הטעם בספינה כמש"כ הריב"ש שם משום דהוי תרי חזקי דאזיל לטעמיה כאשר יבואר בסמוך, וכבר הוי טובא ע"ז הכלל בשו"ת גאוני בתראי], אלא דהתוס' איירי בענין שיש חשש מה"ת ג"כ והרמ"ה איירי במקום שהרוב ברור ומה"ת אין חוששין כלל, אלא משום חומר דא"א אין משיאין ובהא חילק בזה הסברא אם החשש הרחוק הוא שיצא ממקומו בזה אם נשאת ל"ת, משא"כ אם החשש הרחוק הוא במקומו כאשר הוא בזה אם נשאת תצא:

וממוצא דברינו דאע"ג דאם נשאת תצא אפשר שהוא מדרבנן דלא כהריב"ש, אזיל מש"כ הב"ש (ס"ק ק"ב) ממש"כ רבינו ירוחם בשם הרמ"ה בזה"ל ומסתברא דה"ה בכל אותן שאומרים שאין מעידין מי שמורה בהן להתירא מנדין אותו אפילו צורבא מרבנן ואפילו היכא דקיי"ל אם נשאת בדיעבד לא תצא עכ"ל, והוכיח מזה הב"ש דלא ס"ל כהריב"ש דכל הני דתנן אין מעידין אם נשאת תצא, וכ' בזה"ל משמע דלא כהריב"ש דלהריב"ש כל הני תצא עכ"ל, ולא ביאר יפה הוכחה זו, ונראה דקשה להב"ש מאי קמ"ל הרמ"ה שמנדין על כל הני דתנן אין מעידין פשיטא כיון דאם נשאת תצא ש"מ שמה"ת הוא כמש"כ הריב"ש ובהא ודאי מנדין אותו, אלא ודאי

ס"ל

ס"ל בכל הני שאם נשאת ל"ת, וקמ"ל כל הני דלא תנא אפילו שלא במים שאין ל"ס המפורש בגמרא, זהו הנראה כונת הב"ש, אבל למש"כ ודאי אפילו אם נשאת תנא אינו אלא מדרבנן, ושפיר קמ"ל הרמ"ה דלא נימא להיפך דוקא מים שאין ל"ס דבדיעבד לא תצא הוי כעיקרו דרבנן מש"ה מנדין אותו, אבל הני דבדיעבד תצא הוי כרבנן שעיקרו מה"ת ואין מנדין כמש"כ הר"ן בפ' מקום שנהגו, קמ"ל דהוי כאיסור תורה ממש, ואח"כ הוסיף דה"ה בכל הני דאם נשאת ל"ת כמו בדוגמא דמים שאל"ס ג"כ מנדין אותו:

היוצא מכ"ז דלא כהריב"ש שמדמה כל הני דאם נשאת תצא להני שלשה שאמר ראב"פ דנותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים, ומש"ה אם נשאת תצא, וכמו שהביא באותה תשובה (סי' שע"ט) הא דראב"פ בהדי כל הני דאין מעידין, וזהו שדחקו לומר הטעם בהא דנותנין עליו חומרי חיים ולא אזלינן בתר רובא, הוא משום דתרי חזקי עדיף מרובא היינו כדי שיבואר בסברא זו כל הני דאם נשאת תצא לטעמיה דהוי מדאורייתא, אבל לפי דברינו באמת לא דמי כלל ובהני תלתא אע"ג דהוי רובן לאבד מ"מ מיעוט המצוי יש שאינן אבודים ובזה אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה כמש"כ לעיל, משא"כ בכל הני דהוי רוב גמור אינו אלא מדרבנן משום חומר דא"א כמש"כ הרמב"ם הנ"ל:

ונראה לבאר עפ"י דברינו הא דאיתא ר"פ האשה שלום אמר רבא מ"ט דמלחמה משום דאמרה בדדמי ס"ד בכל הני דאקטול הוא פלט ואת"ל כיון דשלום בינו לבינה נטרא עד דחזיתו זמנין דמחו ליה בגירא או ברומחא וסברה ודאי מת ואיכא דעבד סמטרי וחיה. ולכאורה אינו מובן למאי איצטריך רבא לומר תרי אופני בדדמי אלא מתחלה א' דבאין אהבה חזק יש לחוש גם לספק דאורייתא שהרי מלחמה הוי כעיר שכבשוה כרקום שנותנים עליו חומרי חיים משום שכמה ניצולים ה"נ במלחמה, אפילו שלום בינה לבינו אין לחוש לספק מה"ת מ"מ עדיין יש לחוש לספק מדרבנן וכמש"כ הרמב"ם בה' נחלות שם דמי שראוהו שירו בו חצים מורידין לנחלה ע"פ, ומ"מ אין משיאין את האשה ואפילו אם נשאת תצא, והיינו משום חשש דרבנן כמש"כ, ותשכיל עוד בזה הא דאיתא (בד' קט"ו) עד א' במלחמה מהו טעמא דע"א מהימן משום דמילתא דעבידא לגלויי הוא לא משקר וה"נ לא משקר או דילמא טעמא דע"א משום דהיא גופא דייקא ומינסבא והכא כיון דזמנין דסניא ליה לא דייקא ומנסבא, ותמה בחי' רשב"א ע"ז הנוס' דמאי מיבעיא ליה הא דזמנין דסני' ליה הא אפילו לא סני' ליה לא דייקא במלחמה כמו דאמר רבא לעיל, ומש"ה מחק נוס' זו, אבל בריא"ף יש ג"כ נוס' זו, ונראה לבאר עפ"י דאיתא בריש גיטין בהא דתנן דהשליח נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ שהם ספרי דדייני מגמיר גמירי ורבנן הוא דאצריך ומשום עגונה אקילו בה רבנן, והקשה הרשב"א שם הא משום עגונה אקילו אפילו היכי דהוה איסור דאורייתא ואמאי אצטריך לומר דסתם ספרי כו' ויישב דהיכא דהוי דיוקא דאיתתא ג"כ שפיר סמכו על ע"א אפילו בדאורייתא משא"כ הכא ליכא דיוקא דאיתתא, הרי חזינן דבאיסור דרבנן אפילו היכא דליכא דיוקא דאיתתא סמכינן על ע"א משום עגונה, וא"כ מאי אסתפק לן בעד א' במלחמה ע"כ רק משום דסניא ליה והוי ספק דאורייתא דלא בדקה אלא אי ידעה דהוי מלחמה סמכה ע"ז, ובזה שפיר מסתפק אי סמכינן על ע"א מילתא דעבידא לגלויי לחוד, ולכאורה קשה בהא דכ' הרי"ף ז"ל דאיבעיא זו נפשט מהא דדגלת (דף קכ"א) דאנסבא עפ"י ע"א, ולדברינו הא יש לדחות דהתם לא הוי סניא ליה בודאי וא"כ לא הוי חשש בדדמי אלא בדרבנן מש"ה משיאין ע"פ ע"א, דהיא גופא דייקא ולא נסבה עד דידעה מילי ברירן דנפקא מאיסור דאורייתא ומש"ה סמכינן שפיר על עד אחד אבל הא ל"ק דכבר כתבנו שלא חילקו חכמים בדבר ואחר דאי סניא ליה לא מהימן עד א' ה"כ אע"ג דודאי מרחמא ליה, והיינו דקאמר הכא זמנין דסניא ליה, פי' משום דזמנין דהוי הכי לא נאמן עד א' בכל מקום:

ולכאורה קשה לדברינו דהא דאין מעידין עד שתצא נפשו אפילו במגויד כו' ואם נשאת תצא הכל אינו אלא מדרבנן דמה"ת יורדין לנחלה על פיו, א"כ מאי מקשה הגמ' (דף ק"כ) על הא דתנן אפילו במגויד והא קתני סיפא מעשה באסיא באחד שלשלוהו ליס ולא עלה בידם אלא רגלו ואמרו חכמים מן הארכובה ולמעלה תנשא, ומאי קשה נימא התם דנפל למים שאל"ס דבל"ז ג"כ אין אסור אלא לכתחלה מש"ה במגויד תנשא אפילו לכתחלה משא"כ בלא נפל למים אלא ע"כ דמגויד ג"כ הוי ספק דאורייתא, אבל באמת לק"מ דכיון במגויד אפילו בדיעבד נשאת תצא שוב אין נ"מ אי בלא הגיוד הוי אסורה מה"ת או דרבנן כיון דהגיוד אינו מועיל לנשואין דחששו לאותו מיעוט אפילו בדיעבד סוף סוף הוי מיעוט, וראיה לסברא זו יש להוכיח ממש"כ התוס' (דף קכ"א) ד"ה ולא היא דאע"ג דרובא ורובא מרבנן קלא אית להו מי סליק, מ"מ לא חיישינן לאותו רוב ולא תנשא לכתחלה במים שאל"ס כמו גבי רוב גוססין דאין מעידין עליהם אע"פ שרובן מתים עכ"ל ואינו מובן למאי נקטו הראיה מגוססין דלא מיירי ביה נימרי ממים שאל"ס דרובן למיתה ומ"מ אין משיאין לכתחלה. וצ"ל דפשוט להתוס' דרוב דרובא מרבנן אי סליק קלא אית ליה לא עדיף ממים שאל"ס ומ"מ אין משיאין לכתחלה, והאיך עלה ע"ד דר"א להתיר בצירוף רובא מרבנן, וצ"ל דר"א היה ס"ל דרובא מרבנן לחוד בלי מים שאל"ס ג"כ אין משיאין לכתחלה ואם נשאת ל"ת כמו מים שאל"ס ומש"ה במקום שנצטרפו שתי הסברות מים שאל"ס ורובא מרבנן שרי לכתחלה, ע"ז דחי הש"ס דל"ש, והיינו ע"כ משום דרובא מרבנן לחוד לא מהני דלהוי אם נשאת ל"ת כמו במים שאל"ס, וא"כ אע"ג שאינו אלא מדרבנן, מ"מ לא מהני הצטרפות מים שאל"ס, דסוף סוף הוי מיעוט שאינו מצוי ואסור משום חומר א"א ע"ז הביאו התוספות ראיה דלמד"ר לא מהני אפילו לענין אם נשאת, הוא כמו גוסס שאין משיאין מדרבנן דמה"ת רוב גוססין למיתה כדאיתא בשבועות (דף ל"ג) מ"ד רוב גוססין למיתה קמ"ל, ופרש"י השתא מיהא לא שכיח, ומ"מ אם נשאת תצא ה"כ בלמד"ר, ומשום הכי לא מהני הצטרפות ג"כ, הרי דאע"ג דרובא מדרבנן אינו אסור אלא מדרבנן מ"מ לא מהני להתיר במים שאל"ס, ה"כ בהא דמגויד:

ואגב ראיתי לבאר הא דרוב גוססים למיתה דמפרש"י ותוספות מבואר דהוא רוב גמור ומה"ת המה בחזקת מתים ורק משום חומר עריות כמו מגויד, ובזה תבין עוד מש"כ התוס' יבמות (דף ל"ו) דחיישי רבנן למיעוט דנופלים כמו במים שאל"ס דאשתו אסורה וגוסס שאין מעידין עליו להשיא אשתו אע"ג דשמא התם משום ערוה החמירו כו' הרי נקטו רבותינו מים שאל"ס וגוסס ולאו בחד ליסנא, היינו דמים שאל"ס אינו אלא לכתחלה וגוסס אפילו בדיעבד ותרווייהו משום חומר עריות לחוד, ועיין מהרש"א בכורות (דף כ':) בתוס' ד"ה חלב פוטר שדקדק הכי מדכ' הרא"ש גבי גוסס דסמכינן מיעוטא לחזקת חיים, ובמשאל"ס כ' הרא"ש שם ובחולין פ"א שאין אומרים סמוך מיעוטא לחזקה והיינו משום דכאן אסור אפילו בדיעבד וכאן אינו אלא לכתחלה, הא מיהא סברי התוספות דהא דגוסס אין מעידין עליו אינו אלא משום חומר עריות, ויותר מזה כתב הרא"ש בשם הר"מ מרוטנבורג ה' שמחות דאם העידו שקרובו גוסס זה ג' ימים מתאבל עליו והרמ"ל בים"ש (גיטין פ"ג) והב"ש (ס"ק י"ח ול"ד) כתבו ללמוד מכאן דמשיאין את האשה אחר ג"י, ונימוקס עמס דבסי' שע"ה ביו"ד כתבו הטור וש"ע שאין מתאבלין אלא באופן שמשיאין את האשה, וכמש"כ התוס' יבמות (דף קי"ט) לענין נפל דלהכי אין מתאבלין על סתם ולדות משום שלא יבואו להקל בערוה, ולפי"ז צ"ל הא דתנן אין מעידין אלא עד שתצא נפשו היינו בתוך ג', והקשה ע"ז מות"ז הגאון בתשובה מהא דתנן מן הארכובה ולמעלה תנשא ומפרש בירושלמי והביאו הרשב"א ובש"ע (סל"ב) דוקא עד שהות טריפה דהיינו י"ב חודש, אלמא דהא דתנן בכלהו פרקין אין מעידין כלל כלל לא, הן אמת דהרמ"ל לטעמיה שכ' בים"ש יבמות שם דין הארכובה ולמעלה תנשא לאלתר ושיערו חכמים שימות מהר והוסיף עוד שם שאין מעידין אלא על הטריפה שמת מיד כמו שחט בו שנים או רוב שנים ומדייק הכי ממש"כ הרמב"ם (פי"ג מה' גירושין הי"ז) וכן כל כיב"ז שא"א שיחיה אלא ימות מיד כו' כ"ז דעת הרמ"ל, אבל מ"מ קשה טובא זה הפסק שכ' לענין גוסס, דלא נזכר בשום מקום מספרי ראשונים לחלק בין גוסס לפני ג' ימים או לאחריו לענין עדות אשה, והיא דמהר"ם מרוטנבורג לענין אבילות באמת לא נזכר ג' ימים אלא מעשה שהיה בד' ימים כמבואר ברא"ש ומרדכי ובה' שמחות למהר"מ עצמו ז"ל וגם לא חלק בדבר וה"ה גוסס בן יומו ס"ל דבחזקת

מת הוא אע"ג שאין מעידין עליו להשיא אשתו, והטור דנקיט ג' ימים לא בא בזה לישב רומיא הא (דסי' שע"ה) שאין מתאבלין אלא בהני דמעידין, אלא דס"ל שאין חזקת גוסס מת באותו יום אלא למחר ונראה דמקרא מלא הוא אם יום או יומים יעמוד לא יוקם, דפירושו מעל"ע, הרי דכיון שעומד מעל"ע ברור שלא עשאו גוסס משום דרוב גוססין אינן עומדין ומשתהין מעל"ע וממילא לענין אבלות שמתחיל לאחר קבורה לא חיישינן עדיום ג' דיש לנו לתלות שלא בא לקבורה ביום המיתה, אבל בחזקת מת הוא לאחר מעל"ע, והא דרמינן מהא דאין משיאין את האשה, כבר יישב בשו"ת שבות יעקב ח"ב (סי' ל"ב) לחלק בין מת שסופו להודיע בקרב, בהא אין מקום לחוש לערוית, דאע"ג שיתאבל עליו מ"מ לא יבא לידי קלקול, משא"כ נפל או נטבע שאפשר שלא יבא לידי ברור לעולם ואם נימא שמתאבלין יבא לידי קלקול בערוית מש"ה אין מתאבלין, ויש לי להביא ראיה דבדבר שיתברר בקרב לא דמי אבלות לעדות אשה מדא"ר ינאי לבתו אשת יהודה ב"ר חייא כפו מטתו באומדנא שלא בא על ש"ק לביתו, והא ודאי שלא היה משיא את בתו באומדנא זו, ומ"מ נוה להתאבל והיינו מזה הטעם שכתבנו:

ובכל זה לשיטת רש"י ותוס' דס"ל דרוב גוססין למיתה הוא רוב גמור, ורק משום חומר ערוית אין מעידין, אבל דעת הרמב"ם לא נראה הכי אלא נותנין עליו חומרי חיים לענין תרומה ונחלה ג"כ, שהרי כתב בה' גירושין (פ"ו הכ"ח) שאם הגיחו גוסס ה"ז ספק גירושין כמו באיך מילי דנותנין עליו חומרי חיים, וכן בה' תרומות (פ"ט ה"ג) כ' היתה בעלה גוסס בין שהיתה כהנת אשת ישראל כו' לא תאכל בתרומה הרי דס"ל להרמב"ם דהא דרוב גוססין למיתה אינו אלא כמו רוב ספינה לאבד שנותנין עליו חומרי חיים ג"כ והכי פשטא דשמעתא בגיטין שרלה לדמות גוסס לזקן שהגיע לגבורות. ולפי זה יתפרש הא דאיתא בשבועות (דף ל"ג) מ"ד רוב גוססים למיתה קמ"ל כמשמעו דקמ"ל שאינו רוב גמור ולא כפרש"י, ונראה לי דמ"מ בגוסס בידי אדם מודה הרמב"ם דרוב ממש הוא ורק משום חומר ערוית הוא דאין מעידין, ומש"ה תנן דאין מעידין אלא עד שת"כ, דמשמע דלק משום חומר ערוית הוא והיינו משום גוסס ב"א כמו דתני אבתריה אפילו במגויד, והכ"מ מבואר בסנהדרין (דף ע"ח) דהורג את הגוסס בידי שמים חייב משום דלא אתעבד ביה מעשה, ופי' שעדיין חומרי חיים עליו, משא"כ הורג גוסס בידי אדם פליגי בה מר מדמי לה לטריפה דאתעביד ביה מעשה שאינו חי בפשיטות וכבר כ' התוס' ג"כ בב"ק (דף פ"ה) גבי חרש דיש ל"מ בין ב"א לב"ש לענין רפואה, וע' בנו"ב קמא חלק אה"ע (סי' כ"ג) דמפרש הכי וכן ביבמות פ' הערל לענין סרים ובחולין פא"ט גבי למקה ריאה, הכי נראה דעת הרמב"ם ז"ל:

נחזור לדברינו, דביארנו יפה דלא כהריב"ש בזה שכתב דכ"מ דאם נשאת תצא הוא מדאורייתא כמו בהני שלשה שנותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים, אלא רחקו זה מזה הרבה וכל הני דאין מעידין אם נשאת תצא הכל מדרבנן משום חומר ערוית, ולפי זה יש נ"מ בדבר במחלוקת הפוסקים שמ"ש בהגהת רמ"א סע"ו בשם הריב"ש דכל מחלוקת בדינין אלו אזלינן לחומרא היינו באופני מסל"ת דעו"ג דעיקר העדות הוא מה"ת ואי אינו נאמן הרי היא אשת איש גמורה, וכן בהא שבשו"ת מ"ב (סי' מ"ד) חולק על רמ"א בשם הרא"מ שכתב דבשעת הדחק סמכינן איחיד מיירי ג"כ בענין שתחלת עדות ע"י עו"ג, ולהמחמירים אין כאן עדות כלל, אבל בטבע במים שאל"ס ולכ"ע אינו אלא א"א דרבנן אפילו לא שהה עליו כדי שת"כ, וא"כ אע"ג שאין מגרפין לזה דבר שלא היו משיאין ע"פ זה כמו שהוכחתי מהא דמקשה הש"ס רומי' דמגויד, מכ"מ אם יש מחלוקת בדבר יש לילך להקל וכדאיתא בע"ג (ד"ז) בכללא דריב"ק דבשל סופרים הלך אחר המיקל, ואין לומר דגם בזה נימא דמשום חומר א"א שאני, דא"כ אזדא מעיקרו הוכחת המזרחי מהא דתנן בעדיות (פ"א) דתנן שבשעת הדחק סומכין ע"ד היחיד, כמבואר בא"מ (סקל"א), דילמא שאני חומר א"א שחששו למיעוט שאינו מצוי אפילו בשעת הדחק דעגון, אלא ודאי לא דמי מיעוט במקרה שנפל לפנינו למיעוט בדיעות וכמש"כ התו' בכ"מ לענין ד"מ שס"ל לשמואל שאין הולכין אחר הרוב והרי ברוב דיעות מוליא"ן, וה"כ מיעוט דיעות חשיבא לעולם למיזל אבתרי' בשעת הדחק לדעת הרא"מ, וה"כ בהאי כללא דבשל סופרים הלך אחר המיקל, ודוגמא לדבר חזינן דתנן במ' טהרות (פ"ד מי"א) דספק באה"ע אפי' מד"ס ספיקו טמא, ומכ"מ אי' בנדה (דס"ב) שאני דס תבוסה דרבנן, הרי שהקילו באה"ע ד"ס, אלא שיש להקשות מהא דקיי"ל דאין משיאין את האשה ע"פ סימנין אמצעים והוא איבעיא דלא איפשטא אי סימנין דאורייתא או דרבנן כדמוכח מדברי מהר"ל מפראג הביאו הב"ש (ס"ק ס"ט), וכ"כ הרא"ש פ' אלו מציאות וכפשטא דגמרא ב"מ (די"ח ב') רב אשי מספקא ליה סימנים דאורייתא או דרבנן, וא"כ טבע במשאל"ס דאסור מדרבנן לכאורה יש להתיר ע"י סימנין, והרי מבואר בה"ג שכתבנו ריש סי"א נפל במים שאל"ס כ' לגבי אשה אחמירו בה רבנן עד דאמרי סימני פדחתו וחוטמו ושאר סימנין עכ"ל, משמע דתלי בלישנא דמתניתין אין מעידין אלא ע"י פרלוף פנים עם החוטם אע"פ שיש לו סימנין בגופו ובכליו, הן אמת דאפשר להתעקש ולפרש סימני בעלמא שלא בתורת הכרה וכדמסיק ג"כ ושאר סימנין, ושתם סימני משמע אמצעים ולא מובהקים ביותר, והיינו משום דטב"ע במשאל"ס מדרבנן, או משום דס"ל לבה"ג סימנין דאורייתא ע' מש"כ להלן:

אבל ר"ת בסה"י הביא ראיה לדבריו ז"ל דבגופו שלם מעידין לאחר שלשה ומתניתין מיירי שנשחת הגוף והכרת הפנים אינו כמו שמכיר אדם את חבירו בתארו שהוא הוא בל"ס, אלא במכיר זה הפרלוף והחוטם דומה לפרלופו וחוטמו של פלוני ודומה לסימנין, ומוכיח מבה"ג שכתב לשון סימנין אלמא דליכא ט"ע בפ"פ ופדחת וחוטם אלא כמו סימנין בעלמא שמעיד שדומה לפ"פ ופדחת וחוטם ש"פ כמו סימן מובהק לד"ה דאורייתא, הרי דדין משנתנו קאי גם על טבע במשאל"ס, ומש"כ בה"ג ושארי סימנין במובהקין שדומה לפ"פ וחוטם מיירי וכ"כ הרשב"א בחי' על הא דתנן מעשה דשלשלוהו בים ולא עלה בידם אלא רגלו, דהא דמן הארכובה ולמעלה תנשא לא ע"י סימנין בעלמא משיאין, אלא ע"י סימנין מובהקים או שקשרוהו ברגלו, וכמבואר ג"כ בש"ע סל"ב והכי מוכח מדאי' בב"מ (דכ"ז ב') בסוגיא דסימנין למאי נ"מ לאהדורי גט אשה בסימנים א"ת דאורייתא מהדרינן וא"א דרבנן כי עבוד רבנן תקנתא בממונא אבל באיסורא לא עבוד רבנן תקנתא ומדלא מסיימי אבל באיסורא לא, וכמש"כ רש"י חולין (דף ע"ט) ד"ה וסימנין כתב ובאיסורא מי מצי מתקנא כו' ש"מ דאפילו באיסור דרבנן דמצי מתקני, מכ"מ לא עבידי תקנתא, ויותר יש להוכיח לשיטת הרמב"ם דס"ל דאיסור חרישה בכלאים מה"ת אינו אלא בטמאה עם טהורה, א"כ אפילו סימנין דרבנן לכאורה יש לסמיך על סימנין, והאיך הוכיח בחולין שם ש"מ דסימנין דאורייתא הלא אפילו באיסור דרבנן בעינן שיהא סימנין דאורייתא [ועי' ביתר ביאור באות י"ד בס"ד] מיהו כ"ז ניחא אי פשיטא לן סימנין דרבנן, אבל אנן לא איפשט לן וא"כ נימא דבאיסור א"א דרבנן מהני סימנים אמצעים, אלא ע"כ משום חומר א"א כל ספקו להחמיר, וא"כ ה"ה במחלוקת הפוסקים, אבל כ"ז ליתא דלהלן יבואר דעת בה"ג סימנין מה"ת בכה"ת, ומכ"מ באיסור א"א החמירו שלא לסמוך ע"ז שאינו אלא רוב בעלמא, והכא אין הולכין אחר רוב כמו משאל"ס וכדומה ומה לי חד רובא או תרי רובי סו"ס מיעוט שאינו מצוי יש וכמש"כ לעיל אות ו' בס"ד, ולא כסוגיא דב"מ הנ"ל א"כ ניחא בפשיטות דעת בה"ג, ודעת הרשב"א וש"ע י"ל דס"ל דקיי"ל סימנין דרבנן כסתמא דגמ' חולין (דנ"ו א') דאלו אתו בי תרי ואמרי פלוני דהאי סימנא והאי סימנא בגוי' קטל גברא לא קטלינן ליה כו' אלמא סימנין דרבנן, דאי דאורייתא מה לי איסור א"א או שאר עדות נפשות ויבואר עוד לפנינו אי"ה, עכ"פ ניחא דעת הרשב"א, אבל ודאי באיסור דרבנן ספקו להקל וה"ה במחלוקת הפוסקים ז"ל, וכשזכינו לכך יש לנו לברר דעת הפוסקים ראשי ההוראה דאפשר לסמוך עלייהו בכ"ד:

והנה באמת כבר אירע מעשה כזה בנו"ב קמא תק"ע (סי' ל"ב), ופלפל ברוב גאונו במחלוקת הב"י והב"ש עם מהר"ל מפראג זצ"ל דמהר"ל ס"ל דסברא דשאלה לא נאמר אלא ע"פ הכרה אי סימנים דאורייתא אבל אנן דמספקא לן, וא"כ אי יש סימן בגופו וסימן מובהק דכליו שריא לכ"ע והב"ש (ס"ק ס"ט) ס"ל אדרבה אי סימנים דרבנן חיישינן לשאלה אפילו בכלים דלא מושלי

אינשי

אינשי אלא שפלא שלא הזכיר הרי"ף ורמב"ם משום שאלה וכבר דנו בשו"ת גאוני בתראי (סי' כ"א) דס"ל דל"א לשאלה וכ"כ הגר"א ז"ל ואני אוסיף בעניי להעלות דעת רבותינו הראשונים ז"ל :

ולבאר בעז"ה דלכאורה מנ"ל לומר דלא חיישינן לשאלה הרי הסברא נזכר למ"ד סימנין דאורייתא ומה"ת לומר דאי דרבנן ל"ח כלל, אבל כבר הקשו ג"כ להיפך למאי ניחוש לשאלה, הא מה"ד לאוקמה אחזקה וכאן נמצא וכאן היה כרבא ביבמות (דף קט"ו), ועי' בס' קהלת יעקב להגאון מליסא ושאר שו"ת האחרונים ז"ל, וספרן של צדיקים וגאונים פתוחין לפני כל מעיין, ואני באתי בדבר שנתחדש בעזרתו ית"ש :

(יג) **ידוע** דעת הרמב"ם מה' גניבה ואבידה שפסק סימנין דאורייתא, וכבר הקשה הכ"מ והלח"מ ה' גירושין פ"ג ופי"ג אמאי לא מהדרינן גט אשה ואין משיאין את האשה ע"י סימנים והנה בסוגיא דב"מ (דכ"ח) אמר רבא סימנין דאורייתא שנאמר עד דרוש אחיך אותו לאו בסימנין ש"מ, ואח"כ את"ל סימנין דאורייתא ומקשה הש"ס הא פשיט ליה ומשני משום דאיכא למימר כדשנינן, וא"כ קשה האיך פשיט לרבא וקהדר בי', ועי' בש"מ שיש בזה גי' מתחלפת ותו דלא פשיט רבא פסקא דא אלא למאי דאקשי עלי' מהא דמגא תכריך של שטרות כו' ואמאי לא אפשיט ליה מגוף הראיה, והנה התוס' ד"ה דרשהו הקשו שהרי במשנה דרש מהאי קרא שלא לחזור ע"י סימנין ע"ש והנראה דה"ק משום דתנן אמר את האבידה ולא אמר סימניה לא יתן לו והרמאי אע"פ שאמר סימנא ה"ז לא יתן לו והטעם אי' בירושלמי דרמאי אזיל לכנישתא ושמע סימנין ואזיל לכנישתא אחריתי ויהב סימנין ונסב ליה. והיינו דע"פ דין המוציא מכריז ובעל אבידה יהיב סימנים, מש"כ רמאי חיישינן דשמע שיש אבידה בעיר ומהדר על ב"כ משא"כ אי יהיב סימנין עד שלא הכריז המוציא ולא ידע אדם ממציאתו, ודאי מחזירים אף לרמאי, והיינו דקאמר מאי לאו בסימנים שתדרוש את אחיך אם רמאי הוא ולא נהדר בסימנין אם לא באופן שנסתלק חששא דרמאות, דאי לכל אדם ג"כ אין מחזירין אלא ע"י עדים אמאי לא נחזיר גם לרמאי אם הוא חשוד עדים מי חשידי, ודאי לא בעדים, וה"פ לכל אדם מחזירין בעדי אריגה כדאיתא שם (דף כ"ח א') עדי אריגה ועדי נפילה תנתן לעדי נפילה, אלמא דעדי אריגה סגי, משא"כ ברמאי חיישינן שמכרו ונפל מאחר, ואין מחזירין אלא בעדי נפילה. והנה לאביי ביבמות (דף קי"ז) דחיים למסירה אי לא משום דאותיות נקנות במסירה ולא אמרינן כאן נמצא וכאן היה, אלמא לא אמרינן שהם בחזקת בעה"ב א' וכחזקת מציאתן, וה"כ יש להוציא מחזקת מרא קמא ולחוש שמא מכרו לאחר, דחזקה למפרע וחזקת השעת מציאה כהדדי נינהו, ומכ"מ ניחא מה שמחזירין אבידה בעידי אריגה דאביי לא קאמר אלא שאין מוציאין ממון ע"י חזקה זו משא"כ במציאה אין להמוציא שום חזקה שהרי לא זכה בה ולהחזיר קיימא, ואפילו ברוב עו"ג ס"ל לרבנן יחזיר ופרש"י ב"מ דכ"ד משום דלא אזלי רבנן בתר רובא בממונא, הרי דבעל אבידה חשיב כמוחזק נגד המוציא אפילו לרשב"א דהלכה כמותו ברוב עו"ג דס"ל דליכא חזקה לכ"א מהלדדים ומש"ה אזיל בתר רובא כמש"כ התוס' (דכ"א) ד"ה והא איכא, אבל הא פשיטא דהמוצא לאו מוחזק הוא להכי מודה אביי דמוקמינן אחזקת מרא קמא, משא"כ רמאי לא סמכה תורה ע"ד ועשאתו כמוציא ממון דבעינן עדי נפילה, וכ"ז לאביי אבל רבא דס"ל דחזקת מציאה דאותו דבר וחזקת מרא קמא עדיף מחזקת ממון כמש"כ התוס' יבמות שם ד"ה מאי אמרת דלא חיים למסירה א"כ אפילו רמאי שהביא עדי אריגה אין לנו לחוש שמא מכר דלא גרע רמאי מחזקת ממון, וא"כ ע"כ מפרשינן עד דרש אחיך אותו בסימנין, פי' שאין מחזירין לרמאי בסימנין כמו לכל אדם וכאמור, והיינו פשיטותא דרבא דסימנין דאורייתא, מיהו הא גופא דאיפשט ליה דא"א לאוקמי בעדים, ושיהא רמאי א"כ אפילו בעדי אריגה ולא נימא דחזקה דמרא קמא אלים כ"כ, לא איפשיט ליה אלא ע"פ שהעלה דא"א סימן דרבנן ע"כ משום דניחא ליה כו' וא"כ קשה הא דתכריך של שטרות, וע"כ ס"ל למתניתין סימנין דאורייתא ומשום דא"א לומר בעדים משום דא"כ אפילו רמאי ג"כ סגי בעדי אריגה דחזקה דכאן נמצא וכאן היה אלימא טובא, והיינו פסק רבא ביבמות שם ואביי ס"ל דיש טעם אחר בסימנין דרבנן וא"כ יש לומר דרמאי אין מחזירין אפילו בעדי אריגה, וחזקה דכאן נמצא וכאן היה לא אלימא כ"כ, ונשאר פסק רבא בתוקפו סימנין דאורייתא והא שאין מחזירין גט אשה ואין משיאין את האשה בסימנין יבואר עוד לפנינו, ועוד יש לנו מקום לבאר דזהו דעת בה"ג והרי"ף דסימנין דאורייתא, אלא שלא פי' במקומו שאין נ"מ לדינא לענין גט אשה :

איתא בחולין (דף ע"ט) א"ל ר' אבא לשמעי' אי מעיילית לי כודנייתא בריספק, עיין להנך דדמיא להדדי ועייל לי אלמא קסבר אין חוששין לזרע האב, וסימנין דאורייתא ופרש"י הא דסמכינן אסימנין בחזרת אבידה אי' באלו מציאות דאורייתא היא דאי דרבנן נהי דעבוד רבנן תקנתא בממונא, באיסורא מי מצי לתקוני [רש"י ס"ל דהרכבת שני מינים אסור מה"ת כמו בהרבעה אפילו טמאה עם טמאה מש"ה כו' מי מצי מתקני, ועי' מש"כ לעיל אות י"א] ולכאורה קשה מאי ראיה מהני סימנים דילמא הני סימנין מובהקין דלכ"ע דאורייתא, וכמו שא"א ללמוד מהא דד' ס"ד בסימני בילים שהוא דרבנן לענין סימני אבידה, משום דיש לומר שאני הני סימנים שאינן מובהקין כלל ה"נ אין להוכיח מסימני כודנייתא דסמכינן עלה דסימני אבידה דאורייתא, ובאמת פי' הר"ן ש"מ דהני סימנין מובהקין הם וסמכינן עלה וכן פי' הרשב"א בתה"ב (בית ב' ש"ד) בזה"ל וסימנין דאורייתא כלומר מדסמך ר"א על סימנין אלו באיסור כלאים דאורייתא ש"מ קסבר סימנין אלו מובהקין דאורייתא עכ"ל אבל רש"י מיאן לפרש הכי משום דקשה דא"כ פשיטא דלמאי יהבי אביי ור"פ סימני וה"כ מקשי בד' ס"ד גבי סימני בילים אלא למאי הילכתא קתני לה ע"ש ישוב הש"ס דלא שייך להכא, אלא ודאי ר' אבא לא ידע כלל סימני דאביי ור"פ או ידע ולא גמריכהו לבר אהורייר', אלא אמר ליה עיין להנך דדמיין להדדי ואע"ג שפרש"י באזנים ובזנב מכ"מ לאו בכללי דאביי ור"פ אלא סמך עליו שיראה הדמיון שם דבאלו האיברים מתחלקין בצורתן ושפיר מוכיח מדסמך על סימנים דשמעי' ש"מ סימנין דאורייתא גם באבידה, והנה בה"ג ה' או"ב הביא הא דא"ל ר' אבא לשמעי' ומסיים ש"מ סימנין דאורייתא ולא הביא כלל הא דאביי ודר"פ, ש"מ דמפרש ג"כ כמש"כ לפרש"י דלא סיימינהו קמי' ומוכיח סימני אבידה דאורייתא, וכן הרי"ף פ' או"ב והרמב"ם ה' כלאים פ"ט כתב סתם בודק באזנים וזנב וקול ולא פי' הסימנין ש"מ דה"ק כ"א צריך לבדוק שמה ועפ"י הכרתו סומך על הסימנין ולא דוקא דאביי ור"פ :

והשאלתות פ' קדושים כתב בזה"ל דא"ל ר"א לשמעי' כד מעיילית לי כודנייתא בריספק עיין דדמיין להדדי ועייל קסבר אין חוששין לזרע האב וסימנין דדמיין להדדי ה"ד כי הא דאמר אביי עביין קלא כו', הרי דמפרש דר"א להני סימני איכוין, ומש"ה לא גרים ש"מ סימנין דאורייתא, ובאמת לשיטת הרמב"ם ז"ל דהרכבה טמאה עם טמאה אינו אלא איסור דרבנן, לא מוכח כלל סימנין אלו מה"ת להרכבה שהוא איסור מה"ת, אלא או דפשיטא להגמרא דסימני דאביי ודר"פ מובהקין ולא איצטריך לומר ש"מ סימנין דאורייתא, וזה דעת השאלתות ועי' מש"כ בפי' השאלתות שם אות ח', או לשיטת בה"ג ורי"ף ש"מ סימני אבידה דאורייתא, דאי דרבנן לא היו מתירים וסומכין על סימנין אפילו באיסור דרבנן ורק בממונא עבוד רבנן תקנתא וכמש"כ לעיל אות י"א בס"ד, עכ"פ דעת בה"ג ורי"ף ורמב"ם ורש"י דקיי"ל סימני אבידה דאורייתא :

מיהו לכאורה קשה מסוגיא מפורשת בחולין (דף צ"ו א') אר"י בר"י דר"מ תדע דאלו אתו בי תרי ואמרי פלוני דהאי סימנא והאי סימנא בגוי' קטל גברא לא קטלינן ליה ואילו אמרי אית לן ט"ע בגוי' קטלינן ליה, משמע משום דסימנים דרבנן, אבל בתוס' שם מבואר דלמ"ד דאורייתא מיירי ומשיאין את האשה ע"פ סימנין ומכ"מ לא קטלינן, ובאמת למ"ד דרבנן לא נצרכנו לראיה דט"ע עדיפא מסימנין, ואיברא צריך טעם מ"ש דלא קטלינן ע"פ סימנים, ולא עוד אלא שפשיטא להתוס' דשם ד"ה אי אמרי סהדי דהאי חפן בהאי סימנא והאי סימנא דפלניא היא, וכבר דברו בזה הגאון נו"ב חלק אה"ע (סי' כ"א) ובס' מקור מ"ח ח"ב (סי"א) :

והנראה

והנראה לי דהא דכ"ל דהא דמחזירין אבידה ע"י סימנין, לא למדנו אלא דהוי כרובא שאין מוציאין ממון אליבא דשמואל דה"כ דהוי כרוב גרוע ומכש"כ דלא קטלינן אפומי' כמש"כ התוס' סנהדרין (ד"ג ב') ד"ה ד"מ, ומכ"מ משיאין את האשה ע"פ ולא הוי כרוב גרוע שכתבתי לעיל אות ב' דע"פ דין הוי ספק דבאותו רוב לא מצינו בתורה שמועיל בכל ד"מ משא"כ בסימנין שמבואר בתורה שמועיל, ואע"ג דגם באבידה בעינן עדים ואין מחזירין ע"פ ע"א דמקרא מלא דבר הכתוב ע"פ שנים עדים יקום דבר דמשמע בכל דבר שבממון ולא כדמשמע משו"ת מהרי"ק (סי' ע"ב) דהא דאין ע"א מהני בממון היינו להוציא מחזקה, וכבר הקשו ע"ד מהא דע"א בסימנין, דאי' בב"מ (דכ"ח) סימנין וסימנין וע"א יכית, ובב"ב (דל"ד) בההוא ארבא דהוי מיגנו עלה בי תרי ומגריך סהדי, ואע"ג שיש ליישב מכ"מ סוגיא דעלמא דלא כמהרי"ק ז"ל, ומכ"מ סמכה התורה על סימנין :

וה"ה באיסור ערוה דגמרינן דבר דבר מממון, לא בעינן יותר מהקל שבממון דהיינו מליאה שאין בו חזקה דהא דאי' שלהי יבמות לענין דרישה וחקירה, דע"א כד"ג דמיא, ע"כ לא מן הדין, דא"כ האיך שייך לומר משום דאיכא כתובה ד"מ הוא, סוף סוף יש בה חומר ד"נ, אלא ע"כ ה"ק דלא תקנו כאן תקנה דד"מ שלא תנעול דלת משום שיש כאן ד"נ, ומ"ש שתקנו משום כתובה וע"ש בחי' רשב"א, אבל ודאי מן הדין דנ"ל דבר דבר מה"ת לגמור מד"נ נגמור מד"מ, והרי עדות מיוחדת כשר באיסור ערוה וכד"מ, כדאיתא באה"ע (סי' י"א), וה"נ כ"ל מממון שלא בחזקת גברא, וכבר כתבו התוס' כתובות (דף ע"ה ב') ד"ה אבל, דחזקת ממון עדיפא מחזקת פנוי' ומובן דה"ה מחזקת א"א, וא"כ שפיר י"ל דגמרינן ממליאה וממון שאין לו חזקה דבעל, דמכ"מ עדים בעינן וסימנין מהני, הרי דהוא רוב חשוב אלא שאין מוציאין ממון, וה"נ באיסורין, זהו דעת התוס' דחולין :

אבל דעת הרמב"ם בפ"ז מה' נחלות דמוציאין ממון ע"פ סימנין שכתב או שנהרג ולא הכירו פניו אבל היו לו סימנין מובהקין בגופו והכירו אותם בכל אלו הדברים כו' יורדים לנחלה ע"פ עדות זו כו' וע"כ לא סימנין מובהקין כעין נקב יש בצד אות פלונית מיירי דא"כ משיאין את האשה ג"כ ע"פ עדות זו, אלא סימנין אמצעים קאמר וס"ל דהא שאין הורגין ע"פ סימנין, משום דדמי לאומדנא דמוכחא ביותר אליבא דר' אחא בסנהדרין (דף ל"ז ב') דמחלק בין ד"נ לד"מ, ואע"ג דלא קיי"ל הכי, מכ"מ בסימנין כן הוא דמחלקינן, שהרי סימנין אינו אלא אומדנא שלא נזדמן בגד אחר כמו זה, ומכ"מ אין לגמור אלא בא"א ושארי איסורין ולא בד"נ, וכבר הקשו על התוס' חולין מהא דב"ב (דף קכ"ח א') דמהני סימני דיהבי עדים לענין ממון, ויישב בנתיבות (סי' רל"ו) דהתם מיירי באופן שלא היה מוחזק בעיקר, והקצה"ח (סי' רכ"ט) יישב בא"א, ועוד הקשו מהא דשמעתי ביבמות (דקט"ו) דמבואר דאי יהיב סימן מובהק הוי מוליא ועי' מש"כ הגאונים הנ"ל, וזה פשוט דהתוס' יבמות לא מפרשי בסימן מובהק ממש כעין נקב יש בצד אות פלוני והראיה מתוס' ד"ה אתרמויי אתרמי שהקשו דלענין אבידה מדה ומנין הוי סימן, הרי דס"ל דסימן אמצעי סגי, אבל באמת פי' הסוגיא תליא בפי' דסימנין דשני תלמידי חכמים דמדמי הש"ס אהדדי, ולשיטת הרי"ף שיבואר לפנינו בס"ד פירושו בסימנים אמצעים, הרי דהני סימנים מהני להוציא ממון וכדעת הרמב"ם ז"ל :

נחזור לענין דשיטת בה"ג ורי"ף ורמב"ם דסימנין דאורייתא ומוציאין ממון מן המוחזק ואלא קשה הא שאין משיאין את האשה ע"י סימנין, אבל באמת תלי' בשני תירוצים בבכורות (דמ"ו) לענין הכרת פנים, דלחד ליסנא ס"ד דלא אמרינן שאני עדות אשה ואע"ג דלענין כמה פרטים פשיטא דמחמרינן כמו לענין משאל"ם וגוססין ומגויד וכדומה, אבל בהכרת פנים דמקרא מלא כתיב יכיר לא הוינן מחמירין בע"א וא"כ בסימנין ג"כ אי דאורייתא שפיר משיאין את האשה שהרי בפי' כתיב שסומכין עה"ס, וע"כ מוקמינן משום דחיישינן לשאלה ודלא כרבא דס"ל כאן גמלא וכאן היה, אבל אנן קיי"ל כליסנא דשאני עדות אשה כו' וה"ה בסימנין דע"א חמיר, ולא נצרכנו לסברא דשאלה, וזהו דעת הראשונים ז"ל, גמלא הא דמייתב בש"ס דחיישינן לשאלה אינו אלא לחד אוקימתא בבכורות ודלא כרבא שהכרית מהברייתא סימנין דאורייתא, אבל לרבא שהכרית הכי וע"כ א"א לאוקמי בעדים ומשום כאן גמלא וכאן היה ולא חיישינן לשאלה, והכא שאני דסימנין אד דיגא עם הכרת פנים לחוד דסומכין בכה"ת ולא בע"א :

עוד יש היתר לפנינו שיטת ר"ת שהרי עד א' ראהו כשהיה שלם לפני קבורתו, משאלתות פי' תבוא מבואר בס"ד דעת השאלתות הכי, וראיה מעובדא דדגלת שמזכיר הש"ס שוסביני' וע"ש, ואח"כ מצאתי ראיה זו בקילור בס' חמדת שלמה, והכי מתפרש הא דאי' בב"ב (דף קס"ז) דזקינה בגר לה קלא ומכ"מ אין זה בברור, אלא אפשר שישתנה הקול ולא יכיר, וה"נ אפשר דאחר ג"י ישתנה הצורה, אבל באומר ברי שהוא הוא ולא נשתנה נאמן :

וכבר מבואר בשו"ת משאת בנימין והובא בנו"ב קמא דלכ"ע סומכין על סימני כלים והכרת כל הגוף ביחד ונראה להוסיף דהכי איתא (בדף קט"ו) לשיטת הרי"ף דאסקינהו קמן וקאמרי סימנין, וע"כ לאו בסימנין מובהקים מיירי דא"כ פשיטא ולמאי בעי חזינהו לאלתר אלא משום הסמיכות על העדות דקאי לאלתר והך משום דחיישינן שאומר בדדמי סומכין על סימנין בהדיא, וכיב"ז אי' ביבמות (דף כ"ב א') והא מת דלאו עלי' קא סמכינן דא"מ אשה דייקא ומנסבא והרי ודאי עיקר ההיתר הוא העדות אלא שאין סומכין על העדות בלבד אלא בצרוף דייקא דאשה, וה"נ קאמר הש"ס דלא סמכינן על הכרת העד אלא בצרוף סימנין, אבל ודאי העיקר הוא העדות, וה"נ מתפרש משנה דשלהי יבמות לכשתהא כפונדקית נאמנת כפי' רש"י השני, ובבאור השאלתות שם ביארתי יפה כונת שני פרש"י ותליא במחלוקת הרמב"ם והריב"ש, עכ"פ מבואר דסמכינן אסימנין בהדי עדות שאין סומכין עליו כ"כ וה"נ במעיד שהוא הוא לאחר ג' ימים, נהי דאינו נאמן במה שאומר שמכירו בברור, אבל בהדי סימנין נאמן, וכך היה המעשה לפנינו ואיתתא דא שריא לכל גבר :

השמטה

אע"ג שהבאתי מלשון בה"ג והרמב"ם (ה' נחלות פ"ז) שאינו דומה עדות אשה דיש בזה חומר עריות לנחלות וש"ד ולא כהריב"ש ובאמת גם תוס' יבמות (דף ל"ו ב') ד"ה הא לא שהה, כתבו בזה"ל בהא דאין משיאין בעדות גוסס ואפילו אם נשאת תצא היינו משום חומר ערוה ועי' מש"כ בפנים ד"ה ואגב ראיתי, מכ"מ זה ראיתי דעת התוס' והרא"ש גיטין (דף כ"ח) אינו כן, דשם אי' אמר רב יוסף ל"ש אלא ב"ד של ישראל אבל ב"ד של עו"ג כיון דגמר ליה דינא קטלי' ליה ומקשה הגמ' מדתניא שמע מדב"ד של ישראל שהיו אומרים מת פלוני נהרג פלוני ישיאו את אשתו, מקומנטריסין ש"ג איש פלוני מת איש פלוני נהרג אל ישיאו את אשתו ואי מת ונהרג ממש אמאי אל ישיאו את אשתו הא מסל"ת הוא אלא מת יוצא למות נהרג יוצא ליהרג וקתני בב"ד של ישראל ישיאו את אשתו, והקשו התוס' אמאי לא הקשה הגמ' על הא דתניא מקומנטריסין ש"ג אל ישיאו את אשתו והרי לרב יוסף ודאי קטלי ליה, ונדחקו בישוב, ולפי דברי הרמב"ם לק"מ דאע"ג דלענין תרומה ונחלה ה"ה בחזקת מת מכ"מ אל ישיאו את אשתו ולא גרע מגלוב דאי' בירושלמי שמא מטרונא עברה ופדאתו, אלא דעת התוס' דכל שאין משיאין את האשה ואם נשאת תצא ע"כ הוא בכלל נותנין עליו חומרי חיים לכל דבר וכהריב"ש, והכי יש להוכיח דעת הרא"ש שם שכתב מדלא הביא הרי"ף תרי ליסני דרב יוסף ורק הברייתא הנ"ל הביא כצורתה ש"מ דפסק כליסנא קמא דרב יוסף ומש"ה אפילו שמע מב"ד של ישראל אל ישיאו את אשתו אלא א"כ מת או נהרג כבר, אבל עומד למות ויוצא ליהרג אין משיאין את אשתו והיינו כל"ק דמתניתין מיירי בב"ד ש"י, זהו דברי הרא"ש, ובאמת הרמב"ם פסק כל"ב דרב יוסף דמתניתין בב"ד ש"ג אבל בב"ד ש"י ודאי קטלי ליה ומכ"מ הברייתא שפיר מתני' כצורתה ודוקא מת או נהרג ישיאו א"א אבל עומד למות או יוצא ליהרג אל ישיאו א"א אע"ג דלענין תרומה ונחלה ה"ה בחזקת מת, והרא"ש

בשיטת

כשיטת התוס'. קאי ואין ראיה לתוס' ורא"ש מהא דאי' שם בל"ב ת"ש שמע מב"ד של ישראל כו' אלא לאו מת יוצא למות נהרג יוצא ליהרג וקתני בב"ד של ישראל ישיאו א"א, הרי דמשיאין ג"כ, הל"ק דודאי ס"ד לומר כן אבל לפי האמת אין הכרח מתרומה ונחלה לעדות אשה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן כט

בעז"ה א' לסדר וימלא כבוד ה' את בה"א תר"ל, וולאזין.

לכבוד הרב וכו' כש"ת מ' ראובן רדמו"ץ בק"ק בערידיאנסק. וב"ד הרבנים ה' עליהם יחיו.

מכתב מעכ"ת שי' וכמה דשאילנא הגיעני, ע"ד מעשה מנוול אחד שבא לשחק עם אלמנה ילדה, וכאשר תבעתו לשלם איזה תשלומי כריס שלה, ששתמש בהן, ובאה עמו בחדר ונתן לה א' רובל וכף קטנה, ועדים שמעו שאמר לה אחר שקבלה, אז דוא האסט גינומען ביזט דוא מיינע אוג איך בין דיינער, והשני שמע בזה"ל אז דוא האסט לו גינומען דארף איך ניט מער, הייסט ביזט דוא מיינע כו' והיא זרקה מיד את הקערביל, והשלישי העיד שבשעת נתינה אמר לה האב קיין פורכט ניט דוא ביסט מיינע כו' והיא תקרה מזה העד אם יש ממש בדברים אלו, וכאשר אמר לה שהן קידושין זרקה אותם:

והעדה מעכ"ת שי' שאין בהם חשש קידושין מחמת שזרקה מיד לפי דברי העדים ולפי דברי העד השלישי הלא לא ידעה שאמר לה בלשון קידושין, וגם האריך עוד, ודברי מעכ"ת שי' נכונים בטעמים ונימוקים שאין חשש קידושין כאן, ועל דברי כת"ר שי' יש להוסיף חדא דעיקר הלשון שאמר לה הייסט ביסטו מיינע כו' והרי הם בלה"ק הרי את שלי, ולא כמש"כ מעכ"ת שי' שהוא כמו שאמר לה הרי את אשתי, והנה הלכה פסוקה בגמרא וש"ע (סי' כ"ז) דהרי את שלי ה"ז מקודשת מכ"מ נראה שזה הוא לפי אותו זמן שהיה מארסין מתחלה ולא היה ענין שיהא נקראת שלו אלא קידושין אבל במדינה זו ובזה"ז שאין מארסין עד הנשואין, ומתחלה עושין קנין והיא נקראת כלה שלו והוא חתן שלה גם עד שלא נתארסה, א"כ אין שום משמעות בזה"ל על קידושין אלא את כלה שלי ואני חתן שלך ותו הא אפילו בלשונות דברור שהם לשון קידושין לפי דעת הר"ן, והובא בהגהת רמ"א (סי' כ"ז סי"ב) בעינן שיהא ידוע בעדים שהיא מבינה שיש בזה משמעות קידושין כמ"ש הט"ז שם, ולא כמו לשון הרי את מקודשת שכתב המחבר, ובלבד שהיא תבין כו' דשם הכונה לאפוקי באומרת שאינה מבינה או שיש עדים שלא הבינה כמבואר באחרונים מש"כ בהני לישני הוא להיפך, [ולא כהרא"ש לפי דעת האחרונים ז"ל והכי דעת רש"י בגמרא קידושין (ד"ו) בד"ה במאי כו', וכן בהנך לישני דגירושין כו', והרי בגירושין ליכא איבעיא כלל אלא ע"כ אפי' בהני לישני דאמר שמואל בפשיטות הרי את משולחת כו' מ"מ בעינן שיהא ידוע דגם היא מבינה שהם לשון קידושין] ובנ"ד אין העדים יודעים מזה כלל, ואין ממה שזרקה ראיה שהבינה לשון קידושין, ואפשר מבינה שהיא מקושרת אליו בתנאים ובקנין:

(ב) **לשון** שאמר לה הייסט אז דוא האסט גינומען ביסטו מיינע אינו במשמע כלל שמקדש אותה בדברים אלו אלא כמודיעה שכבר קידשה במה שקיבלה ממנו תחלה ולשון העד השני מבורר יותר שאמר לה דארף איך ניט מער הייסט כו' ואם כוונתו לקדשה בדברים אלו הוא צריך שתסכים ברגע זה לקידושין, אלא כסבור שאחר שקיבלה נתקדשה אליו בשתיקה שלו ומעתה אינו צריך עוד להסכמתה, וע"ז מורה עוד שסיים אוג איך בין דיינער והרי ידוע לכל הדיוט שאין אדם מתקדש לאשתו וע"כ אינו אלא כסבור דברים שמודיע לה שכבר היא אשתו, והוא אישה, והוי כדתניא בגיטין (דף ל"ב) פסול הוא אינו גט לא אמר כלום והוא משום שאינו פוסל עתה אלא כסבר שמכבר הוא פסול, כך אמירתו אינו אלא הודעה על שעבר, וכבר מבואר (בסי' כ"ז ס"ה) בהגהת רמ"א וצריך שיאמר לה לשון המוכיח להבא כו':

(ג) **הרי** היא תבעה אותו במה שחייב לה עבור הכריס שלה, וא"כ אפילו שתקה בשעת מתן מעות אינה מקודשת דיכולה לומר אין שקלי ודידי שקלי, הן אמת דמבואר בהגהת רמ"א (סי' כ"ח ס"ג) דדוקא באומר כנסי סלע זו שאני חייב ליכי אבל בל"ז אינה יכולה לומר אין שקלי ודידי שקלי וה"ז מקודשת, מכ"מ אני בעניי ביארתי שזה הכ"מ אינו אלא בחוב שנזקף במלוה ומתי שירצה ישלם משא"כ בחוב שנצרך לשלם בעת התביעה, ובזה מתיישב הגהת רמ"א במלוה לו על המשכון ובשעת נתינת המשכון אמר לה התקדשי לי בו דיכולה לומר אין שקלי ודידי שקלי, ותמהו הח"מ והב"ש ע"ז דגייז הרמ"א זה ולדברינו ניחא דאחר שמחויב ליתן לה משכון מיד שהלותה לו, יכולה לומר אין שקלי כו' וה"נ בחוב שלא נזקף במלוה, והדברים עתיקין ומפורשים אללי בעניי בארוכה, וא"כ אין בזה קידושין, אלא שלפי הנראה היה בזה הכסף והרובל יותר מאשר בקשה ממנו, וא"כ ה"ז מקודשת במותר ממחיר התשלומין. אבל זאת סברא פשוטה בעיני הגאונים הרע"א זצ"ל והגאון ר"י מליסא ז"ל בעל הנתיבות שהמקדש בדבר שאין בו כח לקדש בכל אותו דבר והוא סבור וקידש בכל הדבר ע"כ אינה מקודשת כלל, ומבואר בדבריהם ז"ל בתשובותיהם שנדפס בספר חמדת שלמה (סי' מ"ט וכ') וה"נ היא דלה לקדשה בכף וא' קערביל ובמקצת מהם יכולה לומר אין שקלי כו' ע"כ אין הקידושין תופס כלל, מכש"כ שהיה כאן שתיקה דאחר מתן מעות אפי' נימא שהיה בתכ"ד מכ"מ אינו אלא ספק קידושין כמבואר (בסי' כ"ח ס"ה) משום דאפשר שירצה לזרוק שמא תתחייב לשלם ה"נ ממ"נ אם כסבורה בשעת נתינה שהוא נותן בשביל הכריס הרי הוא שלה ודידה שקלה ואם הבינה שנותן לה בשביל איזה ענין הרי ירצה לזרוק שמא תתחייב באחריות:

(ד) **במה** דברור למעכ"ת שי' דלפי הגדת שני העדים היה מאמרו בתוך כ"ד תודם שלה הנתינה אינו ברור לי כלל, ולעכ"ד היינו דינו של הרשב"א שהובא (בסי' מ"ג) בהגהת הרמ"א ועדיף מינה. מכל הלין טעמי ברור לי שאין באלו הדברים חשש קידושין ואין בהם אלא דברי שחוק והיתול, ועתה ראוי להסגולל עליו, ולא יחלוך רמיה לידו מלודה לנפש בתו של א"א ומיד ליד לא ינקה רע וראוי לעונשו בפלילים אם אפשר, ושלום על ישראל ועל דייני ישראל ומעכ"ת וב"ד כנפש העמוס לעבודה:

סימן ל

בעזהי"ת להרב יום ב' ב' סיון תרמ"ד.

לכבוד הרב וכו' אבד"ק מאלארעצנא.

ראיתי מכתב מעכ"ה נ"י ונעניתי למבוקשו לעיין בעסק בים של המוכ"ז, והנה עד אחד העיד שאמר האיש להבתולה אסתר בת ר"מ בתחלה הנני רוצה ליקח אותך לאשה, ואחר כך שאלה אם את רוצה לקחת אותי לבעל והשיבה איני רוצה ליקח איש זקן לאיש, ואח"כ אמר לה הנני נותן לך חמש ועשרים רובל ואמרה תן, ונתן לה וקבלה בלי שום אומר ודברים והעד מסופק אם פירש ואמר אם אתן לך כ"ה רו"כ תקח אותי לאיש, או לא אמר מאומה רק אתן לך כ"ה רו"כ:

העד הב' העיד שאמר לה בשאלה אם תרצי ליקח אותי לבעל, והשיבה איני רוצה אותך, ואח"כ אמר לה הנני ליתן לך כ"ה רו"כ, השיבה, טוב, או בזה הלשון רעכט, ונתן לה וקבלה בשתיקה:

וכתב מע"כ נ"י דלשון אם רצונך ליקח אותי לבעל מבטל לעסק הקדושין, משום כי יקח איש אשה כתיב ולא שתהא לוקחת אותו לאיש, דבריו נכונים וברורים, אך לכאורה היה כאן מדבר בעסק קדושין במה שהחל לומר הנני רוצה ליקח אותך לאשה:

הן אמת שהרא"ש והשו"ע כתבו (בסי' כ"ז ס"ו) דהריני אישך הוא גרוע משארי לשונות גרועים ולא מהני אפילו עסוקין באותו ענין של קידושין, בכ"ז הרי הב"ש הביא דעת ר"ח לאוש אפילו

אפילו בזה הלשון הריני אושך בעסוקין באותו ענין, איברא (בסי' קל"ו סק"ב) הכריע הב"ש שהעיקר כש"ע דאפילו לפוסלה לכהונה לא מהני, מכש"כ בקידושין אין לחוש אפילו בעסוקין באותו ענין:

ונראה עוד דאפילו לדעת רי"ו דלשון גרוע זה דומה לכל הלשונות גרועים דחיישינן לה בעסוקין באותו ענין מכ"מ לא מיקרי מדבר עמה על עסקי קדושין אלא כשמדברים ברצון שניהם ולא בנ"ד שהשיבה מראש איני רוצה ליקח אותך לבעל שאתה זקן ממני, והכי דייק לשון המשנה היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה, ולא תנן היה מדבר לה, אלא עמה מרצונה משמע, והכי מפורש מלשון הרמב"ם ורצתה זהו מדבר בעסק קידושין, ולא תקשה הא בגט תנן ג"כ היה מדבר עמה על עסקי גיטה ובגט לא בעינן דעתה, הא ל"ק דבגט דעת הרמב"ם והמחבר דאפילו לא היו עסוקין בא"ע ונתן לה בשתיקה מה"ת ה"ז גט, אלא שהוא גט פסול ולא כמו בקדושין ועיין. בב"ש שכתב הטעם מגד הסברא, ואין לזה מקור, אבל האמת שהרמב"ם לטעמיה שפסק במע"ש דלא בעינן עסוקין בא"ע כלל וכפשטא דמתניתין במ' מע"ש, ולא כהר"ש והראב"ד שכתב דה"ה ברישא בעינן מעסק מע"ש, אבל לא כן דעת הרמב"ם ז"ל ורק בקדושין דבעינן דעתה ורצונה מש"ה באינו מדבר בא"ע אינו קדושין, וא"כ בגט דלא בעינן דעתה ורצונה אפילו אינו מדבר בא"ע הוי גט מה"ת, ורק מדרבנן הוא גט פסול עד שיהא מדבר עמה היינו מדעתה ורצונה לקבל את הגט ונותן לה בשתיקה, אבל אם בע"כ באמת פסול הגט מדרבנן אם לא פירש שהוא גיטה ואומר הרי זה גיטך הא מיהא בלשון גרוע שאמר לה אם תרצה ליקח אותו לאיש, אין חשש קדושין כלל:

ועוד יש לדעת דכל עיקר החשש בנ"ד אינו אלא בדעת בעדות העד הראשון שאמר כי מסופק שמא אמר אם אתן לך כ"ה רו"כ תקח אותי לאיש, ומש"ה כשאמרה טוב יש ספק לדעת הר"ן והגהת הרמ"א (סי' כ"ט ס"י), אבל לדברי העד השני שלא זכר בשעת נתינה אם אתן לך תקח אותי לאיש פשיטא שאין בזה חשש, שהרי אמרה הפירוש שאינה רוצה אותו לבעל, ומה שאמרה אח"כ טוב או רעכט לכ"ע אינו לשם קדושין כלל, וא"כ אינו אלא ספק קדושין בעד אחד, ואין להחמיר בזה כלל, ע"כ הנני מסכים להוראת כתר"ה נ"י שאין לחוש בזה לקדושין, ושריא בתולתא דא להתנסבא לכל גבר דתיצביין, וה' ישמרנו מלכד בהוראה ח"ו ויעמידנו על קרן האמת:

סימן לא

בעזה"י.

מעשה באיש חיל יהודי שראה בתולה מוכרת לעקאך והתעלל בה וקנה ממנה לעקאך באיזה פשוטים ובבואה לקבל המחיר לקח מטבע של כסף ואחז בידה ואמר הרי את מקודשת לי ונתן לה המטבע והיא שחקה והלכה לה עם המטבע, וכאשר נשמע הדבר באו אביה ואמה וגם היא בצעקה ע"ז, ואמרה שלא הבינה מה שאמר כלל:

עדי הקידושין היה בזה האופן, תחלה ראה המנוול הלז שני אנשים הולכין באטאפ והזמין אותם לעדי קדושין, ושני אחים היו והקטן מהם היה עלם כבר ארבעסר, ואמר הגדול להמקדש הנה אחים אנחנו וצריך אתה להעמיד עד א', והשתדל שיעמיד ע"ז המעשה עוד יהודי א' שהיה בשעה שעשה נבלה זו, ועתה מתעקש האיש מבלי לגרש, והדבר מובן שהענין הוא נחוץ ודבר עגון, כי יומו יבא לגלות מאותו מקום, ומי יודע אנה יובילהו רוח הממשלה יר"ה:

ונראה שאין לחוש לקדושין אלו אם מפאת העדים עיקר מעשה הקדושין, וה' ברחמיו יורני דרך האמת:

ראשית אפילו הבינה שהוא מקדש אותה יכולה לומר אין שקלי ודידי שקלי, דהיינו שנטלה מחיר הלעקאך ושחקה בו ויצאה ואע"ג שהיה באותו מבע מטבע יותר משווי הלעקאך מכ"מ מה לה לחוש בדבר, מסתמא יחזור אחריה ליקח המותר, או תחליף המטבע ותשיב לו המותר, ולא מבעיא אם אמר בשעת נתינת המטבע בא' וטלי עבור הלעקאך, פשיטא דכל שלא שדיך והיא שחקה אין לחוש כמבואר (בסי' כ"ח ס"ג), אפילו אם אמר לה טלי זה המטבע והרי את מקודשת לי בו ומבואר בהגהת רמ"א דאע"ג שחייב לה והגיע זמן הפרעון מקודשת ואינה יכולה לומר לפרעון קבלתיו, מכ"מ נראה דזה אינו אלא במלוה שמכבר אלא שהגיע זמן הפרעון, אבל בעוד לא נזקף במלוה והוא חייב לה לשלם באותו מעמד אפילו לא אמר טלי מה שאני חייב ליכי בעינן דוקא או שדיך או שתאמר אין:

ומנא אמינא לה, מדאיתא בקידושין (די"ג) קדשה בגזל ובחמס או שחטף סלע מידה ה"ז מקודשת ורמי הגמ' מהא דתניא כנסי סלע זו שאני חייב ליכי דוקא רצתה מקודשת שתאמר הן ומש"ה אוקי רישא בדשדיך וסיפא בדלא שדיך, והנה בשלמא גזל כלי ניחא הא שמדמה הגמרא החזרת הגזלה סתם להחזרת חוב ופירש שאני חייב ליכי, והיינו דכלי שהוא בעין היינו שאני חייב ליכי אבל גזל סלע שאינו אלא חוב ומאי רמי רישא אסיפא נימא דשאני רישא שהחזיר ולא פירש שאני חייב ליכי, אלא ודאי כיון שחטף הסלע וקידשה בו הרי עדיין לא נזקף במלוה, ה"ז דומה לפירש שאני חייב ליכי כיון שנצרך לשלם מיד:

הן אמת דהב"ש שם סק"ז כתב טעם הברייתא חטף סלע מידה, משום דאפילו גזל מעות מחויב להחזיר אותם המטבעות כ"ז שלא נתיכן וקנה בשינוי ודומה לגזל כלי, וא"כ אין ראיה מכאן למה שכתבנו, מכ"מ נראה להוכיח מסוגית הירושלמי. דלא זהו הטעם אלא כמש"כ:

וז"ל הירושלמי (פ"ב הלכה א') חטף סלע מידה וקדשה בו ה"ז מקודשת, במה קידשה [הא סלע שלה היא] ר"ח בשם ר"פ רוצה היא להתקדש לו ויהא חייב לה סלע [והביאו הרשב"א והר"ן (פ"ב) לאפוקי מפרש"י (דכ"ג) שכתב דאי שדיך אחילתא וא"צ לשלם עוד דמי הכלי, וכ"כ הרא"ש (פ"א סי' כ'), והכי משמעות דעת הרמב"ם והמחבר שסתמו דין שני הבבות אלו דהיינו קדשה בגזל דידה, ובבא דהיה מגיע לה חוב ואמר כנסי שאני חייב ליכי, ובבבא שניה מודה הרשב"א בחי' (די"ג) דא"צ לשלם, ובאמת הכי משמעות לשון שאני חייב ליכי דהיינו לפטור החוב אלא שמקדש ג"כ, ולא כקה"ע יע"ש, אלא שכתב הרשב"א בזה"ל ומיהו בגזל דידה וקידשה סתם מפרש בירושלמי שהוא חייב לשלם לה כדי גזילה כו', אבל הרמב"ם והמחבר שלא חילקו בדבר מבואר דס"ל דלא קיי"ל כהירושלמי, ולכאורה פלא דהרמב"ם ז"ל דרכו לתפוס סוגית הירושלמי במקום שאינו מבורר בש"ס דילן להיפך ונראה דמפרש דבזה פליגי ודאי, דלכאורה קשה רומיא דהני תרי בבי שהביא הירושלמי היינו בבא זו דחטף סלע מידה וקדשה בו ה"ז מקודשת, דמשמע אפילו בשתיקה דידה, ובסמוך הביא הירושלמי סיפא הילך סלע זו שאני חייב לך ובשעת מתנה א"ל ה"א מקודשת לי רצת מקודשת לא רצת אינה מקודשת, דמשמע דוקא שאמרה הן כדוקיא דש"ס דילן מדלא תני סתם הרי זה מקודשת ואין לומר דהירושלמי מחלק בין שדיך ללא שדיך, אחר שלא נזכר כלל, אלא הירושלמי מיישב במה שסיים ויהא חייב לה סלע, מעתה מיושב שפיר דסיפא שאמר לה שאני חייב ליכי ורוצה לפטור עצמו מהחוב בודאי דוקא רצת מקודשת, אבל רישא אע"ג שקדשה בגזל דידה מכ"מ כיון שלא אמר טלי כלי שגזלתי ממך אלא סתם א"כ דעתו שיהא חייב לה דמי הגזילה, מש"ה אפילו בשתיקה מקודשת:

ועתה דחזינן דש"ס דילן רמי רישא אדסיפא ומדחיק לאוקמי בתרי גווני דהיינו רישא בדשדיך וסיפא בדלא שדיך ש"מ דס"ל לש"ס דילן דגם בנותן סתם דעתו שלא לפרוע עוד וע"מ כן היא מקבלה, מש"ה שפיר רמי אהדדי, זהו דעת הרמב"ם ורש"י ורא"ש ז"ל, ורשב"א ור"ן ס"ל דאינו מוכח דש"ס דילן פליג על עיקר הדין שהכוונה שיהא חייב לה סלע, אלא חולק על הישוב, דאינו מסתבר לש"ס דבזה תליא דין דקידושין, הא מיהא הירושלמי מיישב רומיא דהני בבי כמש"כ ובזה מובן הא דאי' עוד שם א"ר יוסי אלו אמר כלי יאות סלע דרכה להתחלף [פי' אלו תני גזל כלי וקדשה בו שפיר הייתי צריך ליישב דהוא משום שיהא חייב לה סלע, ובזה מתיישב רומיא דסיפא כמש"כ, אבל הרי תני סלע, והוא דרכו להתחלף שאין דרך להקפיד ואינו אלא חוב ובחוב דוקא באמר שאני חייב ליכי בעינן רצת דוקא משא"כ במחזיר סתם, אבל במחזיר כלי

כלי גזולה דדמיא לאומר שאני חייב ליכי אפילו לא אמר עלי כלי שגזלתי ג"כ אין הכוונה שהוא חייב לה סלע, וא"כ בעינן רלת דוקא], זהו סוגית הירושלמי, מעתה מבואר דגזל סלע אינו אלא חוב משום שאין הנגזל מקפיד מן הסתם דוקא על אותו סלע וא"כ יש להוכיח דלפי ש"ם דילן דגם בחטף סלע בעי שדיך או רלתה ואמרה אין, ע"כ מטעם שכתבתי משום שלא נזקף עדיין במלוה מש"ה אפילו לא אמר כנסי חוב שאני חייב ליכי דומה לפי' שהוא מחזיר חובו, ומש"ה בעינן שדיך או רלת :

ועדיין אפשר להתעקש ולומר דבזה גופא חולק ש"ס דילן עם הירושלמי, דהירושלמי מדמה חטף סלע לחוב משום שדרכו להתחלף ולא להקפיד, וש"ס דילן ס"ל דאף על גב שדרכו להתחלף מכ"מ כ"ז שהוא בעין ומחויב להחזיר אותו סלע הרי זה דומה לגזל כלי ולא לחוב אבל אם אין הסלע בעין אע"ג שבאותו מעמד הוא ולא נזקף במלוה עדיין אם לא אמר כנסי שאני חייב ליכי ה"ז מקודשת בשתיקה אפילו לא שדיך :

אבל עוד יש לי להוכיח כמש"כ, דקשה לי על לשון הרמב"ם והמחבר שכתבו דין קדשה בגזלה כו' ולא פירשו גזל סלע, שיש בזה רבותא כמבואר בירושלמי, וגם כי לשון ברייתא דילן היא ודרך הרמב"ם להביא הברייתא כלורתה כל שאפשר, אלא נ"ל דבשלמא תנא דלא השמיענו אלא בקדשה בגזל ה"ז מקודשת אפילו בשתיקה דידה שפיר הי' הרבותא דאפילו גזל הכי היא מכש"כ חוב שמגיע לה באותו מעמד, אבל הרמב"ם והמחבר שפירשו באותו בבא דאם לא שדיך א"מ לא מצי לפרש גזל סלע דהיכי מיירי דאי לאחר זמן מרובה הרי אינו ידוע לה שהוא אותו סלע ולא נתחלף ואינו אלא חוב בעלמא דאפילו לא שדיך מקודשת, ואי באותו מעמד וידוע לה שהוא אותו סלע, מאי איריא אותו סלע אפילו אינו בעין או מגיע לה בעבור איזה ענין שבאותו מעמד ג"כ א"מ בדלא שדיך אפילו לא אמר כנסי מה שאני חייב ליכי, מש"ה לא הביאו אלא גזל סתם שהוא כלי ובזה אשמועינן דאפילו לזמן מרובה אינה מקודשת בדלא שדיך, משא"כ במגיע לה דבר ושאינו בעין, זהו הנראה להעלות מסברא ומהוכחת הגמרא. [הג"ה ובזה מדויק לשון הגהת רמ"א (סי' כ"ח סס"ג) בלותה לו ונתן לה משכון, ולא חילק בין משכון זה לסתם כמ"ש הח"מ וב"ש, והיינו משום דהוי כחוב שלא נזקף במלוה שהרי מחויב לתת לה משכון באותו מעמד, הוכחה זו שמעתי מהרב ר' יהושע בהה"ג ר' שלום טוביה ז"ל מזאגר], אבל באשר לא ראיתי מפורש לחלק בין חוב שמכבר למגיע לה באותו מעמד קשה לעשות מעשה בדבר החמור כזה בסברא זו לחוד, אבל עוד יש לערער בגוף הקידושין, במה שאמרה שלא הבינה מה שאמר לה ומי יכול להכחישה, ואף על גב שהב"י (סימן כ"ז) כתב דלשון שמורגל בפי כל לקידושין אינה נאמנת לומר שלא הבינה, מכ"מ כבר מחו לה אמותא מפרשי הש"ע ז"ל. הח"מ פי' בזה"ל וכל אשה חכמת לב יודעת שזה לשון קידושין, הב"ש כתב דאם היא מבינה לשה"ק דלא כל הנשים מבינים לשה"ק והט"ז בספק"א ואם ידוע לנו בודאי שזו האשה לא הבינה באמת אפילו לשון מקודשת לי ודאי א"מ כלל. היולא מכ"ז דהב"י לא מיירי אלא באשה שמבינה פירוש מלות אלו אלא שאין אנו יודעין אם יודעת דלשונות אלו משמען קדושי אשה, בזה שפיר אמרינן דכל מי שיודע פי' הקדש או שאר לשונות יודע שמשמען לקדש אשה, אבל באינה מבינה כלל פי' מלות אלו, מהיכא תיתי שיודעת דבמלות אלו נתקדשה ומכש"כ בנות דלת העם שאין להם ידיעה מהו הקידושין, וכסבורים שהעמדת החופה הוא הגורם להיות אשת איש, ועוד כתב הב"ש הכל לפי הענין, והרי ענין שלפנינו מסתבר שלא הבינה כלל, וכי אפשר שאם היתה מבינה מה שאותו איש חיל מדבר שתהא לו לאשה, ולא תתפעל ותשתומם באיזה ישוב הדעת לפי ערכה, וגם בלי שאלת אב ואם, אלא הענין מוכיח שלא הבינה כלל וכסבורה היתה בשעה שאחז בידה ומדבר לה דברים שאין לה הבנה בהם שהוא מתענג ברלותו מעות מידו לידה ומדבר עמה איזה נבלות וכדומה, והיא שתקה ונטלה שלה מאותו מגזל והלכה לה זהו הוכחת הענין, ואף כי אמרה שלא הבינה, והוי כדאיתא ביבמות (דכ"ד א') דחמש נשים נאמנות אע"ג שאין ראוין לכך אלא משום שהכתב מוכיח, וה"נ בשלהי מס' יבמות הפונדקית הוליאה להם מקלו ותרמילו וס"ת שהיה בידו, הרי דאפילו לר"ע דס"ל שאין משיאין עפ"י אשה, מכ"מ אם הענין מוכיח על אמיתת דבריה נאמנת, והשתא התם להוליאה מחזקת איסור א"א, כש"כ הכא שעומדת בחזקת פנויה שהיא נאמנת בדבר שמוכיח על אמיתתן, וזה ברור למעשה וא"ל לפנים :

אלא שיש להוסיף דאפילו מבינה בלה"ק, והיה לנו לומר שידעה מה קאמר לה, ג"כ במחלוקת שנויה כאשר יבואר :

ומתחלה נקדים הסוגיא קדושין (ד"ו) היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה ונתן לה גו"ק ולא פירוש ר' יוסי אומר דיו רי"א לריך לפרש, אר"י א"ש והוא שעסוקין באותו ענין כו' ר"א ברש"א אע"פ שאין עסוקין באותו ענין והוי הגמ' ואי לאו דעסוקין באותו ענין מנא ידעה מאי קאמר לה אמר אביי מענין לענין בא"ע, ובמ' מע"ש תנן הפודה מע"ש ולא קרא שם ר' יוסי אומר דיו רי"א לריך לפרש וכתב הרא"ש שם דמיירי בעסוקין בא"ע, וכ"כ הראב"ד בהשגות, למדנו דהא דבעינן שיהו עסוקין בא"ע לאו משום דידה כמשמעות לשון הגמ' מנא ידעה, אלא משום שאין מגוף המעשה שום הוכחה שהוא בעצמו מקדש ומגרש, וה"ה שהוא פודה מעשרותיו, כיון שלא אמר כלום וגם אין עסוק בזה, והאיך קאמר ר' יוסי דיו, אלא משום דעסוקין בא"ע, ותדע דהכי הוא קו' הש"ס, דאין לומר דקו' הש"ס הוא משום ידיעתה הא תינח גבי קדושין דבעינן דעתה, אבל בגט דאיתא בגיטין (דכ"ה) דלא בעינן ידיעה שלה כלל, מש"ה באומר לעדים ראו שאני נותן גט לאשתי אפילו שאמר לה כנסי שט"ח זה הוי גט, אלא ע"כ הא דבעינן שיהא מדבר ועסוק בגט, הוא משום דידיה נמי שאין במעשה הלז הוכחה שהוא מכוין לזה, וכ"ת א"כ קשה הא דתנן בפ' הזורק אמר לה כנסי שט"ח זה כו' והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך, וממ"כ אי אמר לעדים ראו גט זה שאני נותן לאשתי, באמת ה"ז גט ואי לא אמר גם לעדים, מאי איריא שאמר לה כנסי שט"ח זה הא אפילו נתן לה גט ולא אמר כלום אינו גט משום שאין המעשה מוכיח עליו שדעתו לגרש בזה, הא ל"ק דבאמת כתב הרשב"א בחי' גיטין והר"ן שם דמשכתנו מיירי במדבר עמה על עסקי גט מש"ה אי נתן לה בשתיקה שגי כר' יוסי, אבל אי אמר כנסי שט"ח זה, ומתחלה לא אמר לעדים ראו גט זה שאני נותן, ה"ז ביטול דבריו ועסקיו עמה ע"ד גט, שהרי א"א דכיסופא מיכסף מינה כדאיתא בגיטין (דכ"ה), שהרי מדבר עמה על עסק גט, מש"ה הוי ביטול עד שיאמר לה הא גיטך משא"כ נתן בשתיקה, אבל כ"ז מיירי במדבר עמה בעסק גט, הא בל"ז אינו גט משום שגם בו אינו מוכח מאומה מגוף המעשה, זהו שיטת הר"ש והראב"ד ורשב"א ור"ן, ובסמוך יבואר שזהו שיטת התוס', ולפי זה עלינו לפרש לשון הגמרא בקדושין שם מנא ידעה מאי קאמר לה, לאו דוקא אלא ה"פ מנא ידעינן, ואשיגרת לישן הוא מהא דלעיל גבי לשונות גרועים דקדושין דמקשה שם שפיר דמה מהני אם כוון וגם משמע בהני לישני ענין קדושין הא היא לא ידעה דלישני גריעי אלו לקדושין באו, מש"ה קאמר גם כאן האי לישנא מנא ידעה וכיב"ז הא דנקט לשון מאי קאמר לה, והרי לא אמר לה מידי והכי מיבעי לא ידעה למאי קיהיב לה, אלא אשיגרת לישנא הוא מהא דלעיל בלישני גריעי דקדושין דנקיט שפיר לא ידעה מאי קאמר לה, מש"ה נקיט גם כאן זה הלשון :

אבל הרמב"ם בה' מע"ש גבי הפודה מע"ש לא הביאו כלל דמיירי בעסוק באותו ענין, ואחריו המחבר ביו"ד (סימן של"א סקל"ו) אלא מעשה הפדיון מוכיח על מחשבתו והרי הוא כדיבור ממש לר' יוסי, ורק בגיטין וקדושין תנן היה מדבר עמה על עסק גו"ק ובזה פליגי רבי ורא"ש בסמיכת הדיבור לאותו מעשה, וע"כ כ"ז אינו משום דבלא זה לא מוכח שהוא מקדש ומגרש, שהרי ר' יוסי ס"ל דמעשיו המוכיחים הרי הוא כדיבור, אלא משום דבעינן שתהא היא יודעת שמקדש ומגרש אותה, וכלשון הגמרא כמשמעה מנא ידעה כו', דבשלמא הוא שהולך לעשות ומעשה הניכר לנו הוא דיבורו, אבל היא שאינה מבינה עלמה לכך

לכך ואינה מעלה עה"ד להתבונן במעשיו הניכר מאי קעביד מש"ה בעינן שיהא מדבר עמה מקודם בזה:

והקושיא מנא ידעה קאי גם על גיטין, דבגט בעינן ג"כ מדרבנן שתהא יודעת וכמבואר בלשון הרמב"ם ה' גירושין (פ"א ה"ט) כתב ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין שנא' ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ס"כ, אבל אם נתן לה בתורת שהוא שט"ח או מזוזה או שנותנה בידה והיא ישנה וניעורה והרי הוא בידה אינו גט כו', ובה' י"א כתב המגרש צריך שיאמר לה כשיתן לה הגט ה"ז גיטך כו' ואם נתן בידה ולא אמר כלום ה"ז גט פסול בד"א שלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה כו' הרי דאם אמר לה שהוא שט"ח הרי ביאר שלא לכריתות נותן אותו גט כלל דמקרא כתיב ספר כריתות ונתן, אבל אם נתן לה בשתיקה אפילו אינו מדבר עמה על עסקי גט, מכ"מ מעשיו מוכיחין לר' יוסי ודיו מה"ת אבל מדרבנן הגט פסול כמו שביאר הרמב"ם שם (פ"ב ה"ז) ובכ"מ שנאמר פסול הוא פסול מדברי סופרים והפסול הוא משום שלא ידעה, מש"ה מדבר עמה סגי, ולפי זה א"ל לפרש הא דתנן בפ' הזורק אמר לה כנסי שט"ח זה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך דמיירי במדבר עמה כמש"כ רשב"א ור"ן דאפילו באינו מדבר עמה כ"מ במה שאמר כנסי שט"ח, דבזה אינו גט כלל, משא"כ אי לא אמר לה כלל אינו אלא גט פסול ואפילו לא אמר לעדים ראו גט זה כו' שהרי בשבילו לא חיישינן כלל ובזה תבין הנ"מ בין קדושין לגירושין שבהל' אישות (פ"ג ה"ח) כתב הרמב"ם אבל אם אינו מדבר עמה על עסק קדושין אין חוששין לכלות אלו דמשמעו אין חשש קדושין כלל, ומובן דכש"כ אם נתן בשתיקה ואינו מדבר עמה על עסק קדושין שאינו קדושין כלל, ובה"ג הנ"ל כתב שבאם אינו מדבר ה"ז גט פסול היינו משום דבקדושין ידיעתה מעכב מה"ת ובגט אינו אלא מדרבנן:

וממוצא דברינו נ"ל לביאור לשון הטור והמחבר (בסי' קל"ו) שהטור כתב: ואם נתן בידה ולא אמר לה כלום אינו גט, והמחבר כתב ה"ז גט פסול היינו משום דהטור קאי בשיטת התוס' ורשב"א הנ"ל דנתינה בלי דיבור ואינו עסוק בא"ע אין בו ממש אפילו לר' יוסי, אבל המחבר בשיטת הרמב"ם קאי כמבואר ביו"ד הנ"ל וא"כ הא דבעינן שיהא מדבר עמה בעסק גט אינו אלא משום ידיעה דידה שאינו פסול אלא מדרבנן, והב"ש שם סק"א לא ירד למקור הענין במח"כ:

ואוסיף לבאר שזהו מחלוקת רש"י ותוס' קדושין (ד"ג) דפליגי בחוששין לסבלונות לקדושין ומפרש רש"י דהחשש הוא אי קידש בהני סבלונות אע"ג שלא דבר כלל מכ"מ חוששין שכוון לקדושין, והתוס' מפרשי אי חוששין שקידש קודם לזה כהא דהוחזק שטר כתובה בשוק דמבואר באותה סוגיא, דהתם ודאי החשש שמא קידש קודם, והוכיחו התוס' מהא דקדושין (ד"ו) דבעינן שידבר עמה באותו ענין או מעיין לענין בא"ע מיהא, ומאי מהני שסדיך האשה ונתרצית שכתב רש"י, אבל באמת רש"י כהרמב"ם ס"ל דמעשה גט וקדושין מוכיח שפיר ודיו לר' יוסי אפילו לא דיבר כלל בא"ע, ורק משום דידה דלא ידעה פתאום להתבונן על מעשיו בעינן שיהא מדבר עמה, מש"ה כאן בשדיך ונתרצית, כשם שמעשה הנתינה מוכיחין על מחשבתו והיא דיבורו כך מעשה קבלת הסבלונות מוכיחין על מחשבתה ורצונה גם כן לשם קדושין אבל התוס' בשיטת הרשב"א וש"מ קיימי שאין בגוף המעשה הוכחה לדבר אם לא שמדבר תחלה בעסק מש"ה שפיר מקשה דמה מהני שדיך, מש"ה פירשו שהחשש שקידש בפי' תחלה:

ובאמת פשט הסוגיא משמע כפרש"י, דהחשש הוא דהסבלונות המה לקדושין נתנו, מהא דקאמר התם ל"ל דרובא מקדשי והדר מסבלי ומיעוטי מסבלי והדר מקדשי מ"ד ניחוש למיעוטא קמ"ל וכבר תמהו בתוס' ורשב"א ע"ז מה"ת ניחוש למיעוטא להקל, ותו יש להבין דבסמוך לענין הוחזק שטר כתובה קאמר סברא אחרת ל"ל דלא שכיח ספרא כו' ואמאי לא קאמר כמו לענין סבלונות, אלא משום דלא היה עולה עה"ד ליזל להקל משום מיעוט, וא"כ אמאי קאמר הכי בסבלונות, אלא כפרש"י דהחשש הוא דהסבלונות הן המה הקדושין, נמצא דבאתרא דמקדשי והדר מסבלי לא עשה כפי המנהג דמקדשי קודם דמסבלי מש"ה אי איכא מיעוטא דמסבלי והדר מקדשי ס"ד שפיר דנימא דהוא ממיעוטא, דאי מהרוב לא עביד כמאן שהרי הרוב מקדשי קודם, אבל אי לא עבד לקדושין הרי הוא כמיעוטא דמסבלי והדר מקדשי מש"ה שפיר ס"ד דניזל בתר מיעוט להקל, ומה שהוכיחו התוס' בסד"ה חוששין מהא דמביא באותה סוגיא דכתבי כתובה, והתם ע"כ צ"ל דחיישינן שמא קידש תחלה, אומר אני דכמ"כ יש להקשות על פי' התוס' במק"א באותו ענין שהרי לשיטת התוס' ע"כ צ"ל דפי' המשנה שמחמת קדושין הראשונים שילח היינו דמש"ה אין חוששין שמא קידש לפני סבלונות אלו, דאל"ה מאי קאמר רבה ומותבינן אמתניתין כו' וכ"כ הרשב"א, וא"כ קשה בכתובות (דע"ג ב') דתניא קידשה בטעות ופחות מש"פ וכן קטן שקידש אף על פי שלח סבלונות לאחר מיכן א"מ שמחמת קדושין הראשונים שלח ואם בעלו קנה ומאי שנא דבעילה לסבלונות, שהרי בבעילה אנו אומרים שהבעילה הוא לקדושין משא"כ בסבלונות החשש שמא קידש בפירוש, אלא צ"ל להתוס' דמכ"מ עירב התנא שני ענינים ה"נ מערב הסוגיא חשש דסבלונות וחשש דכתובה לפרש"י, אע"ג שאינו באופן א':

הא מיהא למדנו דפרש"י כהרמב"ם בהא דמעשה קדושין וכדומה הרי הוא דבור לר' יוסי אפילו אינו מדבר באותו עסק כלל ורק משום שתהא היא יודעת בעינן בגיטין וקדושין מדבר בעסק, בגט מדרבנן מיהא ובקדושין מה"ת:

והכי מבואר פרש"י בקדושין (ד"ו) בהא דקאמר במאי עסקינן אי לימא בשאין מדבר עמה על עסק גיטין וקדושין מנא ידעה מאי קאמר לה ופרש"י בד"ה במאי עסקינן בהנך לישני כו' וכן בהנך לישני דגירושין שלא היה מדבר עמה על עסקי גט, הרי דס"ל לרש"י דגם בגט בעינן ידיעתה, ובזה נבוא לענין שאנו עומדין בו, דלפרש"י ע"כ לא קאי קושית הש"ס על ספיקי דלישני לחוד, שהרי לא מיבעיא בגמרא בלישני גריעי בגט כלל, אלא ס"ל לרש"י דאפילו בלישני דברירא לן, לא מהני אלא לגבי דידיה אבל היא אם לא הבינה מה שהוא אומר מאי מהני במאי דברירא לן מש"ה מסיק הגמרא דכ"ז מיירי במדבר עמה וה"ה בלישני דברירי אין בהם ממש אם לא או שמדבר עמה בעסק, או שהבינה באמת ועמ"כ קיבלה, ורש"י מדייק לשון הגמרא במאי עסקינן אי בשאינו מדבר על עסקי גיטה כו' הרי דגם בגט מיירי הכא דכל הלשונות ברורים הרי את משולחת הרי את מגורשת הרי את מותרת לכל אדם, ומ"מ אם אינו מדבר עמה אפשר שלא הבינה, וה"נ בלישני דקדושין אפילו אמר לשון הברור אם אינו מדבר עמה בעסק זה אפשר שלא הבינה אפילו שמבינה בלשה"ק, מדלא משני דמיירי דמבינה בלשון הקודש ויודעת היה המלות וסגי, אלא מכ"מ לא מהני דאפשר שלא שמה על לב באותו רגע על דבריו שבא עליה פתאום:

אבל הרא"ש כתב בזה"ל אבל הני לישני דברירי לן דהוי לשון קדושין לאו כל כמיניה למימר לא הוי ידענא כו' ואף ע"ג שהב"י (בסי' כ"ז) פי' לשון הרא"ש בבעל המקדש, כבר השיג רבינו הגר"א ז"ל שם (סי' קט"ו), אלא בה מיירי, ומשום שמפרש דקו' הש"ס אינו אלא בלישני דספיקי, ודוקא בקדושין, אבל בגט דליכא אלא לישני דברירי ניחא לן, וה"ה בקדושין בלישני דברירי, אין אמונה במה שאומרת שלא מבינה:

וכל זה קיימי לשיטתייהו, דלפרש"י דמעשה קדושין לחוד הרי הם דבור מעליא לר' יוסי ומכ"מ תנן דבעינן מדבר על עסק גו"ק, והוא משום דהיא לא ידעה, ה"נ אע"ג שהלשון שדבר בשעת מעשה ברור, מכ"מ אפשר שהיא לא ידעה:

אבל הרא"ש דבשיטת התוס' קאי, וע' לשון הרא"ש קדושין (פ"ב ס"כ) לענין סבלונות שהסביר פנים לפרש"י בזה"ל ואע"ג דנתן לה סתם ולא פירש לא הוי קדושין אלא א"כ דבר תחלה עמה על עסק קדושין וכ"ז שעסוקין באותו ענין מכ"מ חשש קדושין איכא עכ"ל, הרי ייסב פרש"י לפי דרך התוס', דלפרש"י לא קשה כלל כיון דשדיך וכמש"כ אלא הרא"ש בשיטת התוס' קאי דלא משום ידיעתה בעינן מדבר עמה, מש"ה ס"ל דגם בדבור שברור לנו, לא חיישינן שלא הבינה בשעת מעשה, והיינו שכתבנו דאפילו מבינה בלה"ק והיא לא הבינה באותו רגע תליא באשלי

רבכבי

דברי, ובאמת לשון המחבר (בסי' כ"ז ס"א) משמע ודאי דקאי מש"כ ובלבד שהיא תבין שהוא לשון קדושין, על כל הא דכתיב ומפורש לעיל, ולטעמיה קאי בכ"ז כשיטת הרמב"ם דאפילו במילי דבירורי כמעשה המוכחת לר' יוסי מכ"מ אפשר שהיא לא הבינה, והכי פשטא דמשנתנו דמס' מע"ש שלא הצריך לר' יוסי היה מדבר בעסק אלא בגו"ק ומשום דידה, וכמשמעות לשון הגמ' מנא ידעה:

איברא ודאי יש לנו לחוש לשיטת רבותינו התוס' ורא"ש וראב"ד ורשב"א ור"ן, דמפרשי הסוגיא דלא כרש"י ורמב"ם ז"ל, וא"כ י"ל דכל הברור לנו מתוך מעשיו ודאי ברור גם לה, ואינה יכולה לומר שלא השכילה על מעשיו, וה"נ בדבר הברור לנו, וכדעת הרא"ש, אבל כ"ז במבינה לשה"ק, משא"כ אם אינה מבינה לשה"ק לא שייך לומר כי היכא דברירא לן ה"נ ברירא לה שהרי אנו יודעים פי' דבריו, ומש"ה בכ"ד אם אינה יודעת לשה"ק ודאי אין שום חשש בדבר, וגם כי הענין מוכרח על אמיתות תשובתה שלא הבינה כמש"כ, וע' פרש"י יבמות (דפ"ח ב') ד"ה ועשו שתי נשים:

שלישית אין מקום לקדושין אלו, משום קורבא דסהדי שהזמין המקדש שני אחים לדבר, ואף ע"ג שאח"כ השתדל שיהא עוד ישראל בתוכו מעמד, מכ"מ הרי לא ביטל הזמנתו הראשונה ג"כ ולא ידעו כלל הדין דשני אחים פוסלים עדות הכשר ג"כ, ואלו היה מבטל הזמנתו הראשונה היה לו לברור את מי מהאחים שיהא עד והשני ילך לו, אלא כסבור שהזמנה זו לא גרע העדות וכבר כתב מהרי"ו בתשובה בהזמין עדים פסולים לקדושין, אפילו היו הקדושין בהמון רבה של כשרים נפסל העדות והביא ראיה ממ"ש הרא"ש להיפך בהזמין עדים כשרים ועמדו שני עדים פסולים או קרובים אפילו כוונו להעיד ובאו לב"ד והעידו לא נתבטלה עדות הכשרים כו', אלמא שתלוי בהזמנת העדות ה"נ להיפך שאם הזמין פסולין לא מהני עדות הכשרים עכ"ל מהרי"ו, הן אמת שמהריב"ל בס"א (סי' ק"א) הביא תשובה זו וכתב ע"ז ואין הנידון דומה לראיה, דנהי דמהני יחוד העדים לבטל הצטרפות העדים הפסולים מכ"מ בדבר האסור מה יוסיף ומה יתן יחוד העדים והוכיח ממש"כ הרשב"א בתשובה לענין ביטול מודעה מה שפוסל העדות ע"ז שימסור מודעה לפניהם, דמה יועיל לענין איסורא אם יעידו אח"כ כבר העידו עכ"ל, ובמח"כ מהריב"ל אין הנדון דומה לראיה, ואינו ענין כלל, דהכא גזה"כ הוא שאם נמצא א' קרוב או פסול, פסול כל העדות:

ולבאר הענין היטב, כמה לדק פסק מהרי"ו ז"ל יש להקדים, דהנה לשיטת הרי"ף ורש"י ורשב"ם דס"ל דכוונת הפסולים להעיד לחוד פוסל העדות פשיטא דאפילו לא הזמין המקדש עדי פסולים, נפסל הגט והקדושין, וכמש"כ הריטב"א בחי' קדושין (רפ"ב) בסוגיא דשליח נעשה עד בזה"ל, מיהו כל היכא שיש בתוכו מעמד כשרים ופסולים או קרובים צריך לייחד עדי הקדושין דאי לא כוון דאיכא עד פסול ביניהם עדות כולן בטלה, ואע"ג דאמרי למחזי אתינן, וכי אמרינן התם אי למחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו ואי אמרי למחזי אתינן תתקיים העדות בשאר, היינו בד"מ או בד"נ שאין העדות מתקיימת עד שבאין לב"ד ושעת ראיה לא חשיבא עדות אבל הכא בקדושין אין העדות באה לאמת הדבר בלבד אלא אפילו ידעינן דהכי קושטא דמילתא א"מ בלי עדות ואין לקדושין קיום בלי עדות וגזה"כ הוא, וכיון דכן שעת מעשה הוא שעת עדותן וכיון דאיכא צרוף פסולי עדות עמהן, עדות כולן בטלה דומיא דבעלמא כשיש צרוף פסולי עדות בשעה שבאין לב"ד שעדות כולן בטלה, וכי אמרינן למחזי אתיתון או לאסהודי אתיתון היינו בשעת מעשה כך הורה רבינו הלכה למעשה אבל אין זה דעת המפרשים וראוי להחמיר עכ"ל, פירוש דבד"מ דאיתא בגמרא דתליא בשאלה זו אי למחזי כו' היינו אי בשעת מעשה אתי למחזי או לאסהודי אח"כ בב"ד וזהו שיטת הרי"ף ורש"י וסייעתייהו, ולאפוקי משיטת התוס' וסייעתייהו דתליא בהעדה בב"ד, ומפרשי אי למחזי אתיתון לב"ד, כמבואר בחי' ריטב"א מכות (פ"א) והובא בש"ך חו"מ (סי' ל"ו), מש"ה כתב הריטב"א כאן דרבו הורה הלכה למעשה כשיטת הרי"ף ז"ל, ועפ"י זה הפסק כתב כאן דבגו"ק אפילו לא כוונו הפסולים להעיד כלל פסלי עדות כשרים, דבשלמא בד"מ אין העדים נקראים מקיימי דבר אלא כשכוונו להעיד אח"כ, משא"כ בגו"ק שעת מעשה לחוד הוא קיום דבר, מש"ה אין עצה כי אם כאשר יזמין כשרים דוקא, וזהו לשיטת רש"י והרי"ף ז"ל, ולאפוקי ממ"ש הקצה"ח (סי' ל"ו) להיפך, דלהרי"ף ורש"י לא בעינן ג"כ לאזמוני כשרים משום דמסתמא דעת הבעלים אינם אלא על הכשרים, אבל הרי הראשונים ז"ל הקשו לשיטת רש"י מגו"ק ולא יישבו הכי דבסתמא גם כן דומה להזמין כשרים דוקא, אלא פשיטא דלרש"י בעינן הזמנה:

ונראה עוד הוכחה לזה מסוגיא דקדושין (דמ"ג א') בסוגיא דשליח נעשה עד, מיתיבי אמר לשלשה צאו וקדשו לי אשה אחד שליח ושנים עדים דברי ב"ש וב"ה כולן שלוחין ואין שליח נעשה עד ע"כ לא פליגי אלא בשלשה אבל בשנים ד"ה לא, ותמהו התוס' אמאי קאמר ע"כ כו' וכי לא פריך שפיר מב"ה לחוד, ויישבו בדוחק, ולשיטת רש"י יש ליישב בריוח, דבתחלת סוגיא דרב ולוי קאמר אילימא משום דלא א"ל הוי לי עד, אלא מעתה קידש אשה בפני שנים ולא א"ל אתם עדי ה"נ דלא הוי קידושי, ולכאורה קשה מאי איריא דמקשה משום דלא בעינן אתם עדי והרי אפילו אי הוי בעינן שיאמר א"ע קשה מאי איריא שליח הא אפילו אחר אי לא אמר אתם עדי איכא פלוגתא זו אי נעשה עד בראיה זו לחוד או לא, וצ"ל דה"פ דבשלמא אי בעינן להזמין שפיר פליגי אי שליח נעשה עד משום דדמי להזמינו או לא דמי להזמינו, משא"כ אחר לכ"ע בעינן הזמנה, אבל הא באמת לא בעינן לומר א"ע וא"כ מאי אולמא דשליח, ומעתה היה מקום לומר דשליח כשר לעשות עד לכ"ע, ומחלוקת ב"ש וב"ה לא פליגי אלא בשולח למקום שחושש לקרובים או פסולים ונצרך להזמין כשרים, ופליגי בזה ב"ש וב"ה, דב"ש ס"ל דשנים משלשה שלוחים ודאי הזמינן לעדות וב"ה סברי דלא דמי להזמינן בפי', אבל לכ"ע כשר השליח להיות עד, מש"ה מקשה הגמ' ע"כ לא פליגי אלא בשלשה כו', ואי איתא דלכ"ע שליח נעשה עד, אלא אי דמיא לאזמינהו ה"נ פליגי בשני שלוחים, לב"ש הוי כהזמינן כיון דכשר להיות עד ולב"ה לא דמיא להזמינן, אלא ודאי לכ"ע אין שליח נעשה עד, זהו הנראה ברור לשיטת הרי"ף ורש"י וסייעתייהו:

אבל לשיטת התוס' והרא"ש כתבו הראשונים ז"ל דלא בעינן הזמנה בגו"ק וכ"כ הריטב"א מכות (פ"א) דהא שנהגו בהזמנה הוא משום דחיישי לשיטת רש"י ולכאורה ק' טובא כהי דלשיטת התוס' ורא"ש ניחא הא דלא חיישינן שמא יבאו הפסולים או קרובים להעיד בב"ד ויהיו נפסלים כמו בד"מ, ומטעם שכתב הב"ש (סי' מ"ב סק"א) בזה"ל שוב ראיתי לשיטת הרא"ש א"ל לכ"ז, אלא אע"ג שנתכוונו לשום עדות והעידו כבר דנתבטלו העדות היינו לענין דהב"ד א"י לפסוק על פיהם אבל כאן בעת הקידושין עדיין לא נתבטלה עדותן, א"כ הקידושין היו קידושין כשרים, וא"כ אע"ג דהב"ד א"י לפסוק עפ"י הכשרין מ"מ המקדש קידש בפני כשרים עכ"ל ואחריו החליט כן הגאון רע"א (בסי' ל"ד) אבל מ"מ קשה הרבה דאפילו לא יבואו לב"ד כבר נפסלו בשעת מעשה משום דהרי הם מקיימי דבר הקידושין וכמש"כ הריטב"א עצמו ז"ל לפרש"י דקו"ג גרע דלא בעינן מכווני להעיד בב"ד, ה"נ לשיטת התוס' לא בעינן שיהיו באין להעיד כלל, וצ"ל דדוקא לשיטת רש"י דלא בעינן שיעשו מעשה להצטרפות ובכוונה להעיד לחוד פסלי בד"מ, ממילא בקידושין אפילו בלי כונה להעיד ג"כ פסולין בהצטרפות את הכשרים, אבל לפי' התוספות דבד"מ בעינן שיבאו לב"ד ויצטרפו שפיר אית לן דלא מהני לפסול עדות הכשרים בקיום דבר אלא בד"מ דבעינן מעשה דהליכה לב"ד משא"כ בגו"ק דקיום דבר שלהם הוי בראיה בעלמא לא מהני הצטרפות במחשבה דידהו לפסול הכשרים אע"ג שהמה מקיימי דבר זה שיטת התוס' ורא"ש:

מעתה כ"ז אם לא הזמין בפי' הפסולים משא"כ אם הזמינם ועשה מעשה דהזמנה לצרפן, הרי גרע גו"ק מד"מ, דבד"מ אין פוסלים אלא א"כ באו גם לב"ד להעיד, משא"כ בגו"ק המעשה נפסל כבר והוי כמקדש בלי עדים, ולא מהני אפילו לא יעידו כלל, והיינו פסק מהרי"ו שאפילו קידש בהמון לאו כלום הוא, ולמד ממש"כ הרא"ש דבד"מ מהני הזמנה דכשרים לבטל מה שילכו

ויעידו פסולים לב"ד, ואע"ג דהזמנה זו אינו בשעת קיום דבר, שהרי קיום דבר שבד"מ אינו אלא בשעת הגדה בב"ד, מכש"כ דמהני הזמנה דגו"ק בשעת קיום דבר לפסול הכשרים:

מכש"כ בנ"ד שלא קידש בהמון, אלא בהזמנה דאחים ועוד א' ואין לנו עדים כשרים אלא בהצטרפות אחד מהאחים, והרי לא בירר המקדש לבטל הזמנת אחד מהם והוי שני אחים ממש, ופסלי להעד השלישי ג"כ, לענין דעת הסמ"ג דהמקדש בעד אחד חוששין לקידושיו, אינו אלא בעד אחד לבד, או אפילו כמש"כ הרמ"א שם דשנים העידו ואחד מהם פסול ולא הזמינו כלל משא"כ בהזמין שני אחים ויפסלו, ופוסלין את העד הכשר שעמהן:

איברא לכאורה בנ"ד שהאח הקטן לא נבדק אם הגיע לגדלות, ואינו פוסל את אחיו הגדול ולא את הכשר, ואין לומר אדרבה הא פסול כל העדות משום דרוף קטן שהרי הוקם שלשה לשנים, וגימא כמ"כ מה שנים נמלא א' מהם קטן עדותו בטלה ה"נ שלשה, הא ליתא, דכיון דקרוב או פסול לא פסלי אלא אי אתי לאסהודי וקטן מידי מששא אית במחשבתו, ותו, דיותר מזה כ' הגאון תומים (בסי' ל"ו) דאשה שנצטרפה לא פסלא לעדים הכשרים; ופי' הטעם משום דפי' במקיימי דבר הכ"מ, היינו שראוים להקים דבר במק"א משא"כ אשה, מכש"כ קטן שאין לו שום נאמנות וקיום דבר באיסור דאורייתא, עוד נראה להוכיח דקטן אינו פוסל מדאיתא בכתובות (דף כ"ד:) מ"ט דר"מ דאמר אין נאמנים העדים לומר פסולים היינו קטנים היינו פסולים היינו משום דמלוה גופא מידק דייק ומיחתם כשרים, קטנים נמי כדרשב"ל דאר"ל חזקה על השטר שאינו נעשה אלא בגדול וכבר תמהו בתוס' מאי איצטריך לרשב"ל הא בקטנים נמי איכא טעמא דפסולים, ונראה משום דמי לא משכחת שחתום עה"ש כמה סהדי; והוא מקיים ע"י שנים מהם ואמרו פסולים היינו בזה ודאי שפיר קאמר דמלוה מידק דייק שלא יהא חתום על השטר פסול כי היכא דלא לפסול לכשרים, אבל קטנים אפשר דלא חיים המלוה למידק משום דלא פסלי הכשרים מש"ה קאמר חזקה דרשב"ל:

הא מיהא קטן לא פוסל את העדות, וא"כ אפילו אם קטן אינו פוסל את העדות, אבל כד דייקינן, אין להסתפק בשניו דאחר שמניח תפילין ומצטרף לעשרה חזקה שהגיע לשניו, ועל כיב"ז אמרו בקידושין (דף פ') מלקין על החזקות דהא נוהג כמנהג גדול בשנים מסתמא ברור שבא לכלל שנים אי‌ברא בסימני שערות לא נתחזק עדיין שהרי מניח תפילין ומצטרף לעשרה גם בלי הבאת שתי שערות ומ"מ לחלילה אין סומכין ע"ז, עד שיבדקו אותו וימצאו שערות, וה"נ אפשר לחוש שלא הביא שתי שערות, מיהו נראה דאע"ג דלא סמכינן על חזקה דרבא בחלילה היינו משום דבעינן להוציא ע"י חזקה, דרבא מחזקת זקוקה ליבם אבל במקום שחזקה מסייע לזה, ודאי אין חוששין למיעוטא, כמ"ש בשאלתות פ' בחקתי, דרובא מייתין בזמנייהו, וחזקה דפנויה מסייע לרובא ואין חוששין למיעוט, ויותר מזה כתב הלח"מ ה"א (פרק ז') לענין הא דחוששין שמא נשרו משום חזקה דרבא דמ"מ אם חזקת פנויה מסייע למיעוט דקטנות אין חוששין שמא נשרו, ואע"ג דיש לפקפק בזה כמש"כ בהעמק שאלה (סי' קי"א אות ה') מ"מ כאן דחזקת פנויה מסייע לרובא דהביא שתי שערות פשיטא שאין חוששין למיעוטא, דמסתמא הביא שתי שערות ובטל כל העדות:

כל זה הנראה לענ"ד, וכאשר יצטרפו לזה עוד שני מורי הוראות בישראל הרי היא הבתולה בחזקת פנויה, ושריא לכל גבר בישראל בלי שום פקפוק:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לב

ב"ה, א' ארבעים בספר ב"י התרמ"ה, וולאזין.

לכבוד הרב וכו' אב"ד דק"ק פאסוועל.

מכתבו הגיעני, ואשר עלה בדעתו להקל במעשה שהיה שבחור קידש בתולה בעד אחד ושניהם מודים שנתכוונו לדבר אחד לשם קידושין ופסק הרמ"א דיש לחוש לדעת הסמ"ג בשם ר"א ממיץ ז"ל דחוששין לקידושין, וצריכה גט, ובמקום עגון ודוחק יש לסמוך ע"ד רוב הפוסקים ז"ל ורצה מע"כ נ"י להקל בנ"ד משום שהבתולה ממשפחה כבודה ויש בזה פגם, חלילה להקל בהוראת הרמ"א משום פגם משפחה והרי הבתולה פגמה את הוריה בזה שנתעסקה בדברים כאלו ואבותיה אבדו את כבודם במה שלא שמרו את בתם מפריצות כזו שמעלה הכל ושיחה בפי הבריות, ואדרבה במשפחה כבודה יש לנו לחוש יותר שלא יוליאו לעז עפ"י זה המעשה, וכדאיתא בירושלמי קידושין פ"ג והובא בר"ן דכד דמיך ר"י פקד לבנתי' דיהון עבדין כר"ל פי שמא יעמוד ב"ד ויסבור כר"ל ונמצא בניו באין לידי ממזרות, ה"נ יש לחוש שמא יבא איזה גדול ויפקפק על ההיתר ויפגוס אותה משפחה בחשש ממזרות ח"ו:

ובעיקר הדין אין לנו להכריע בפסקי הראשונים ז"ל, והרי הסמ"ג ידע פסקי הגאונים והרי"ף והרמב"ם דאין חוששין לקידושין ומ"מ חשש לפסק הרא"ש, וכמו רב פפא שידע פסק אמוראי קמאי ובי דינא רבא דאין חוששין, ומ"מ פסק דחוששין, וכן פסק הסמ"ג נגד פסקי הגאונים והאיך נכריע מדעתנו כפסק הגאונים, ומה גם כי הסמ"ג נימוקו עמו שהרי הגמרא ג"כ לא סמך על אמוראי ג"כ בזה, ושקיל וטרי מאי הוי עלה ובמחלוקת רב כהנא ורב פפא לא נפסק בגמרא, כמו דאשכחן ביבמות (דף קט"ז) מאי הוי עלה דשמעי רב ייסר כו' רבינא כו' והלכתא חוששין, וכך סוגיא דש"ס, וכאן לא הכריע אלמא שאין בזה פסק ברור ואי משום דרב כהנא בתרא, הרי הביא הג' דעת רב כהנא לפני ר"פ ש"מ דרב פפא בתרא וכמש"כ הרא"ש פ' הזהב (סי' י"ט), ומהא דרב אשי שתק לר"כ בתשובתו אין הוכחה שהסכים לדבריו, ע"כ אין להקל כי אם במקום עגון ודוחק שכדאים הגאונים להקל בשעת הדחק:

איברא נימא מילתא דהכו דלא לוסיף עלה דהיינו דוקא בששניהם מודים כלשון הגמ' וכ"כ הרמ"א בשם התשב"ן אבל אם אחד מכחיש שוב אפילו המודה להעד אין לו לחוש ומותר בקרובות, ולא כמש"כ הח"מ והב"ש דאם אחד מכחיש ואחד מודה, המודה אסור, וכ"כ בשם הב"ח, ובמח"כ לא כתב הב"ח הכי, ולא העלה הב"ח אלא אפילו כששניהם מודים במעשה הקידושין אלא שאחד אומר שכוון לשחוק, וכה"ג אם היה בשני עדים לא מהני, אבל בעד אחד מהני אבל בהכחשה לגמרי לא פירש הב"ח כלל דהמודה אסור, והח"מ וב"ש כתבו מסברא דמה מועיל הכחשת האחד להשני שמודה, אבל לענ"ד אינו כן ודוקא כששניהם מודו כליסנא דגמרא והרמ"א:

ובטעמא דמילתא, יש להבין עיקר טעמא דמאן דחייש לקידושין בעד אחד יותר מבלי עדים כלל, והרי הא דבעינן בגיטין וקידושין עדים, אינו משום נאמנות אלא גזה"כ דאין דבר ערוה של גו"ק נקבעת אלא ע"י עדים וא"כ מאי אולמא דחד יותר מאין עד כלל וכבר דבר בזה הגאון פני יהושע, ואיני רוצה להאריך:

והנראה דודאי יש לדקדק בלשון ר"פ חוששין לקידושיו, ולא אמר הרי היא מקודשת וכבר דקדק הכי בתשב"ן, וכתב שאינו אלא מדרבנן או מספיקא, ואין הדברים ברורים, אלא כך נראין הדברים מפרש"י בד"ה ואי ליכא עדים כו' דעד אחד חשיב לחייב שבועה בד"מ כו' מבואר דכיון דעיקר הא דבעינן שני עדים בגו"ק הוא משום דנ"ל דבר דבר ממון, א"כ כמו בממון מהני עד אחד לחייב שבועה המביא לידי ממון, ה"נ מהני בקידושין לחוש מיהא לדבר שאינה א"א לגמרי לחייב מיתה מ"מ חוששין לקידושין, ודוקא בגט א"א להוציא מאיסור במקלת שהרי כריתות כתיב משא"כ בקידושין אפשר שיהא לחוש וכשיטת רש"י קידושין (דף ס') בהא דשיורי שיירא, דבזה לא מקשינן קידושין לגירושין, והכי מלינו דעת הרמב"ם פ"ז מה' אישות במקדש מעוברת שהוכר עוברה ה"ז מקודשת אלא שאין הקידושין גמורים כ"כ, ובפי' המשניות כתב שאסור לבוא עליה עד שיקדש אח"כ וכבר הוי בה טובא ולא עמדו ע"ד ז"ל. והנראה דכיון שהוא גרים במשנה ואם הוכר עוברה ה"ז מקודשת, אפילו למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, דמ"מ בקדושת מזבח חל בעוברין כדתנן רפ"ה דתמורה כיצד מערימין

על

על הבכור כו' וקידושי אשה הוי כקה"ג למזבח ועדיף מינה כמבואר בנדרים (דף כ"ט) לענין פקע בכדי, מש"ה אע"ג שאין העובר נקנה לבעל שאמה כקנויה לו לגמרי מ"מ חל הקידושין לאוסרה על אחרים כהקדש והדברים עתיקין ואכ"מ, ואין ענין לכאן רק הראיתי לדעת דאפשר בקידושין לחוש מה"ת ומ"מ אינו לגמרי, וה"נ יש מקום לומר דנ"ל דבר דבר ממון דבעד אחד מהני לחוש כמו דמהני עד אחד לממון לשבועה:

ועדיין אנו מבחון להבין הא דאיתא ברא"ש סוגיא זו אר"י המקדש בעד אחד אין חוששין בעו מיניה שניהם מודים מאי אין ולאו ורפיא בידיה, וקשה טובא היאך עולה עה"ד שבשניהם מודים חוששין, וא"כ במאי מיירי רב יהודה כשמכחישים, פשיטא דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא בכל איסורי תורה, ואין לומר דמיירי בשותקים דמהני בכל איסורי תורה מדרשא דקרא בת"כ והובא ריש האשה רבה או הודע אליו דעד אחד מחייב קרבן בשותק דהוי כהודאה, אבל כאן לא מהני שותק וכדרבא בקידושין (דף ס"ו) באשתך זינתה בעד אחד, הא ליתא, שהרי לא מיירי כאן בנאמנות אלא במקדש בעד אחד אי אלים הקידושין, שהרי לא אמר קדשת אשה בעד אחד, אלא המקדש אשה בעד אחד, הרי מיירי באלימות הקידושין, וא"כ ע"כ מיירי בשמודים בדבר:

ועוד קשה להבין בסוף הסוגיא דא"ל רב אשי לרב כהנא, הרי הודעת בע"ד כמאה עדים וה"נ הודאת בע"ד כו', מאי שייטא דהודאת בע"ד דממון לכאן, התם לא איברי סהדי אלא לשקרא, אפילו בלא עדים כלל וכדמביא בסוגיא הא דמר זוטרא כו' משא"כ כאן בלי עדים א"א למקבע קידושין וכמו בגט דלא מחייב לאחריני, מ"מ לא מהני בהודאת שניהם שנתן לה גם בלי עדים או אפילו בעד אחד, ומגזה"כ, ה"נ בקידושין:

אלא כך הענין דהא שעלה עה"ד דהמקדש בעד אחד הוי קידושין אפילו באין שניהם מודים, הכי פי' אלא אחד מודה ואחד מכחיש, והמודה אסור בקרובות, ומשום דעד אחד מהני למי שמביאו לחייב שבועה את שכנגדו, ה"נ אע"ג שאחד מכחיש מ"מ אלים למודה לו, כ"ז עלה עה"ד, ומשום הכי אמר רב יהודה דהמקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו, והוא משום שאין חיוב שבועה מקרי חיוב ממון כלל, אלא דבר הגורם לממון וכדמסקינן בשבועות (דף ל"ב) דמשביע עד אחד פטור, דלאו ממון הוא, אבל מ"מ כששניהם מודים יש מקום לומר דעד אחד אלים לאפקועי ממון מטעם אחר, בעד אחד אמר גזלת או לוית ממון מפלוני, והוא שותק, ושתיקה כהודאה מדרשה דקרא או הודע אליו, ולא הודאה ממש הוא כמבואר בתוס' יבמות שם, אלא עדות העד הוא דקא גרים למקרי הודאה, ומש"ה באשתך זינתה בעד אחד קיי"ל דאינו אוסר משום דאין דבר שבערוה פחות משנים:

הא מיהא מצד הסברא בשותק לעד אחד שחייב ממון הוי כהודאה וחייב לשלם א"כ הרי אלים עד אחד לאפקועי ממונא, וה"נ כשמודים שנתקדשה בעד אחד, אלים העד למהוי קידושין, בשלמא כשאחד מכחיש, הוי עד אחד בהכחשה דלא מהני שותק כדתנן לענין חטאת, עד אחד אמר אכל ועד אחד אמר לא אכל מביא אשם תלוי, וה"ה אם אחר מכחיש אבל כשאין אדם מכחיש לעד א"כ אלים לאפקועי ממון בשותק, וה"ה דיש לחוש לקידושין, מש"ה הוי לרב יהודה ספק בדבר, ובי דינא רבה פסקו דאין חוששין לקידושין, וכן פסק רב כהנא, והיינו דהקשה רב אשי הרי הודאת בע"ד כמאה עדים כו' וא"כ ה"נ מהני שותק לעד אחד למהוי חייב, וה"נ כששניהם מודים בקידושין וא"כ אלים העד לחוש לקידושיו, והשיב ר"כ דכאן לא מהני הודאה משום דמחייבי לאחריני, ובאמת בממון היכי דמחייבי לאחריני לא מהני הודאה כדאיתא בכתובות (דף י"ט), וא"כ לענין קידושין שהוא כממון שחייב לאחרים, לא מהני הודאה וא"כ אע"ג שאם הודו שנתקדשו לפני שני עדים נאסרין בקרובות, דשויא אנפשייהו חד"א, מ"מ בעד אחד לא מהני שתיקה, ומזה הטעם פסק רבא באשתך זינתה דלא מהני שותק, משום דלא מהני הודאתו דמחייב לה, אע"ג דאם הבעל אומר שיודע שזינתה אשתו נאסרה עליו משום שאין מאכילין לאדם דבר האסור לו לפי דבריו, מ"מ בשותק לא מהני הודאה דתליא בהעדאת עד אחד, ומש"ה אין חוששין לקידושין אפילו שניהם מודים שנתקדשו בפניו מ"מ כיון דשתיקתם לא מהני א"כ אין עדות העד מועיל למהוי קידושין אפי' מודי תרווייהו, ורב פפא אמר דחוששין לקידושין, דס"ל דהא דנ"ל דבר דבר ממון לאו ממון דיש בו חיוב לאחריני אלא ממון שאין בו חיוב לאחרים זולת הנתבע, וא"כ מהני העדאת עד אחד לחייב בשותק, וממילא אלים כח העד במודי תרווייהו ואין שום הכחשה למיחש לקידושין מיהא, ובזה פליגי אמוראי וס"ל דיש לדמות ערוות דכתיב בהו דבר ממון, לממון שיש בו חיוב לאחריני כמו מעשה הקידושין, וכ"כ הרשב"א בחי', אבל הא ודאי שיפה כ' התשב"ץ בשם הרשב"א דר"פ לא מיירי אלא בשניהם מודים, ולא כשאחד מכחיש דאז אפילו המודה אין חוששין לקידושין:

והנני להעמיק עוד בסוגיא עמומה זו, מתיב רב אחדבוי ב"א שנים שבאו ממדה"י וכל הענין עד אלא לאו בעד אחד, ומביא ראיה דהמקדש בעד אחד חוששין לקידושיו, וזה פלא, מנא ליה דמיירי שקידש בפני עד אחד, דילמא כל עד אומר שנתקדשה בפני שני עדים כד"ת, אלא מבואר פי' הסוגיא עפ"י מש"כ בחי' רשב"א בשם הראב"ד והר"א אב"ד בהא דקאמר ה"ד אי דאית ליה סהדי להאי ואית ליה סהדי להאי מי מצי אמרה אלו שני עבדי וחבילה שלי, דמיירי שאינן מכחישין אלו את אלו אלא אלו מעידין שקיבלה קידושין מזה ואלו מעידין שנתקדשה לזה, ואין מעידין על זמן ידוע, ואפשר שנתקדשה לשניהם בזה אחר זה, ואין אנו יודעין למי נתקדשה תחלה מש"ה צריכה גט משניהם דאלו היו מכחישין זא"ז לא היתה צריכה גט מא' מהן שאין כאן עדים, ותמה הרשב"א דהא אפילו במכחישין אלו את אלו הוי לה כשנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה דאיתא בפרק ב' דכתובות דלא תנשא ועוד תמה ע"ש, ותרי גברי רברבי אמרי מילתא חובה לבאר מה נתקשה להם שנצרכו לפרש הכי, ונראה דקשה להו למאי תניא זה אומר זה עבדי וזה אומר זה עבדי, הלא לא נצרכנו זה לענין צריכה שני גיטין וגובה כתובתה מן החבילה, אלא ע"כ אשמועינן תנא דאין צריכים לסתור זא"ז, כמו בספיקות דתנן ביבמות (פי"א) וא"כ נ"ל דהאי תנא ס"ל דבשנים המכחישים זא"ז א"ל כלום, ומש"ה תניא זה עבדי וזה עבדי כדי לאשמועינן הכי, וא"כ קשה אמאי צריכה גט משניהם, אלא ע"כ מיירי דבגט אינן מכחישין זא"ז, מש"ה צריכה גט משניהם, מעתה כי מוקי בעד אחד, ע"כ מיירי ג"כ כשאינן מכחישין זא"ז וקמ"ל דבעבדי א"ל גט שיחרור והיא צריכה גט, ואי איתא דכל אחד אומר שנתקדשה בפני שנים הדק"ל מי מצי אמרה כו' הרי תרי סהדי דאמרי שהיא א"א לגמרי לאחד משניהם אלא שלא ידעינן למי נתקדשה תחלה, וע"כ נ"ל דכל אחד אומר שנתקדשה בפניו לחוד, ומ"מ צריכה גט משניהם, הרי מבואר דמקדש בע"א חוששין לקידושיו, וע"ז מקשה הגמ' ותסברא ע"א בהכחשה מי מהימן, פי' וא"כ אפילו הוא אמת שנתקדשה בפניו לאו כלום הוא מאחר שהיא מכחשת א"כ לא אלים הקידושין אפילו להמודה וה"ה כשיש עוד עד שנתקדשה בפני אחד, אין אלימות בקידושין אלו עד שיהיו שניהם מודים ויהיה אלים עדותו לענין ממון, והרי כדברינו:

ולבאורה יש להקשות אכתי לרב פפא אין ממשות בקידושין עד שיבואו לב"ד ויודו להעד, אז יהיה אלימות העד כדין שותק בפני ב"ד שחייב לשלם, וא"כ האיך יהא חל הקידושין למפרע הא בשעה שמקדש בפני עד אחד לא ידענו אם לא יהיה הכחשה מאחד ותבטל עדותו, הא לא קשיא דכמו כן כתב הר"ן בשם הרמב"ן בסוגיא זו דקידש בכת"י בלי עדים הוי קידושין ברורים והביא ראיה מסוגיא דיבמות (דף ל') זהו דקידושין למעוטי זמן ולא קאמר למעוטי קידש בכת"י כו' פי' לשיטת הרי"ף וסיעתו דבגט עדי חתימה מהני בלי עדי מסירה וכת"י דומה לעדי חתימה מה"ת בגט, וה"ה בקידושין, ולא כהרשב"א בחי' בסוגיא זו שכ' להיפך והביא ראיה ג"כ מסוגיא זו ותלי בפי' הסוגיא ואכ"מ, הא מיהא לכאורה קשה טובא על שיטת הרמב"ן מהא דאיתא בקידושין (דף ס"ה) איתיביה רבא לר"נ האומר לאשה קדשתיך כו' אי איכא עדים אמאי מותרת בקרוביו כו' אלא לאו בעד אחד כו', ואי כהרמב"ן נימא דהוא אומר קידשתיך בכת"י, בשלמא להרשב"א וסיעתו לא קשה נוקמי שאומר קידשתיך בשטר שיש עליו עדים, שהרי היינו דמשני הגמ' קידשתיך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדה"י, דמאי נ"מ אי הוי עדי מסירה והלכו, אי הוי עדי חתימה ואינן לפנינו,

אבל

אבל להרמב"ן קשה וצ"ל דהיינו שדקדק הר"ן בשם הרמב"ן וכתב בזה"ל אבל קדשה בשטר שהוא כת"י אע"פ שאין עליו עדים מהני דכשהיא מוליאתו כאלו יש עדים בדבר דמי כו' מבואר דכ"ז שלא הוליאה הכת"י בב"ד אינו כלום, דאע"ג דשטר שיש עליו עדי חתימה הרי הן כמי שנחקרה עדותן בב"ד וקיום שטרות אינן אלא מדרבנן, מ"מ כת"י לריך קיום מה"ת כמ"ש הש"ך ח"מ (סי' ס"ט סקי"ב), מש"ה אינן קידושין עד שתביא השטר לב"ד, זהו דעת הרמב"ן ז"ל, מעתה קשה כמו כן מאי מהני הקידושין בשעת מעשה, אחר שלא נתקיים אלא אח"כ אלא צ"ל דאחר שתקיים כת"י היא מקודשת למפרע, וה"נ בכ"ד אחר שיבא עד לב"ד ויודו לו חלו הקידושין למפרע:

מב"ז למדנו, בכ"ד שאין להקל בקידושין אלו שהודו שניהם שכוונו לקידושין בפני עד אחד, ומדבריכו, בין מע"כ נ"י שלא נהיר לי הוראת מע"כ בבתולה זו שקיבלה כבר קידושין בכת"י מאחד בלי עד כלל, והורה נגד פסק הרמ"א (בסי' ל"ב) ומשום שהוא ס"ס כמש"כ הב"ש, ולא נראה כלל לדחות פסק הרמ"א ודעת רבינו הרמב"ן ז"ל, אך למש"כ דבעינן דוקא הוליאתו בב"ד, שוב נחה דעתי, כי מסתמא לא הביאו הכת"י לב"ד:

וראיתי שמע"כ נ"י הקשה על דפה זו מהירושלמי פ"א דאיתא אבל אם יש בו ש"פ כסף הוא, ולפי מש"כ הר"ן ריש מסכת קידושין בפי' הירושלמי דאשמועינן בזה דין ע"ש אין בקושית מע"כ מאומה. היולא מכ"ז שאין לנו להקל ולנאת מפסקי הרמ"א ז"ל ומכש"כ בעניני גיטין וקידושין דיש לחוש ללעז ויהיה לפוקה ולמכשול ח"ו. וה' ישמרנו מלכד בהוראה, ויעמידנו על קרן האמת:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לג

ב"ה ה' לסדר וממדבר מתנה, תרמ"ג.

אחד שהיה בידו פקדון כלי זהב, והוא קידש בו נערה והודיע לה שהוא פקדון ואינו בידו אלא לשמירה, ואינה מקדשה כי אם בהנאת קישוט ואמרה הן:

והנה מקור הדין של קידושין בהנאת קישוט הוא ברא"ש קידושין פ"א, וכ' בפי' דדוקא בהשאיל לו לזמן ידוע שאין רשות להמשאיל ליקח ממנו לפני הזמן וגם נתן לו רשות להשאיל לאחר ע"ז הזמן, אז אם הודיע לה שהוא שאול ומקדשה בהנאת קישוט שהוא ש"פ במשך הזמן שהוא שאול אצלו ה"ז מקודשת הא חסר מתנאים אלו אינה מקודשת, וא"כ בכ"ד חסר שני תנאים חדא שלא היה אלא פקדון ולא בתורת שאלה, ויש בזה שני חסרונות היינו שהרי יכול ליקח הפקדון בכל שעה וא"כ אין בשעת קידושין ש"פ באשר לא ידע האדם את העת שישתמש בו, שנית שעיקר הקישוט הוא גזל, ואפילו לדעת תה"ד (סי' ר"י) והובא בב"ש (סי' כ"ח ס"ק מ"ח) דאפילו לא השאיל לה ברשות היא מקודשת משום דהא דאין השואל רשאי להשאיל אינו אלא איסור ופשיעה ולא גזל כמש"כ הרא"ש פ' המפקיד מהא דתנן השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר, וס"ד דגמרא בסוגיא דשומר שמסר לשומר דמיירי בלא נתן רשות להשאיל, מ"מ זה אינו אלא כשהיה לו רשות להשתמש בו מיהא משא"כ בפקדון דגם הוא אינו רשאי להתקשט והקישוט הוא גזל, בודאי אינה מקודשת:

וגם במש"כ התה"ד, נ"כ דעת הגר"א שם (ס"ק כ"ד) אינו כן וכתב וע"ש ברא"ש שדעתו אם נתן לו רשות להשאיל לאחר עד זמן פלוני כו' אבל בלא"ה אינה מקודשת בודאי וכו' וכמו קדשה בגזל כו', וס"ל להגר"א דאע"ג דהראשון אינו גזלן של הכלי להתחייב באונסין, שהרי נתן לבן דעת, מכ"מ הקישוט אצלה הוי גזל, שרק לו נתן רשות להשתמש ולא לאחר וא"כ הוי היא שואל שלא מדעת והרי אינו מקדש אלא בקישוט וזהו גזל, ואין להקשות ע"ז מהא דתנן השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר ומתה כדרכה ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל ישלם לשוכר וס"ד דגמ' (דל"ו) דלא נתן לו רשות להשאיל ומש"ה מקשה הגמ' לר' יוחנן דס"ל דאין רצוני כו' מקרי פושע ואי איתא דתשמיש השני הוי גזל א"כ לחייב השני לבעלים משום דהוי גזלן במה שמשתמש וכשואל שלא מדעת, הא ל"ק דמשנתנו מיירי דהשני לא ידע שהבהמה היא מושכרת וכסבור שהיא בהמת השוכר וא"כ דלא מכוין לגזלנותא מש"ה לא הוי גזלן אלא שואל מן השוכר, אבל ביודע שהוא שאול ולא נתן רשות להשאיל הוי השני גזלן משום שמשתמש שלא ברשות:

הא מיהא בכ"ד דלא היה רשות אפילו לו להשתמש לכ"ע לא מלי לקדש בהנאת קישוט ואין לומר דכ"ז אינו אלא בתשמיש שדרך להקפיד והוי כמקדש בכלי גזולה אבל תשמיש שאין דרך להקפיד הוי ספק קידושין כמש"כ הרמב"ם והמחבר (סי' כ"ח סי"ז) דאם קדשה בדבר שאין בעה"ב מקפיד עליו כגון תמרה או אגוז ה"ז מקודשת מספק, ונימא דה"ה אם אין הקפד בשימוש, הא ליתא, לא מיבעיא אי נימא כונת הרמב"ם והמחבר שהוא מטעם הפקר כמו שהבין תחלה הגאון נוב"ק, והוי כהא דאיתא בפסחים (ד"ו) בסופי תאנים דהוי הפקר ממילא, וא"כ ע"כ מיירי באין מקפיד לכל אדם כמש"כ הגאון הנ"ל שהרי בל"ז אינו הפקר כדאי' בב"מ (ד"ל ע"ב), [הגה"ה ומ"ש המג"א (בסימן תמ"ח ססק"ד) דמלי לומר אדעתיה דעו"ג אפקרי' אדעתי' דכ"ע לא אפקרי', אינו אלא אשיגרת לישנא מגמ' דב"ק (דף קט"ו) אדעתא דארי' אפקרי' כו', אבל בחמץ אינו הפקר אלא מכר וא"כ ה"ק דלא מכר אלא אדעתא דעו"ג ולא אדעתא דכ"ע וגם זה ל"ע ואכ"מ], וא"כ זה א"א אלא באופן שגוף הדבר אין בעלים מקפידים לכל אדם אבל תשמיש כלי יקר האיך אפשר להפקיר לכל אדם ולא תהי גוף הכלי משומר, וא"א להפקיר אלא לנפקד או למי שהוא מוסר וא"כ לא מקרי הפקר:

איברא עיקר זה הפי' בלשון הרמב"ם והמחבר ליתא, דהאיך יעלה עה"ד דמי שיש לו תמרים ואגוזים הרי הן הפקר לכל אדם ליטול תמרה אחת, וגם ידוע שאין דרך הרמב"ם לכתוב איזה דין מה שלא למד במקום זה הדין בתלמוד או בראשונים:

אלא העיקר הוא כמש"כ בנו"ב תניינא דאע"ג שאין אדם רשאי לאכול תמרה של חבירו בלא רשות שהרי אינו הפקר, מכ"מ אם נטל וקידש בה אין דרך בעה"ב להקפיד על דבר מלער כזה שלא לעשות מלוה כזו לקדש אשה וא"כ הוי יאוש ושינוי רשות אצלה, ואע"ג שלא ידע בעליו והוי יאוש שלא מדעת מהני בזה עפ"י מש"כ הש"ך חו"מ (סי' שנ"ח) כו':

ומקור הדין נראה שדייק טובא במ"ש הרי"ף קידושין פרק ב' בפי' פרומא דשיכרא, והביא מחלוקת הראשונים אי פרומא הוא כלי של שכר או פרומא הוא מתוק היינו שכר מתוק, והסכים הרי"ף דהפי' כלי, וידוע שאין דרכו של הרי"ף להזדקק בענינים כאלו מה שאינו מגע להלכה, אלא ודאי שכר מתוק אינו דבר חשוב כמו חרפי ואין בעלים מקפידים עליו כ"כ וא"כ הוא מחלוקת הראשונים אי דוקא מיירי בכלי של שכר שהיה חריף וא"ל הבעלים אמאי לא יהבת מהא דחרפי טובא, ובהא קאמר רבא דלא הוי קידושין, או אפילו בשכר מתוק שאין דרך בעלים להקפיד, ומש"ה פסק הרמב"ם דהוי ספק קידושין:

ונוסיף דבר במה שהקשה הגאון הנ"ל הרי הוי יאוש שלא מדעת ויישב עפ"י דברי הש"ך שכתב בהא דאי' בב"מ (דכ"ב) דאמימר ורב אשי אכלי מתמרי דמרי ב"א גם בעוד שלא באו הבעלים וכדחקו התוס' שאכלו משום דארים מדנפשי' קא יהיב, בזה כתב הש"ך הטעם דדוקא באבידה שמייאש לא ברלונו לא הוי יאוש משא"כ בהאי גוונא, ונדחק הש"ך לפרש הא דתרומה וטומאה ע"ש:

אבל לי נראה דהרמב"ם והמחבר לטעמייהו שפסקו דשנוי רשות ואח"כ יאוש ג"כ קנה, אע"ג דיאוש לחוד לא קני משום דאתי לידי' באיסורא כדאיתא בב"ק (דף ס"ו), מכ"מ ש"ר ואח"כ יאוש קני, והוא להיפך מהמבואר בב"מ שם אלא גנב מי קאוי ליה דמייאש, פי' בשעה שנתן לשני עוד לא ידעו הבעלים שנגנב, א"כ לא מהני יאוש שאח"כ משום דהוי יאוש שלא מדעת ומשני ר"פ בלסטים מזוין, הרי דר"פ ס"ל דש"ר ואח"כ יאוש לא קני [והפלא על הגר"א חו"מ (סי' שנ"ו סקי"ד) שכתב כו' בב"ק (דקט"ו) באופן דר"פ ס"ל דש"ר ואח"כ יאוש קני], אבל נראה דעיקר הדבר כבר כתב הה"מ והובא בבאה"ג דלמד מדרב זביד בב"ק (דף ס"ח א') אר"ז לעולם כולה לפני יאוש והב"ע שנתיאשו הבעלים בלוקח כו' ולא

ולא תימא משום דבעינן יאוש וש"ר כו' הרי דש"ר ואח"כ יאוש ג"כ מהני אע"ג דאתי לידי' באיסורא ורב זביד לטעמי' (בדף קט"ו) דמפרש מחלוקת רב ור' יוחנן אי דוקא יאוש ואח"כ ש"ר או ה"ה להיפך, ופסק בהא כרב, ור"פ מוקי בא"א משום דס"ל דלכ"ע בעינן יאוש ואח"כ שינוי רשות דבל"ז הרי באיסורא אתי לידי', והיינו שהביא הרי"ף אוקימתא דר"פ וסיים והלכתא כר"י דים בזה תקנת השוק, ולכאורה מיותר הוא לימא והלכתא כר"י, אלא בא לאפוקי בפי' רב זביד דבזה הלכתא כרב והרא"ש כתב על הא דר"ז הלכתא כר"י ולשיטתי' קאי כידוע :

וכי תימא הא גופא ק' אמאי מהני, הא באיסורא אתי לידיה ויאוש דאחרי כן לא מהני כמו באבידה, הא ל"ק דכל זה דמדמי הגמרא הכל לאבידה אינו אלא למאי דלא ידע מדרשא דקרא באבידה, וא"כ הא דלא מהני יאוש שאח"כ הוא מסברא דכיון דאכתי לא ידע לא מהני במה שגלוי וידוע שאח"כ יתייאש ומקרי אתי לידי' באיסורא והוי כמו יאוש לחוד דלא קני וא"כ ה"ה תרומה ושארי דיני תורה לא מהני במה שמתרלה אח"כ אע"ג שגלוי וידוע לנו שיהיה כן, אבל לפי המסקנא דבאבידה קרא קא דריש איסורא דומיא דהתירא דבין אית בה סימן בין לית בה סימן אסורה, נמצא דוקא באבידה הכי הוא אבל בכל דבר אינו כן, מש"ה פסק הרמב"ם בתרומה דאם אמר כלך אצל יפות מהן לא בעינן שויא שליח, וה"נ אמימר ורב אשי אכלי משום שידעו שיתרצה מרי ב"א והכי מוכח מסוגיא דקידושין (דף כ"ב) דאלו לאו משום כסופא הוי מהני במה שאמר אמאי לא שקלתי מחרפי ולא כמש"כ התוס' דמיירי דשויא שליח, ממילא ה"ה בגנב וגזלן אפילו מייאש בע"כ מהני ש"ר ואח"כ יאוש דגלוי וידוע הוא שיתייאש ומהני יאוש שלא מדעת, והוי כמו בהתירא אתא לידיה :

נחזור לענין, דשיטת הרמב"ם דאם הוא דבר שאין דרך בעלים להקפיד דנוטל לקדש בו אשה דמלוה קא עביד, הוי כמו יאוש ואח"כ כשבא לידה אינו גזל כלל וא"כ היה מקום לומר דה"ה בקישוט שאם אין הבעלים מקפידין הוי ספק מקודשת, אבל כ"ז ליתא דבשלמא בגוף הדבר שפיר הוי ש"פ, ואפילו אינו ש"פ כאן אולי ש"פ במדי, אבל בתשמיש לא עדיף מנותן רשות להשתמש, מ"מ התנה הרא"ש דבעינן שיהא קבוע זמן, דבל"ז אפשר יהיה נצרך לו מיד, ואין בשעת קידושין ש"פ, משום שמא יבא בעלים ויקחנו, מכש"כ בלא יהיב רשות, נהי דאין מקפיד להשתמש כ"ז שאין רוצה ליטול פקדונו, מכ"מ כשיהיה נצרך לפקדונו ודאי יטלנו נמצא שאינו ש"פ, וגם בעיקר הדבר שאינו מקפיד בתשמיש שאינו נפחת לא נראה כלל בתכשיט שהתקשטות הוא במקום רבים, ואיכא למיחש משום עינא ומשום גנבי כדאיתא בב"מ (ד"ל), בנזדמנו לו אורחים, ותו דוקא במקדש בהיתר דהוי מלוה יש סברא שלא יקפיד בעליו, אבל בכ"ד דמיירי בלא שדיך והוא מעשה איש רע מעללים מהיכא תיתי נחום שהבעלים לא יקפיד ע"ז, אדרבה ודאי יקפידו כדי דלא לתהני עובדא דא :

ובזה נחיתנא דהוי כמקדש בכלי שאינו שלו דלא הוי קידושין, והמקום ית"ש יעמידנו ע"ד אמת, כנפש העמוס בעבודה :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לד

לר' שמואל רויזענבערג בווערחני אנדינסק.

אשר הגיע ליד מע"כ, מעשה בא' שקידש אשה בטבעת שאולה מן העו"ג, והורה שאינה מקודשת יפה הורה, ואינו דומה לגזל עו"ג דאי' (בסי' כ"ח ס"א) בהג"ה דמקודשת משום דס"ל דגזל עו"ג מותר וא"כ הוא קונה, משא"כ שאלה שדעתו להחזיר ואינו מכוין לקנות, ודומה למשכון עו"ג ביד ישראל כמש"כ מע"כ כ"י וזה פשוט, ולא כמש"כ דהא"מ וב"ש נתקשו בזה, אלא שנתקשו במה שסיים הרמ"א (בסי"ב) דאם מכרו לאחר וקידש בו הוי מקודשת, מאי איריא לאחר, הא אפי' אין דעתו להחזיר ה"ז דומה לגזל עו"ג, והב"ש הסביר יותר בס"ק ל"א, דע"כ הא דאיתא בקידשה במשכון של ישראל דהוי מקודשת מיירי בדעתו להחזיר. דבל"ז לא מהני משום שהיא אינה מתרצה להתקדש בטבעת שסופו להחזיר, ומאחר שמודיע לה שהוא משכון וסופו להחזיר, שוב יש נ"מ בין משכון של ישראל לשל עו"ג, דאין ישראל קונה משכונו, והרי דעתו להחזיר ולא לגזול, אבל א"כ קשה לשון הרמ"א ואם מכרו וכו' והכי מיבעי ואם אין דעתו להחזיר הוי מקודשת, ולא ידעתי מאי ייטב מע"כ קושייתו ז"ל, הא מיהא יפה הורה לקדש שנית :

ולענין ברכה לא ביאר מע"כ באיזו ברכה מדבר, אם בברכת אירוסין או בברכת נישואין, ולא עוד אלא שעירבב הדברים במח"כ, במש"כ וכן המנהג לברך אחר הקידושין משמע דמדבר בברכת נשואין אלא שטעה במה שכתב וכן המנהג, דבאמת אין מחלוקת הראשונים אלא בברכת אירוסין שהיא כמו כל ברכת המצות דבעינן עובר לעשייתן, וכן באמת אנו נוהגין, ומה שהביא מע"כ ממש"כ בבאר היטב בשם כנה"ג מיירי בברכת אירוסין ובאמת שני ענינים המה, ובברכת נשואין מבואר ג"כ בהגהת רמ"א (סי' ס"ת ס"א) דאין צריך לברך שנית ז' ברכות, והב"ח כתב והובא בב"ש סק"ז לברך, ויש לבאר טעמייהו דשני ברכות הללו :

הנה ברכת אירוסין לכאורה היה ראוי לברך שנית, כמו בכל המצות אם בירך ועשה המצוה שלא כהוגן ואינו יוצא צריך לברך שנית, וברכה הראשונה היה לבטלה, ואמאי בקידושין אינו כן, ונראה שהוא עפ"י שנתבאר בחיבורי העמק שאלה (סי' י"ז) מחלוקת גאוני קדמאי אם ברכת רבקה דנ"ל מינה בכתובות דבעשרה הוי ברכת אירוסין או ברכת נשואין, דבירושלמי איתא דהוי ברכת נשואין אבל ברכת אירוסין הוי ככל המצות, ומש"ה איתא בירושלמי כל המצות מברך עובר לעשייתן חוץ מקידושין בביאה, מבואר הא בכסף ושטר בעינן עובר לעשייתן כמו כל המצות אבל ש"ס דילן ס"ל דהוי ב"א, ומש"ה ס"ל להשלאתות ובה"ג דבעינן עשרה, וברכת המצות לא תקנו חז"ל כלל, משום דיש ברכה בל"ז, כמו דלא תקנו לברך על ק"ש משום דיש ברכת אהבה רבה ועוד האריכו בזה בסיעתא דשמיא. והנה בשלטי הגבורים בשם הפרדס, כתב דבברכת אירוסין אין לנטות מפסק השאלתות ומשום זה נוהגין שיברך אחר דוקא ולא החתן בעצמו כמו כל המצות מעתה דקיי"ל דב"א נ"ל מרבקה והתם לא הוי קידושין ממש, שהרי אליעזר היה עבד ואינו נעשה שליח לקדש כמו בגירושין ומש"ה כתיב ביצחק, ויקח את רבקה ותהי לו לאשה, היינו שקידשה שנית כד"ת, הרי למדנו דברכת אירוסין שהיה בשעת קידושין שלא עפ"י ד"ת מהני, וא"ל לברך שנית, אבל בברכת נשואין שהיה לפני הקידושין תליא במחלוקת רש"י ותוס', אי מהני חופה לפני קידושין היינו ביבמות (דף כ"א) בסוגיא דיש חופה לפסולות, דרש"י מפרש לפני קידושין ולא כמו שהבינו התוס' דרש"י ס"ל חופה קונה, אלא רש"י ס"ל דחופה שלפני הקידושין מועיל, וכמו שהביא בהגהת מרדכי קידושין (סי' תקמ"ו), וכן פסק הרמב"ם ה' תרומות (פ"ז הכ"א) וכן אם נכנסו לחופה בלי קידושין אין אוכלת בתרומה, אבל התוס' שם פליגי ומפרשין דוקא לאחר קידושין, דלפני קידושין לא שייך חופה, והכי פליגי התוס' והרמב"ן בחי' יבמות (דף כ"ט א') בתוס' בד"ה לא אשתנו על הא דאיתא בקידושין (ד"י) אי תחלת ביאה קונה מני כה"ג לקדש בביאה, ואמאי הא הוי בעילה לפני נשואין, והרמב"ן יישב דמיירי שהיה חופה לפני קידושין, והתוס' לטעמייהו לא ייישבו הכי, וסוגיא דעלמא כדעת רש"י ורמב"ס ורמב"ן דמקרי נשואין אפילו בלא קידושין ומש"ה תניא בסנהדרין (דף כ"א) כניסת ללוי ולישראל ולעו"ג, ופירש"י לעו"ג איכא לאו דלא תתחתן בם, כונת רש"י בזה, משום דקשה האיך שייך לשון כניסה לעו"ג הרי קידושין לית בה, ויישב דמכ"מ שייך לשון נשואין כיון שהוא בדרך נשואין כמו דכתיב לא תתחתן בם ואיתא בע"ז (ד"ל) דרך חתנות אסרה תורה, איך שהוא הכי קיי"ל כהוראת הרמ"א שלא לברך שנית ברכת נשואין, וממילא גם הכתובה בזמן כתיבתה קיימת לגבות ממשעבדי, ולא דמיא להא דתנן קטן שהשיאו אביו כתובתה קיימת ומ"מ אינה גובה מזמן הראשון אלא מבני חרי כמבואר (בסי' ס"ז) דהתם אין בשיעבוד שעשה בקטנות ממשות, וכן גר שנתגייר [בזה"ב] הוי כקטן שנולד, אבל כאן מהני מה שמשעבד עצמו בכתובה

בכתובה שנתן בנשואין שהיו לפני קידושין שניים :

ומה שהקשה מע"כ על הא דתנן שט"ח מאוחרין כשרים, ואמאי הא יש ריעותא ללקוחות בזה שיגבה בעל מלוה ע"פ מכני חרי של אותו לוה, ויהיו המשועבדים להשט"ח המאוחר, קושיא יפה היא, ונראה דאין בזה עול כלל, שהרי יכול למחול שיעבודו וכאן כשעשה שט"ח מאוחר מחל שיעבודו עד זמן השני והרי זה כמו שלוה באותו זמן המאוחר. הנני מברכו חפץ ה' עליו יצליח, כנפש העמוס בעבודה :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לה

ב"ה ה' כ"ג מנ"א תרמ"ד, וולאזין.

כבוד הרב וכו' כש"ת מ' משה נ"י האבד"ק **הארדישטש**.

אשר בקש לבא שנית בענין קנין אשה לבעלה מה היא, ולמה ולאיזה תכלית נקנית וזה דברי במכתב הקודם ואשר מעכ"ה העתיק אותם במכתבו דמה"ת הן אין לאיש על אשתו שום קנין כי אם לאישות בלבד אבל זולת אישות אין לבעל שום קנין ולכן אם נדרה ואמרה הנאת תשמישי עליך. א"ל להפר וכופה ומשמשתו משום שלזה היא קנויה לבעלה:

ודברים ברורים הם, ומה שכתוב בתורה כי הוא קנין כספו, וכן מה שנמלא דאשתו של אדם הוי כעבדו ושפחתו, הכונה כמו עבדו ושפחתו, הכונה למעשה ידיהם כך אשתו לאישות ולא זולת, וההוכחה הפשוטה לזה ממה שפשוט לחז"ל דעפ"י התורה אין מעשה ידי אשה לבעלה, - ומאין למדו זאת וכי מבואר בתורה שכן הוא, והלא כתיב בה קנין כספו כמו בעבד ושפחה, ומנלן שאין מע"י לבעלה, ולהיפך מנלן דמשועבדת לאשתו לבעלה ואינה יכולה לאסור עצמה על בעלה, בשלמא אם הוא נדר ואמר הנאת תשמישי עליך אינו חל הנדר שהוא מקרא מלא ועונתה לא יגרע, ולמ"ד דבמקרא לא כתיב אלא מלבושי', מ"מ לא חל נדרו משום שהוא משועבד לה מק"ו כדתניא במכילתא פ' משפטים ר' יונתן אמר שארה כסותה כסות שהוא טפל לשארה אם היתה ילדה כו' ועונתה שלא יתן של ימות החמה בימות הגשמים כו' מזונות מנין כו' ד"א מנין אמרת ק"ו ומה דברים שלא נשאת עליהם לכתחלה אין אתה רשאי למנוע ממנה דברים שנשאת עליהם אינו דין שאינו רשאי למנוע ממנה, ועוד דברנו בזה בחיבורי העמ"ש סי"ו אות א' בס"ד:

הא אללה אין כתיב אזהרה שלא תמנע ממנו הנאת תשמישה, ומנלן שהוא מחויבת להזקק לו, ודלמא קנין כספו הוא לשארי דברים כמו שפחתו אלא הוא דבר ברור ומושכל ראשון דמשמעות כי יקח איש אשה הוא למה דמסיים הכתוב ובעלה או ובא אליה ולא יותר, מזה למדנו דלזה הפרט היא קנויה לו כמו שפחה לעבודה ולא יותר, ומה שהביא מע"ל הא דהב"ק לענין דמי ולדות ושבח ולדות שהן לבעל, אשתמיטתיה הא דאי' בב"ק (דמ"ג א') דאפילו זינתה היא לבועלה ולא כתיב בעל האשה, אלא מי שראוי להיות בעל, ומזה גופא למדנו כדברינו, דבאמת מגליה לתלמודא להוציא ממשמעות הכתוב בעל האשה שהוא ארוסה והוא קונה אותה מש"כ אם זינתה, אלא משום דברור לחז"ל שאין לבעל שום זכות מה"ת באשתו יותר מעניני אישות והשייך לה והוא הפרת נדריה שביני לבינה או ע"כ שנוגע לאישות, וא"כ אמאי מגיע דמי ולדות ושבחם לבעל, אלא ע"כ פי' בעל האשה מי שראוי להיות בעל והוא גזה"כ להיות היולדות ושבחיהם לאביהם אם הם ראוים להיות בעל לאמם :

וקנין אשה לאיש בעניני אישות, הוא מועיל לא מבעיא לדעת הרמב"ם שאסור לבעול פנויה, אפילו לדעת החולקים אינו אלא רשות, אבל אינה מחויבת להזקק לו ואם הוא מאנסה ח"ו חייב לשלם בושת ופגם, והרי הוא כגזלן וכאשר יקום איש על רעהו והכהו, משא"כ אשה שהיא קנויה לו היא מחויבת להזקק בכל עת שירלה ואם אינה מזדקקת לו ברלון יכול לכופה כמו שאדון כופה שפחתו לעשות מלאכתו וכ"ז הם דברים ברורים ואין מאי להפוך עוד בזה :

ומה שהקשה מע"כ, על הא דחייבי לאוין תופסין קידושין אע"ג שודאי אינן קנוין לאישות, קושיא היא וממנה יתבררו הדברים דקשה לי יותר הא דאיתא בקידושין (דף ס"ז ב') אלא אשת איש ואשת אח איכא למיפרך כו', וקשה לי האיך יעלה עה"ד דאשת איש שהוא קנויה לאחד תתקדש לשני, וכי יעלה עה"ד דעבד שהקנה עלמו לראובן יקנה עלמו גם לשמעון, אלא הענין הוא שאשה היא קנויה ומקודשת. ושני דברים הם דקנין הוא שהיא מחויבת להזקק לבעלה כמו שהעבד מחויב לעשות מלאכת בעליו, וקידושין שהוא כהקדש, היינו שהיא אסורה לאחר, ותרי מילי נינהו, דאי מגד שקנויה היא לבעלה היתה נחשבת כגזלנות אם היתה נותנת דודיה לאחר, ולא יותר, וכמו עבד שעשה מלאכתו לאחר בשעה שהיה לפניו מלאכת אדוניו שאינו אלא כגזלן, ותו היה עולה עה"ד שאם יתן לה הבעל רשות להזקק לאחר הרי היא מותרת כמו בעבד שהרשהו בעליו. לעשות לאחר, מש"ה היא מקודשת שאין לה פדיון אלא בגט או במיתת הבעל ואי משום הקדש לא ידענו שהיא מחויבת וקנויה לבעלה ולא ידענו אלא שהיא אסורה לאחרים ע"ז אמרינן שהיא קנויה לבעלה, וכבר כתבתי בשם הרמב"ם דהמקדש להעיבור קידושין תופסין בה שתהא א"א ואסורה לאחרים. אבל אינה קנויה לו, מעתה המקדש חייבי לאוין ודאי אינה קנויה לו אבל היא מקודשת שהבא עליה ה"ז כבא על א"א:

ובזה יתיישב שפיר הא דס"ד דאפילו מקודשת לראובן יהני קידושי שני שתהא אסורה לעולם גם בשביל שמעון שאם ימות ראובן או יגרשנה, מכ"מ תהא כא"א משום שמעון, ובדברינו יש ליישב קו' התוס' ריש קידושין (ד"ב ב') בד"ה אי ואע"ג דתנן האיש מקדש דמשמע בע"כ ולדברינו ודאי אינו עולה עה"ד שיהא יכול לקדשה בע"כ ולאוסרה על אחרים שלא מדעתה אבל אם כבר נאסרה על אחרים כגון שקדשה אביה בשעה זו שהיתה בממי אמה, או שהיתה אז חייבי לאוין, שהיתה מקודשת ולא קנויה ס"ד שיכול אח"כ לקנותה בע"כ, שהרי היא מקודשת לו קמ"ל דאינה קונה בע"כ :

עוד הקשו התוס' הא דתנן היבמה נקנית ולא היבם קונה שהרי הוא קונה בע"כ. ולדברינו ניחא דמסקינן ביבמות (דף כ"ו א') דביאת אונס אינו קונה אלא לדברים האמורים בפרשה, ובאמת אינה אוכלת בתרומה שעדיין אינה קנויה לו לכ"ד:

נחזור לענין, שאין ספק בזה שהאשה אינה קנויה לבעל אלא לאישות ולא זולת ואין לדבר בזה עוד. והנה בסוף דברי מע"כ נ"י נכנס ענין שניתן לענות בו, הוא אם יש לאה"כ בעלים, הנה שטת הריטב"א היא בחי' סוכה והכי הוכחתי דעת התוס' ורשב"א שלהי חולין דק"מ, ובעניי הראיתי לדעת הגאונים שאין לאה"כ בעלים, והארכנו בזה בחיבורי העמ"ש (סי' פ"ח אות י"ז בס"ד), והנה מע"כ הביא ראיה לשיטת הריטב"א משמן של חנוכה דאסור בהנאה ומכ"מ חייב באשו משום ממונו, ובמח"כ אין בזה ראיה של כלום, דשמן ש"ח אע"ג דאסור בהנאה משום דאתקצאי למלוה, מכ"מ יכול למוכרן לישראל אחר להדליק בהן נר ש"ח א"כ הממה שלו והנוטלן בע"כ הוא גזלן, משא"כ אה"כ אסור למוכרן אפילו לעו"ג אלא טעון קבורה, וא"כ אינו של בעלים כלל :

ידידו נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לו

אהובי בני הגאון נ"י.

ע"ד שהוכחת מהא דסוכה דשבעת ימי המשתה מטל"ע הן, אם שמח לבי ממה שחשת לקמח ולדקדק יפה, מכ"מ לא ראית יפה בזה, ולפי דעתך שאתה מפרש כל שבעה ממש שבעה ימים פטור מסוכה א"כ א"א להיות אלא בנשא ערב הרגל ממש, או ביו"ט ראשון אם אפשר, אבל בחוה"מ אפילו נימא דמותר לישא ע"כ לא מיירי רב דהא ליתא שבעה ימים לפטור מסוכה, וא"כ

מילי

מאי הולרך רש"י להוכיח דמיירי ערב הרגל מהא דמ"ק דאין נושאין נשים במועד, תיפוק לן דמשנה מפורשת היא בבילה פרק משילין דברגל אסור משום מו"מ, אלא ודאי היה אפשר לפרש בחוה"מ וכל שבעה ה"פ אם אירע איזה יום או יומים מחג הסוכות בתוך ז' ימי המשתה וכן פי' הרא"ש בריש כתובות הא דתניא אין מונעין מן הכלה תכשיטין כל שלשים יום, דה"פ אם אירע ז' ימי אבלות בתוך שלשים ימי הכלה, וכן פירשתי לך דמוכח לפרש הכי מהא דיומא (דע"ח ב') א"ל רב לר"ח כלה עד כמה א"ל כדתניא אין מונעין כו' ע"ש וכן פי' במד"ר בראשית (פ"ג) הא דכתיב כאור שבעת הימים כאינש דאמר כן וכן אנא מפקד לשבעת יומיא דמישתותי ואי תקשה לך א"כ לימא סתם חתן כו' פטורין מן הסוכה, וכבר ידענו דשיעור שמחת החתן הוא ז' ימים מהא דתניא בכתובות שם ונוהג ז' ימי המשתה, ובשלמא הא דתניא אין מונעין מן הכלה כל שלשים יום, אשמועינן הא גופא דשיעור התקשטות הכלה שלשים יום, אבל ימי החתן פשיטא לן טובא, וכ"ל דס"ד דוקא עד שבועל ב"מ יש לער לחתן דבוש לשחק עם כלתו, אבל אחר ביאה כבר לבו גס בה לאחר מ"א דבועל ב"מ ופירש, ונוהג עמה כל דיני נדה לענין הרחקה כמבואר ביו"ד (סי' קנ"ג) ואינו משחק עמה כ"כ, ס"ד דאינו חושש או לעשות חופתו בסוכה, קמ"ל כיון דברא"ש ימי הנשואין היה חופתו בבית א"א לשנות ולשמוח במק"א, ועפי"ז יובן בטוב מש"כ התוס' ד"ה אין משמע מכאן דאם ילא מחופתו אפילו כלתו עמו כו' ע"ש, ולכאורה מאי משמע מכאן, דלמא אי קובע חופתו לשעה במק"א מיקרי ג"כ חופה לכ"ד אבל בסוכה אינו רולה לקבוע אפילו שעה א' עם כלתו מטעם הש"ס, ולמש"כ ניחא דאי אחר ביאה אינו חושש כ"כ, אלא משום דעיקר שמחה רק במקום שקבעו בראשונה, והחולקים ע"ד התוס' סוברים דמכ"מ אינו נוח לו לשמוח עם כלתו בדברים המותרים אף כשהיא טמאה, ומש"ה לא מיקרי חופה אבל בבית אפילו לשעה מיקרי חופה ע' בזה היטב בט"ז אה"ע (סי' ס"ב), ולא נחיתנא הכא לדקדק עוד בזה, [ולאביי דהטעם משום יחוד, וע"כ הא דחיישינן בכלה יותר מכל הנשים משום דשאר נשים אינן בושות לרדת מן הסוכה כשהיא בעצמה משא"כ בכלה וא"כ י"ל דגם היא אינה בושה כל ז']:

ובעיקר הדין דאתאן עלה, יפה הורה הרב המורה לצדקה, דכלל גדול הוא מקצת היום ככולו כמו בז' ימי אבילות וח' ימי מילה וכיו"ב הרבה, זולת המפורשים בתורה כמו נדה ויולדת ובדבר התלוי בסכנה כמו חולאתו חמה בפ' ר"א דמילה דנותנים לו ז' ימים להברותו אבל בכ"ד מקצת היום ככולו ועולה מקצת יום הא' ליום שלם ולא תקשה הא דמברכינן ביום הז' דאבילות דכל מאי דנוכל לאפושי בשמחה מפשינן, ולמעוטי בלערא ממעטינן, ולהכי יש לנו לדון יום הז' כפי הטוב בעינינו אבל יום הא' דא"א להאריך יום ההוא עולה ע"כ ככולו, ולא דמי למש"כ המג"א (בסי' קל"א ס"ק י"ב) די"כ שלא ליפול ע"פ כו' ואפילו ביום ז' שהוא ח' לחופתו כו' דשאני כ"א מברכות שבע, תדע דהא ביום החופה אין נופלין ע"פ אפי' לפני החופה כמבואר בביאורי הגר"א (שם ס"ק י"א) וע"ע בפר"ח שם בפי' הגהת הרמ"א ולא מיקרי חתן אלא ביום החופה דלא כט"ז. עכ"פ הדין פשוט דז' ימי המשתה אינן מעל"ע, וכן עמא דבר אביך מוקירך:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לז

שמעון ילא מהעיר ביום סגריר ושלג רב, ונאבד, ושאלו מאשתו סימנין עליו ואמרה שבהן ידו א' לפרנו מקולקל, וראשו משונה מאחוריו, ואחי שמעון אומר כי לא לפורן בהן ידו היה מקולקל אלא האלבע האמלעי, ועוד אמר כי יודע בעת שהלך לעיר היה בידו לערך חמשה ועשרים רובל, ופירש באיזה מטבעות, וגם יודע ארנקי שלו, ואח"כ נמלא האיש בתוך השלג ראשו משונה מאחוריו, והמעות בכיס שאמר האח וגם שט"ח על מאה רו"ב, וגם הכיר את בגדיו בט"ע אבל לא נמלא לפורן מקולקל כלל ורק שני אלבעות מידו הימנית נאבדו לגמרי, וכשהגידו להאשה שלא נמלא בבהן ידיו לפורן מקולקל ואמרה שיכול להיות ששכחה כי אליתי ושכחתי אפילו איך לברך על נרות:

נראה דאשת שמעון שריא, חדא דנראה שהסימן שאחורי הראש משונה מאד, וה"ז סימן מובהק שמשיאין עליו יותר מגבשישית גדולה על חוטמו, ואפילו לא נימא הכי ואין משיאין על זה הסימן, מכ"מ כבר ילא מאיסור דאורייתא דדעת הרמב"ם ושו"ע חו"מ (סי' רפ"ד) דקיי"ל סימנין דאורייתא ומורידין לנחלה ע"י, ורק אין משיאין את האשה משום חומר עריות, ולא כדמשמע מסוגיא דב"מ וביבמות, אלא כהאי ליסנא קמא בבכורות (דמ"ו א') ע"ש, ואחר שאינו אלא איסור דרבנן יש לסמוך על ט"ע דבגדים ולא חיישינן לשאלה אלא שאין הדבר ברור, מכ"מ באיסור דרבנן שפיר יש לסמוך ע"ז, ותו דכבר ידוע מש"כ בשו"ת ח"ל דזה ודאי לא חיישינן לשאלה דיחיד היינו שהזדמן אדם בסימן כזה, ותו שהרי היה בכיסו שט"ח וזה ודאי לא מושלי:

ועו"ד השינוי ממה שאמרה בלפורן ודאי שכחה דחולי אמתלא אלימתא היא, ויכול להיות שהיה משונה לפורן בהותו אלבע ימין שנאבד ונאכל מעכברי דדברא, ותו דכמו דאיתא בבבא בתרא (דף קנ"ה) שאין חוששין לשינוי דשערות משום שגדל לאחר מיתה ועשויין להשתנות, ה"נ לפרנים גדלים לאחר מיתה ואפשר נשתנה לאחר מיתה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן לח

ב"ה ה' לסדר ויברך אתכם תרמ"ר וולאזין.

כבוד הרב וכו' מו"ץ בקאלאני' זאטושא:

ע"ד ר' אברהם יעקב מפה, הן הוא כבר כתב אלי בעלמו, וגם אני ידעתי כי אחר ששנא לאשתו העלובה, טוב לפני שניהן הגירושין, וכדכתיב כי שנא שלח וגו', אבל מה אעשה שאינו מתנהג עם אשתו וילדיו בד"ת ולא בד"א הלא עליו לשלם לה את כתובתה משלם וליקח את ילדיו אליו, או לפשר עמה בכלכולם, והוא אינו חושש לדבר, ומבקש ממנה שתעשה לו טובה להתגרש כדי שישא אחרת, והיא תשאר עניה ומדולדלת ותשאר עגונה גם בהיותה גרושה מאישה, ואפילו מקום לדור אין לה:

ובמלאכי הנביא אמר ונשמרתם ברוחכם ובאשת נעוריך אל יבגד, כי שנא שלח אמר ה' אלהי ישראל וכסה חמס על לבושו אמר ה' לבאות ונשמרתם ברוחכם ולא תבגודו, ויש לאמר כפילות והשנוי דכאן כתיב ה' אלהי ישראל, וכאן כתיב ה' לבאות, והענין דבימיו היו האנשים בוגדים בנשותיהן, ויש שלא היו מגרשים כלל, אלא הרחיק עלמו ממנה, והיא נשארת עגונה, ויש שהיו מגרשים אבל חומסים חובתם מהם והאשה נקראת לבוש התחתון של האדם כמו שהבעל נקרא לבוש העליון כדכתיב בבגדו בה ומפרש הגמ' בקדושין (די"ח) שפירש טליתו עליה, ורות אמרה לבועז ופרשת כנפך על אמתך, והוכיח הכתוב לשני האופנים, לאופן הראשון אמר הנביא ובאשת נעוריך אל יבגוד, דזה הבגידה אינו אלא לאשה ולא שייך בכל אדם ורק דוקא באשת ישראל, דבאוה"ע אין זה האופן מיקרי בגידה, שהרי באוה"ע הדין דמשיוליאנה מביתו וישלחנה מותרת לינשא לאחר, כמש"כ הרמב"ם ה' מלכים (פ"ט ה"ח), אבל העול והחמס השני אינו רק באשה כי אם בכל אדם המשרת את חבירו והוא חומס את שהוא חייב לו ומגרשו ריקם, ובזה האופן ישנו גם באוה"ע והיינו דבר הכתוב, ובאשת נעוריך אל יבגוד, כי שנא שלח אמר ה' אלהי ישראל, דזה אינו אלא בישראל, אבל וכסה חמס על לבושו היינו שמשלחה ריקם, ע"ז אמר ה' לבאות, והזהיר הנביא ונשמרתם ברוחכם ולא תבגדו, דבגידה זו אפשר בכמה אופני בני אדם:

והנה האשה הזאת לו יהי שאינה כדאית ליה לפי דעתו אבל מכל מקום הלא חיה עמה כמה שנים והולידה לו שלשה ילדים וגם מכרה הכרים והכסתות שלה בעת לר לו כמו שהוא יודע, ועתה

רואה

רואה דרך ישר וטוב לבגוד בה, ומבקש להשתדל טובתו שתקבל ממנו ג"פ כשהיא דלה ועגומה וילדיה על ידיה, אכן אמר נפשו כי אם לא תעשה כן הלא ילך למקום שאין יודעין שהוא נשוי וישא אחרת באיסור חרגמ"ה וגם יד עמל לא תשיגנו שם, ידעתי גם אנכי מזה אבל יד ההשגחה העליונה ית' תכירהו בכל מקום שיהא וע"ז אמר הנביא אמר ה' צבאות דמשמעו צבאי צבאות שברא בעולמו כדאיתא ברכות (דל"א ב'), והכל שלו מלבד חרם רגמ"ה ג"כ לא תקנו, ע"כ אם יש בו עוד רוח ונפש ישראל, ומבניו של אברהם יצחק ויעקב רחמנים כו' אזי יתאמץ להרויח באיזה אופן שיהא וישלח לה כתובתה חמשה ושבעים רו"כ, וגם ע"ד הבנים שלו אשר אצלה יבא עמה בדברים במכתבים, ואז גם נהיה פה משתדלים שלא תקום ולא תעור ותראה להתגרש ממנו ע"י שליחות הגט ליד שליח שנעשה פה, שיהא שליח להולכה משלוחו אשר יעשה במקומו, ואז טוב לו כי יעשה הטוב והישר בעיני ה' ואדם:

ומעכ"ה נ"י שהאל במצוה זו יקראהו וידבר על לבו ויוכל להראותו מכתבי זה ולהפך בדברים המצודקים, עד אשר יראה את אשר לפניו, ולבבו יבין מה לעשות לרווחתו, ושיהא באופן אשר גם מבשרו לא יתעלם הוא אשתו הגרושה, כדאיתא ברבה פרשת בראשית ובירושלמי תענית ואברכהו גם אני העמוס בעבודה:

וע"ד האשה העלובה, שחתיכות בשר ממקורה נופלים בשעה שפוסעת בהרחבה ובשעה שהחתיכות יורדות למטה המה מלאים דם, ומחמת זה אינה יכולה ליטהר לבעלה והיא יש לה וסת קבוע:

והנה אם אמרנו נבא העיר בדין המפורש ביו"ד (סי' קפ"ח ס"ג) יארכו וירבו הדברים כמו שרבו ע"ז רבים וגדולים חקרי לב גאוני בתראי ז"ל:

אכן הלא לפנינו הדין שבסימן קפ"ז ס"ה וכתב הרמ"א דאם יש לה וסת קבוע ואז יכולין לתלות שלא בשעת וסתה במכתה, ואין לך מכה גדולה מזה שנפרדו חתיכות בשר ממקומם ודבר זה מרבה דם הבשר ולא ממקורה, הן אמת שהש"ך כתב בס"ק כ' שאין זה אלא שלא תהא כרואה מחמת תשמיש ולא לענין שאינה צריכה ז' נקיים:

אבל הלא ביאר הטעם דחשו חז"ל שלא להוציא אשה מבעלה, ומשום עגונה הקילו וה"נ בנ"ד שאם יהיה דם חתיכות אלו בחזקת טומאה לא תטהר לבעלה לעולם עלינו לתלות שאינן אלא דם חתיכה, ובאמת היה אפשר להש"ך לחלק בא"א דדוקא שם שאינו אלא איסור דרבנן שמא תראה בשעת תשמיש והוא חשש וסת התלוי במעשה דלכ"ע אינו אלא מדרבנן כמו קפצה ורואה, אבל כבר כתב בחלקת מחוקק באה"ע (סי' קי"ט ס"ק כ"ב) שהוא איסור דאורייתא, והכי מוכרח לשיטת הסוברים דדרשה והזרתם את ב"י מטומאתם לפרוש מן האשה בשעת וסתה הוא מן התורה, כפרש"י במס' הוריות (פ"ג) דהיא מ"ע שבנדה שמביאים עליה קרבן, וצ"ל דאע"ג דקיי"ל וסתות דרבנן מכ"מ וסת שגורם שיהא התשמיש מביאה לידי טומאה ודאי הוא אסור מה"ת וכבר הארכנו בזה בס"ד בחיבורי העמק שאלה (סי' פ"ט), וא"כ הא דתולין במכתה משום עגונה כמש"כ הש"ך וא"כ אם א"א להטהר אם לא שנתלה הדם במכה והיא יש לה וסת תולין שפיר, ותו דלהיפך י"ל דבנ"ד שהדם שמוציאה בחתיכות אינו בא בהרגשה, ואינו אסור אלא מדרבנן ושפיר אפשר לתלות בחתיכות אלו שהדם בא מן הבשר שנקרע ממקומם ולא מן המקור:

איברא הא ברור דאע"ג דמחזקינן בדם שבחתיכות שאינו אלא דם בשר מכ"מ בשעה שפוסקת בטהרה וצריכה בדיקה אז וכן למחר, וכ"ז שלא יהא נקי אינו בדיקה, ע"כ צריכה להזהר דבעת שתפין עצמה לימי ליבונה תשב במנוחה באופן שלא יפלו החתיכות, ובימי ליבונה יש מחלוקת גאוני בתראי בס"ט (סי' קצ"ו ס"ק י"ח) כ' דכל ז' מוכרחת להזהר, והגאון ח"ס יו"ד (סי' קמ"ד) כ' שלשה ימים, ובסי' קמ"ה כ' דדי ביום הראשון של ימי ליבונה ובדיקת ערבית שאחריו, ע"כ יש להורות לאשה זו כפי שאפשר שתזהר, הנני העמוס בעבודה:

סימן לט

על דבר לכתוב גט בר"ח, דמבואר באה"ע (סי' קכ"ו ס"ד) דיש נמנעים לתת גט בר"ח, ושם הוא משום דקדוק קלוש ביום או באחד, ואין זה כדאי וכמש"כ בג"פ ודאי יותר טוב לכתוב ביום כדי לברר כמו בכל ימי החודש, דללשון הכתוב כותבים בחמישי לחודש ואין כותבין ימי:

אמנם בס"ו כתב בהגהת רמ"א די"א שאין ליתן גט בשום ר"ח, וכתב בח"מ שטעם ביום ראשון משום דעת הרשב"א ור"ן ז"ל ודחה הב"ש, ודבריו אינם מובנים והגיה בתורת גיטין יע"ש ועל יום השני כתבו שהוא משום חששא בעלמא כמו בס"ד ביום א' ר"ח, ואחר העיון לא נראה הכי אלא ביום השני חמור מראשון:

ומתחלה נבאר מחלוקת הרשב"א והר"ן ז"ל עם הרא"ש דרשב"א ור"ן ס"ל דיש למנות בשטרות וגיטין כל החודש מיום הראשון, וא"כ ביום ר"ח השני יש לכתוב בשני לירח ולמחרתו בשלישי, וביום א' של ר"ח בא' לירח, אמנם מצד החומרא יש לפרש ביום שלשים של חודש ניסן שהוא ר"ח אייר, וכן בכל הימים כתב הרשב"א לפרש שהוא הזמן מיום ראשון של ר"ח, והרא"ש ס"ל דשני ימים של ר"ח המה ביום א' ובשניהם אפשר וראוי לכתוב בר"ח אייר, ובאמת הרי הם כקדושה אריכתא דר"ה, וכמש"כ הש"ך חו"מ (סי' ע"ג ס"ק ל"ב), ועיין בפרש"י עירובין (ד"מ א') ד"ה לזלזולי כו' אבל כי אמרינן סתמא מחזקינן להו בקדושה א', והרי אנן קיי"ל דלא להתנות אפילו בר"ח דלא כר' דוסא, ע"כ כי קדושה א' דמי, וכבר בארנו כ"פ דתפלה ג"כ כלשון ב"א, אמנם מי שרוצה לפרש בשטרות הרי רשות בידו כמו שבירושלים פירשו שעות ביום א', א"כ בא' דר"ח כותבין כמו להרשב"א ז"ל ובשני כותבין בא' לירח, ושפיר הקשה הב"ש דאין לומר כהח"מ דהא דאין כותבין ביום א' של ר"ח משום מחלוקת הרשב"א, שהרי גם להרשב"א גם להרא"ש יש לכתוב ביום שלשים של ירח ניסן שהוא ר"ח אייר, אלא משום דקשה לכתוב זמן דשני ירחים, אמנם אנן לא קיי"ל כהרשב"א ז"ל, והכל תלוי במנהג לשון ב"א, והרי הכל מונין משני:

אך יש עוד דעת המאירי בנדרים שם וס"ל דודאי בכל החודש מונין משני כמו במועדות, אך בשני ימים דר"ח, מונין א' דר"ח בא' ובשני דר"ח ביום שני לירח אייר שהוא ר"ח, ולמחרתו כותבין סתם ביום שני לירח, ובזה לא נדע המנהג, וא"כ יותר יש לחוש אי נכתב בשני, בא' לירח, לחוש שהוא א' דר"ח, אם לא שיפרש לא כהש"ע, אלא ביום שני דר"ח אייר שהוא א' לירח, ולהכי ודאי אין ראוי לכתוב ביום שני סתם בא' לירח:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מ

ב"ה ב' דר"ח אדר, ארבעה נא שלום לפ"ק.

כבוד הרב הגאון וכו' בקש"ת מו"ה חיים חזקי' מדיני נ"י.

מכתב מעכ"ת נ"י מן טו"ב שבט הגיעני, והומה נפשו הק' על ג"פ שבא לפניו והיה הכתב על השרטוטין שלמעלה, והנה להקת נביאים המה חכמי ישראל בחיבוריהם בסדרי גיטין מקפידים שלא יגעו בשרטוטין שלמעלה כמו מן הצד, ואני אין לי כל החיבורים אשר הביא מעכ"ה נ"י זולת ס' ג"פ שנדחק בטעמים על זה הקפידה לפי הנו' שהיה לפניו בהגהת רמ"א (סי' קכ"ה) אכן הגדתי בזה למעכ"ת נ"י שמעולם לא ראיתי ג"פ שאין הכתיבה על השרטוטין הבאים מאחורי הכתב, והנראה שלא במקרה חסרים בהגהת רמ"א וכן בד"מ (בסי' קכ"ה אות י"א) בשם מהרי"ל אזהרה זו, ולא נזכר אלא שיהא נזהר הסופר להתחיל סמוך לשרטוט שבצדדין, אלא אצבע אלהים הוא שמחקו ע"י קדושים אשר בישראל בדורות הקודמים, ותמה אני על ס' קנין פירות שהביא מעכ"ת נ"י שהקשה מהא דכתבו הפוסקים לטעותו מעורה

מעורה וא"כ הרי הוא מוכרח לצאת מהשרטוט שלמעלה, ולמה זה ישרה נפשו בו בלי ערוי, הרי לעולם ההכרח שאומר הלמ"ד יצא משורת השרטוט. איך שהוא יונח דעת מע"כ הגאון נ"י, והנה לישראל כו'. ומרוב טרדה הנני בחותמי ברכות מקרב ולב רצוף אהבה, המקום ית' יהא בעזרו לבא בכתיבה מרובה, בתי' תורה ועץ חיים תאות נפשו הק' לא יגרע מצדיק עינו, ומברכותיך תבורך נפש המעמוס בעבודה רבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין

סימן מא

בעו"ה להרב המו"ץ דק"ק דערוונא.

ע"ד אשר דרש מע"כ שי' הלכה למעשה בגט שאינו מעורה משיטה א' אי יש להכשירו במקום דוחק אע"ג שאינו מקום עגון, ומע"כ שי' תלה עצמו בהבנת הסכמת הב"ש להרמ"א, אני לא הגעתי למדה זו אטו פסקנו פסקי מעלמא, והרי הב"ח והח"מ ופר"ח מקילים והנראה שגם הגאון ר' יעקב מליסא בס' סדר גיטין הסכים לזה שהביא דעת הח"מ והט"ז בפה מלא הסכים להרמ"א שלא להכשיר כי אם בעגון, כמלא מי שלבו יפה עליו להקל יש לו לתלות באילנות גדולים, וגם מי שלבו נוקפו להחמיר נימוקו עמו, מיהו אחר אשר ענותו. הרבני לתלות עצמו ע"ד הקל שמתי על עיקר הדין עיני ומלאתי מרגניתא בעזרו ית"ש:

והנה ידוע שלשה תמיהות שהקשה הב"ח ואחריו ש"א חדא מגוף סוגיין דד"כ, דרק משום שאומר הנייר שלי מקשה הש"ס תיפוק ליה משום ספר א' כו' ומשני ל"ל דמעורה, הא בל"ז א"צ להיות מעורה. הן אמת שיפה יישב מע"כ שי' דבל"ז אפשר שנצרך להיות מעורה כעין שלנו, והשתא בעינן כמש"כ התוס', וכבר הקדימו הפר"ח, ועדיין קשה שמכ"מ לא נזכר עיקר דין זה בגמרא בסוגיא זו, תו הקשה הב"ח והפר"ח ממשנה מפורשת בגיטין (פ"ב) שייר מקלת הגט וכתבו בדף אחר כשר, עוד הקשה הב"ח דיש מדינות שאין יודעין מעיקר זה הדין וכי נימא ח"ו שבניהם ממזרים, ובאמת יש להפליא, וכי יש להוסיף דבר על ספרי אבותינו הראשונים ז"ל שלא זכרו בזה, והאיך מלא לבבו המחמיר הראשון לשנות צורת הגט על אשר קדמוהו, גם בעיקר הטעם שמלא הרמ"א משום שיכול לזייף, תמוה הא לא חיישי בשאר שטרות לפסול עפ"י דין דבר שיכול להזדייף, מכש"כ גט שאינו אלא חומרא לחוש לדעת ר"מ, ותו, האיך אפשר לזייף, הא יהיה דחיקא אלמא לשיטה המזויפת, וכדאיתא בב"ב (דקס"ז א') דכיב"ז אפשר לעמוד עליו, והב"ח מלא בסדר גיטין טעם אחר משום שיהא ספר אחד ולא שנים כו' וכ"ה בשה"ג למהר"י מיכן (סי' ל"ג) וז"ל בגמרא ל"ל דמעורה שמעתי שיש להאריך הלמדין והנונין פשוטין כדי שיהא מעורה כדי שיהא הכל ספר א', והט"ז החזיק בטעם זה, וכתב דה"פ הש"ס ותיפוק ליה דספר א' אמר רחמנא ולא שנים כו' וע"כ בא למעט כה"ג שאמר והנייר בינתים שלי, ומשני ל"ל דמעורה, פי' זה המיעוט אתי לאפוקי שאינו מעורה, ובמח"כ הט"ז זה הפי' זר הוא בלשון דא"כ הכי מיבעי ל"ל אלא למעורה, וגם בעיקר הפשט, וכי אין לנו מה לדרוש ספר א' ולא שנים כו' הא כפשוטו בנותן שני גיטין, או בכותב על שני דפין מחותכים וכמבואר בתוס' סוטה (די"ח) ע"ש, ותו קשה א"כ פ' סוטה ומזוזה דפסול על שני דפין משום ספר א' כמבואר בחי' רמב"ן גיטין (ד"כ) דפסול מזוזה על שני דפין משום דגמרינן בג"ש דבעינן ספר א' ואם כן ליבעי מעורה:

הן אמת דמלשון התוס' מנחות (דל"ג א') ד"ה כתבה כו' ויש לדחות משום דגבי גט כתיב ספר אבל בפ' סוטה כתיב בספר כו' משמע דטעמו של מזוזה לא משום ספר דאי איתא עדיין קשה על פרש"י במזוזה, דפסול בשני דפין כס"ת ועוד קשה מס"ת גופא דליבעי מעורה, ויבואר עוד להלן:

ומה שדקדק הבאה"ט מלשון הגמרא תיפוק ליה דכתיב ספר א' ולא שנים ושלשה ספרים, ולא קאמר ולא י"ב ספרים, אין בזה טעם, ולא מדמיון מע"כ שי' דאיתא בכ"מ דה"ה אפי' טובא דאין זה דמיון, דהתם חיוב והכא שלילה, ותו התם בעלמא, והכא בהאי מילתא ר"ל בגט זה הוי י"ב ספרים, ותו הא הר"ן פרק מפנין כתב בשם השאלתות דלית ליה להאי כללא, אבל אשתמיטתיה לשון גמרא ר"ה (דף כ"ו) בקרן פרה דפסול משום שופר א' אמר רחמנא ולא שנים שלשה שופרות, אף ע"ג דאיכא טובא ולא קאמר הרבה שופרות, אלא נקט לשון הדרשה כמו שהוא:

ואחר שהרבינו לתמוה ע"ז הדין, יש לנו לעמוד על טעמו ועיקרו כי ממגילתו לאו קטיל קני הוי ח"ו, וגם כי כבר נהגו בו וכתיב אל תבוז כי זקנה אמך, ואיתא בירושלמי פאה (פ"ב) אם באת הלכה לידך ואין אתה יודע טעמה אל תפליגנה לד"א כו':

ומקודם נקדים מה שקשה לי על מש"כ בש"ג שהביא הד"מ בהגהות רמ"א שיש להאריך הנונין וכפין ולמדין כדי שיהיה מעורה הא בל"ז אם אין בין שיטה לשיטה אלא כמלא שיטה כדרך כתיבת סת"מ, ויש ן' ול' בשני השורות המשולבות הוא מעורה, ולמה לן להאריך יותר מהנהוג, ולא הוצרך להזהיר אלא לדקדק שיהא נו"ן או כ"ף ארוך ול' בכל שיטה, אלא נ"ל משום דנהגו לעשות שיטין מרווחות יותר מהנהוג כמו שאנו נוהגים באמת, והיה אפשר שלא ידבקו ל' ון' זב"ז מש"ה הוצרכו להזהיר שיאריכו האותיות האלו, וא"כ קשה יותר למאי הנהיגו לעשות שורות משונות, ונ"ל משום דאיתא בפרק המגרש ולורכי' לוא כו' וא"כ יהא בצורת נו"ן ארוכה כמנהג נונין הנדפסין שלנו שהוא קרוב לואו ארוכה ע"כ הוצרכו להנהיגו לעשות שורות מרווחות ביותר כדי להמשיך את הנון ביותר, ומעתה שפיר הוצרכו להזהיר כדי להיות מעורה שיאריכו גם הלמדין והכפין, דבל"ז כשיזדמנו למ"ד וכ"ף בלא נו"ן לא יתערו זב"ז:

ואחר שהקדמנו זה נעמוד על עיקר הדין שהוא מבואר בסוגין, והנה התוס' סוטה ומנחות הקשו על פרש"י ממשנה מפורשת, וכי אפשר שרש"י טעה בדבר משנה ח"ו, ותו גם לפי' התוס' דמחותכין מיהא פסול משום שני ספרים, ואמאי ס"ת כשר בשני יריעות אלא הטעם דבעינן שיהא כדרך שכותבין ספר א', וכל שאינו כדרך ספר א' הוי כשני ספרים, וכמו דפסלינן קרן הפרה משום שני שופרות משום שאינו כדרך שופר א', והנה הכותב ספר גדול ע"כ דרכו לכתוב על כמה דפין ויריעות תפירות, ה"נ ס"ת שארוכה מדתה כשר בשני דפין מחותכים, משא"כ מזוזה וספר פ' סוטה, שהכותב ספר קטן כזה אין דרכו לכתוב על שני דפין, ומש"ה נראה כשני ספרים ופרשיות שונות, ובזה מחולק רש"י ותוס', דהתוס' ס"ל דגט ג"כ קצר הוא כמו מזוזה ופ' סוטה ויש ללמוד זמ"ז, ורש"י ס"ל דגט אפשר באורך יותר מדאי כגון שכתוב בו כינויים הרבה, או תנאים לאחר התורף, ונמצא דרכו על שני דפין משא"כ מזוזה ופ' סוטה:

ואחר שזכינו לזה, נעמוד על פי' סוגיא דגיטין דמקשה על הא דקאמר בין שיטה לשיטה שלי, וע"כ בשיטות מרווחות יותר מהצורך קאמר, דאי בשיטין הא הנייר שבינתים צורך הכתב הן וככתב דמי, וא"כ כשהוא מרווח ביותר נראה כשני ספרים, פי' דכל שיטה ענין בפ"ע דאי היה ענין א' היה נכתב כנהוג, וא"כ תיפוק לן משום ספר א' כו', ומשני ל"ל דמעורה, דכיון שהיא מעורה ניכר שהוא מכל מקום ספר א', הרי מבואר דכשהשיטין מרווחות הרבה בעינן שיהא מעורה מיהו בזמן הגמרא והראשונים היו השיטין כנהוג בין שיטה לשיטה כמלא שיטה, ולא חשו שיתחלף הואו הארוך לנון פשוטה שצורת נון פשוטה אינו דומה אלא לזיין כדאיתא בפ' הבונה שלא יעשה זיינין נונין כו', וא"כ לא היו נריכין לעשות מעורה ועוד היום יש מדינות דאפילו בדפוסין דומה הנונין לזיינין:

אבל המחבר ס"ג ראה רבותיו עושה שיטות מרווחות ומעורה, והטעם שנהגו כך משום שבמדינתם נהגו לעשות נונין ארוכין דומה לווין, כמו בדפוסין שלנו שקרוב לואו יותר מלזיין, ומש"ה הוצרך לעשות מעורה כמבואר בגמרא, ולא ירד לטעם של רבותינו וכסבור שהוא משום חשש מזויף, וליתא אלא משום ספר א' וכמש"כ:

והנה מצד הסברא היה די בהארכת שיטה א' עד שיטה הסמוכה לס

לה, או מלמעלה או מלמטה, ור"ל שיאריך כ"כ הלמדין עד סמוך לשיטה שלמעלה או להיפך אבל מדנדחקו התוס' לפי דעתם לפרש מעורה שיהיה נגיעה בלי היקף גויל, או שיכנס הלמ"ד בתוך הה' שלמעלה וכדומה, ולא פירשו כמשמעו שהסמיך הלמד עד כחוט השערה לשיטה שלמעלה באופן שלא יכול לחתכן עוד בינתים ובאמת הקשה בגו' רשב"ן על גיטין על התוס' למה לא פירשו הכי, ונ"ל דפשיטא לשון מעורה שיהא דבוק וב"ז כלשון הכתוב כמער איש, ומש"ה גם לפי' השני שאינו דבוק ממש, וכן הוסיף הרמב"ן בחי' לפרש שיכנסו הלמדין בשיטה שלמעלה בין שתי תיבות, אם היו מסמיכין ברוחב השורה, האותיות שלה ואותיות שיטה הסמוכה לה ונכנס בגבולה היו מעורין יחד, ובאשר שלא הסכימו הפוסקים להכשיר בלי היקף גויל ולהכנים בגוף השיטה דלמעלה, ע"כ הסכימו לפרש הכי שימשכו האותיות חוץ לשיטה הרבה, בשני הצדדים כל שאפשר, ומש"ה הנהיגו גם להאריך גימלין ונונין הכפופין אף ע"פ שלא נזכר בש"ג, מכ"מ הכל כדי שיתראה אורך השיטה נמשכת עד סוף אות הנמשך, ובזה יהא מעורה יפה ונחשב כאלו נכנס שיטה א' בגבול חברתה, ובזה שפיר נראה ספר אחד:

הרי נתגלה בעז"ה טעם המנהג כמשיני וישראל אם אינן נביאים מכוונין להלכה, ואין יוצא דבר שאין מתוקן מתחת ידם, ומעתה אם היה בא לפני למעשה הייתי מחמיר בדבר ומע"כ שי' כטוב בעיניו יעשה רק חזי דלא לנוותי עלה בבי מדרשא, ויוציא לעז על המגורשת ועל עצמו ח"ו, ומתוך שיחמיר עליו בשעת הגט, ייקל עליה בסופה להנשא בלי שום ערעור וה' יורנו תורתו ויעמידנו על קרן האורה לעמוד ע"ד הראשונים ז"ל:

סימן מב

להרב ר' יודא לובעצקי מו"ץ בפריש.

ועו"ד האשה שזינתה תחת בעלה, ואינה רוצה לקבל ג"פ, ודעת מע"כ נ"י נוטה לפסק הגאון רי"א האב"ד דק' קאוונא, שאחר שזכות ברור הוא לה אפשר לזכות לה, אע"ג שהיא מוחה והמה בנוים על דבריו בספרו ב"י ח' או"ח (סי' ב' אות ד'), ומלא מע"כ נ"י בדעתו לומר שבאמת דבריו נכונים, והודיע כי הרב מהר"י רייגאווין נ"י מלונדון כתב לו תשובה ארוכה בזה, נגד דעת הגאון הנ"ל ודבריו אינם כדאים להשיב עליהם, ונכספה נפש מע"כ נ"י לדעת דעתי הדלה, והנני להפיק רצון מע"כ נ"י:

ידוע מעכ"ה נ"י שאע"ג שדברי הגאון הנ"ל מבוארים בס' מחנה אפרים ה' זכיה ומתנה (סי' ו') ההוכחה לזה מלשון הר"ן קידושין פ"ב, וההוכחה מסוגיא דסוטה בכ"ז במח"כ אין בדבריהם ממש, ובדברי הר"ן שהביאו מבואר להיפך שכתב ומיהו דוקא בשתק בשעת שמיעה ואעפ"י שצווח אחר כך, אבל בצווח מעיקרא אינה צריכה גט ולא מיאון שאין זכין לו לאדם בע"כ מבואר דמש"כ הר"ן לפני זה הא לא נתרצה לא הוי קידושין לפי שאינו זכות גמור כו' היינו בלא אמר כלום, מש"ה צריכה גט וצריכה מיאון, משום שהוא ספק לן אם נתרצה בפי' וא"כ צריכה גט, ואם שתק לגמרי ולא נתרצה בפירוש אינו קידושין, ואפשר לטעות ויאמרו אין קידושין תופסין באחותה, מש"ה צריכה מיאון, וע"ז נתן טעם אמאי בשתק אינו קידושין נימא דמסתמא מרוצה הוא, מש"ה נתן טעם לפי שאינו זכות גמור, אבל באומר בפירוש שמיחה, ע"ז אינו צריך טעם אלא אין זכין לאדם בע"כ, מבואר אפילו הוא זכות גמור, וכן מה שהביא בב"י שם לשון הרשב"א בחי' מס' קידושין במחכ"ת העתיק דבריו מקוטעין, וכתב בזה"ל ולכן אף שהרשב"א כתב שם עוד שארי טעמים דמפני מה אין העבד יכול למחות י"ל דהתם מסתפק הרשב"א כו', וכ"ז מבואר להיפך לעיני הרואה בחי' הרשב"א שכתב בזה"ל ואעפ"י שבמציאה ובנכסי הגר ובלשו"פ דזכות גמור הוא וגר קטן כו' הכא שאני דאלו איתא לעבד כאן כייפינן ליה כו', הרי ברור לרבינו הרשב"א דגם במציאה ובנכסי הגר שזכות גמור הוא מכ"מ יכול למחות ואף ע"ג שלא מצינו מפורש בגמרא שכן הוא פשוט לרבינו שכך הוא מגד הסברא שאין זכין לאדם בע"כ, ורק בעבד שאילו איתא לעבד כייפינן ליה, ומש"כ הרשב"א תחלה מתנת ממון שאני דלאו זכות גמור הוא כו' אין הכוונה במתנה בעלמא, אלא בעבד שהרי בכסף ע"י אחרים ברור לרבינו הרשב"א דלא מהני בע"כ אלא אי משום טעמא דר"מ דקבלת רבו גרמה לו או משום דזכות הוא לו, אבל בלא זה ודאי לא מהני, ורק בשטר הוכיח הרשב"א מסוגיא דגיטין דאפילו צווח לרבנן מהני, מש"ה כתב החילוק דבכסף שהיא מתנת ממון, ואינו זכות גמור, מש"ה לא מהני אפילו בעבד אבל בשטר דזכות גמור הוא מהני אפילו בצווח, אבל דוקא בעבד משום די"ש כפיה בע"כ:

ומה שהביא הגאון שי' ראיה מהא דהולך הגמרא בכתובות (ד"י) לומר הגדילו יכולין למחות, לק"מ לא מיבעיא לשיטת רש"י ביבמות (דף מח) דאב מצי לגייר בנו בע"כ ודאי ניחא דס"ד דב"ד יש להם דין אב קמ"ל דיכולין למחות, אפילו לשיטת התוס' שם דאב נ"כ לא מצי לגייר בנו בע"כ מכ"מ ניחא דס"ל דאף ע"ג דבשאר זכות שאדם זוכה בשביל חבירו ודאי מצי למחות, מכ"מ ב"ד אחר שיש להם רשות לעשות מחמת דזכות הוא שוב א"א לבטל מעשה ב"ד קמ"ל דיכולין למחות שאין עליו חוב לציית לב"ד מאחר שמוחה ביהדותו. [הג"ה ברי"ף לא הביא הא דהגדילו יכול למחות ונראה טעמו משום דאיתא בגיטין (ד"ט) ש"מ בעבד אינו חוזר משום שילא עליו שם ב"ח, וה"ה בגדוליהם], ובזה נבא להוכחת מחנה אפרים וב"י מסוגיא דסוטה (דכ"ד) והנה לפי איבעיא קמא אי רשאי לקיימה או אינו רשאי לקיימה, ופשיט מהא דב"ד מקנאין, ואי רשאה לקיימה אמאי מקנאין הא חוב הוא לה, אבל אי אינו רשאי לקיימה ודאי ניחא שאע"ג שנימא דאפשר למחות מכ"מ ברור הוא שלא ימחה, ואין לחוש שמא ימחה, דלמאי יעשה כן, מיהו לאיבעיא תנינא, דאת"ל דרשאי לקיימה, אי מצי מחיל על קינויו או לא. יופשט מהא דב"ד מקנאין, ואי מצי מחיל דלמא מחיל, אבל אי לא מצי מחיל ניחא דאע"ג שבכ"מ מצי למחות בזכות גמור, מכ"מ אחר מעשה ב"ד אי אפשר למחות שהרי מש"ה איצטריך לאשמועינן בכתובות דהגדילו יכולין למחות כמש"כ לעיל, ושאני התם שמוחה על יהדותו, ואין עליו לציית ב"ד משא"כ כאן, וע"כ נ"ל הכי דאפילו לדידהו קשה היאך אפשר לומר דזכות גמור הוא הלא רשאי לקיימה, אלא כמש"כ דמשום שהוא מעשה ב"ד עפ"י דין א"א לבטל, הא מיהא ברור דליתא למש"כ הגאון במחנה אפרים ולהבדיל הגאון בעל ב"י שי', איברא בנ"ד דאשה דומה לעבד שכופין אותה לגרשה, וגם זכות הוא לה ודאי לדעת הרשב"א לא מהני מה שמוחה, אבל הרי הרשב"א עצמו כתב בזה"ל, ואי לאו דמסתפינא אמינא כו', והרי הוא מסתפי ואכן נעביד עובדא ח"ו:

כל זה לענין האשה, אבל לענין הבעל העלוב, ודאי עפ"י חרם הקדמונים שלא ישא אשה שניה, אין בכה"ג איסור וכמש"כ הגאון ח"ס, אבל מה נעשה שבימי הב"ח החמירו בזה ביותר, שלא להתיר בשום אופן בלי היתר מאה רבנים, והחמירו עוד בנשתטית שמחויב להשלים גט, מה שלא נזכר בדברי תקנת גאונים ראשונים המובא בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג הקדמון וכבר ביארתי טעם החומר שהוסיפו גאוני בתראי ז"ל ואכ"מ, הא מיהא כבר נהגו אפילו בנאסרה על בעלה שלא להתיר בלי היתר מאה רבנים כמש"כ הגאון חתם סופר, והכי ראוי לעשות גם בנ"ד דאף ע"ג דבלונדון קשה להשיג זה, מכ"מ אין זה קשה לשלוח לא' ממכיריו ברוסלאנד ויבא לשנים ושלשה מקומות מושב חכמים, וימלא זה הסך, ולא עוד אלא כמדומה שאם יודיעו להאשה שנתנו לו היתר לישא אחרת, תקבל מרצונה גיטה שמה, וכך עלה בידינו כמה פעמים בשהה עשר שנים ולא ילדה, והיא לא קבלה ג"פ וכיון שהתירו להבעל לישא אשה שניה עפ"י היתר מאה רבנים, שוב לא נצרך לזה וקבלה גט פטורין, אלא דשם נצרך להשלים כתובה, משא"כ בזונתה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

אחר

סימן מג

בעזה"י ולשמו ית"ש.

לכבוד בני הרב הגאון מ' **חיים ברלין** שיחי'.
אב"ד בק"ק **מאסקווא**.

אחר שהשבתי על שאילת שלום בכפילא, הנני בא במכתב מיוחד לתשובת שאלה, והמקום ית"ש יורנו דרך סלולה ולא ימעד אשורינו סלה :

בדבר גט שכ"מ שניתן לפטור מזיקת יבום ולחלצה מעיגון, ונסדר ע"י אחד שאינו בקי בסדר גיטין, והשכ"מ שבק חיים לכל ישראל, וכבוא הגט לעיני בני הה"ג שי' לעמוד על הכשרו ולתת פטור להאשה אקהי ביה קיוהא ויבואר לפנינו אחת לאחת אך קודם כ"ד ראיתי להקדים, שראינו שהחמירו חז"ל בגט הרבה משום חומר דא"א ועריות עשו הרחקה יתירה שלא יבא לידי מכשול, וכפרש"י בקידושין (ד"ו) בהא שאמרו כל שאינו בטיב גו"ק לא יהא לו עסק עמהן, שמא יתיר איסור ערוה כו', והתוס' שם דקדקו הכי מסוגיא די"ג דרק משום חומר דא"א ולא משום לאו דגרושה לכהן, ואע"ג דאיתא ביבמות (דף פ"ח ודף קי"ט) כל בדאורייתא מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת, מכ"מ הרי רש"י דקדק ופי' בדקי"ט בזה"ל דספיקא לאו הרחקה דרבנן בדבר המותר דנימא לכרת עביד הרחקה ללאו לא עביד הרחקה כו', מבואר דבהרחקה ודאי יש חילוק בין איסור כרת ללאו וכדאיתא בסנהדרין (דף פ"ד ב') דלמא חביל והוי ליה שגגת איסור א"ה אחר נמי, אחר הוי ליה שגגת לאו כו' ובירושלמי ריש מ' ברכות אי' דמש"ה גזרו יותר באכילת קדשים אחר חצות משום שיש בהן כרת, ועי"ע פרש"י חולין (דף קל"ד א') בהא דספק איסורא לחומרא איסורא שיש בה עון מיתה ס"ל לרש"י דלא דמי להא דיבמות (דפ"ח) דמיירי לענין תערובות דיש כאן איסור מיהא אלא שנתבטל מד"ת ברובא דאיתא קמן, וכן (בדף קי"ט) דאיכא מיעוט דילדן זכרים אלא דבטלי' מה"ת ברובא דעלמא דילדן נקיבות ומפילות וכיון שאנו חוששין למיעוט משום איסור מה"ת ה"ה באיסור לאו אבל בחולין דאיכא חזקה דלמפרע שהיה של עו"ג ואנו חוששים להחמיר להוציא מחזקה שפיר י"ל דדוקא בחומר מיתה ולא בלאו, הא חדא :

עוד יש טעם שהחמירו בכמה דברים בגט משום לעז ממזרות, כמו שפרש"י גיטין (דף פ"ה ב') מיומא דנן לאפוקי מר' יוסי כו' ואע"ג דקיי"ל כר' יוסי מכ"מ בעינן לאפוקי נפשי' מפלוגתא שילא הדבר בהיתר ולא ילא שם פסול אמשפחות שבישראל, ובירושלמי והובא בר"ן קידושין (רפ"ג) איתא דאמר ר"י לבנתי' דיהון עבדין כר"ל שמא יעמוד ב"ד דיסבור כר"ל ונמצא בניו באין לידי ממזרות, וכן כל דקדוקי הש"ס שלהי גיטין דלא לכתוב ודין אלא ודן ועוד טובא דעת הרבה פוסקים שאינן אלא משום לעז הבעל כמבואר בר"ן, ולהרמב"ם שכתב דאם לא דקדק בהכי הגט פסול ואם נשאת לא תצא, אינו אלא משום חומר עריות בעינן שיהא מבורר הלשון שלא יהא נראה לתרי אנפי, וכן בהא דשינה שמו ושמה דתקן ר"ג שאם נשאת תצא, ומה"ת כשר והיינו משום דלא מיירי שלא כתב שמו האמת כלל, אלא דלא ביאר כל שמותיו להתוס' כדאית להו ולהרמב"ם כדאית ליה ואכ"מ, מש"ה מה"ת כשר ותקן ר"ג משום חומר ערוה או משום שלא יוליאו לעז דלא זהו הבעל שגירש ובניו ממזרים, ומעתה יש לנו לומר דכ"ז כשהבעל חי ואיכא גם חומר גם לעז ממזרות, משא"כ כשמת הבעל ואין כאן אלא לאו דיבמה לשוק, והלכה פסוקה שאין עושה ממזרות מה"ת, אין לנו כל הני חומרות וחששות ואין לנו אלא להעמידו על ד"ת, ואם יש מקום לומר דמכ"מ שם גט מהני לחומר דא"א ולא פלוג רבנן ולעולם חד דינא להו, אבל אינו מוכרח דכן הוא והרי חמץ בפסח דהחמירו בו משום אסור כרת, וחלקו בין בזמנו דבכרת בין שלא בזמנו דבלאו, אפילו למ"ד דמה"ת אסור שלא בזמנו כדאי' בפסחים (דף כ"ט ב') ה"נ י"ל דבגיטין שיש בהן משום כרת החמירו ומשום לאו לא החמירו :

[**ובמדי** עיוני בזה ראיתי לחדש בזה ואמרתי לגלות לבני, מדושתי וכן גרני, הנה רש"י בד"ל כתב מדפסק רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור במשהו, ש"מ דפסק רבא הלכתא דכל איסורין שבתורה במינן במשהו ולא שני לן בין חמץ לשארי איסורי אלא בהא מילתא דגזר שלא במינן אטו במינן והתוס' השיגו ע"ז וכתבו דגם חומר דמינן אינו אלא משום חומר חמץ הוא, ולכאורה מגלי' לרש"י באמת דזה אינו משום חומר, ואין לומר משום דקאמר רב לטעמיה הל"ק שנלרך לכך משום לאחר זמנו דבמינו במשהו ולשמואל אלטריך לכך משום בזמנו, שהרי לא החמיר בשלא במינו, אבל לרבא אפשר דהכל משום חומר, ולפי דברינו דבמקום שיש האיסור בעין אלא שנתבטל מגזה"כ אמרינן מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת כדאי' ביבמות (דף פ"ח) א"כ במינו אין כ"מ אי משום דלא בדילי מיניה החמירו באיסור כרת ה"נ היה לנו להחמיר באיסור לאו וא"כ אמאי מיבעי ליה להגמ' לומר בטעמא דרב דאסר במינו במשהו אפילו שלב"ז משום דלטעמיה קאי לימא משום חומר חמץ דלא בדילי מיניה אסור במשהו אפילו בלאו, משא"כ שלא במינו שאינו בעין ואינו אסור אלא משום גזירה יש נ"מ בין איסור כרת ללאו, אלא ודאי פשיט להגמ' דמשום חומר כרת א"א למיסר במינו במשהו אם לא שאסור עפ"י דין, וזהו דעת הרמב"ם עצמו שכתב הטעם דאסור במשהו משום דהוי דבר שיש לו מתירין דכיון דלית ליה כרש"י דרבא אוסר במשהו בכל האיסורים ע"כ הטעם משום דבר שיל"מ, ורש"י ס"ל להיפך דדבר שיל"מ אין כאן שהרי אסור לאחר הפסח כידוע מש"כ הר"ן בזה וגם יש ראיה לשיטת רש"י מדר' יוחנן דס"ל שאינו אסור אלא בכ"ע ואי מיחשב לדבר שיל"מ מ"ט דר"י והיינו דדייק רש"י (בסוף דף כ"ט ב') בד"ה כר"ש דלאח"ז שרי כו' ולקמן פריך והא אסר ליה ר"ש משום קנסא, ולכאורה אינו מובן, דהגמרא לא פריך אלא על רבא, ומנלן דר"י ס"ל דר"ש קנים דליקשי הכי אבל לדברינו ניחא דע"כ הכי ס"ל לר"י דאלת"ה אמאי לא הוי דבר שיל"מ אלא ודאי משום דלאחר הפסח אסור כ"ז דעת רש"י, והרמב"ם ס"ל טעמא דרבא משום דבר שיל"מ ור' יוחנן לית ליה כלל דבר שיל"מ ויש ראיה לזה בע"ז (דף ע"ג) דמפרש הגמ' לר"י מ"ט דטבל במשהו משום דכהיתרו כך איסורו ולא משום דבר שיל"מ, אבל כ"ז שיטת רש"י ורמב"ם דס"ל דחומר חמץ הוא משום דבכרת ולהכי אין לומר דבמינו ג"כ משום חומר הוא, דבמינו ליכא שום כ"מ כלל, אבל התוס' ס"ל דחומר חמץ משום דקאי עליה בב"י כמש"כ בריש המסכת א"כ שפיר י"ל דדוקא בזמנו דקאי עליה בב"י החמירו במינו אבל שלא בזמנו לא מש"ה הוצרך הגמ' לומר בטעמא דרב אסור אפילו בזמנו במינו במשהו לטעמיה אבל בדרבא י"ל משום חומר] :

עתה יש לנו לעמוד על כל פרט שהעיר מע"כ בני שי', א) מה שסידר בעיר שלא נסדר שם גט מעולם, והגאון נו"ב החמיר בזה, הנה בעיקר הענין ע' מש"כ הגאון ח"ס אה"ע (סי' ל"ד וסי' ל"ו), וברור דגם הגאון נוב"י לא אסר בזה האופן ומי שיולא למדה"י והוא במקום שלא סדרו גט מעולם, לא יאח תקנה לאשתו ח"ו ומוב עשה המסדר בעמיו לסדר גט כפי יכלתו ועלינו לתקן המעוות בשגגה, והנה שם העיר ליוגא והנהר ליווינקא והוא כתב ליוגא והנהר לייינקא, והרגיש בני שי' שהיה לו לכתוב בשני ווין כי היכי דלא ליחליף בפ' רפה ובזה פשיטא שאין בית מיחוש כמש"כ, אך אני מפקפק בזה מטעם אחר, דכל השמות שהביאו האחרונים בוא"ו הכל הוא"ו בראש התיבה או אחר שוא נח, דניכר שהוא נרגש במבטא, אבל בנדון דידן יש מקום לטעות ולקרות הוא"ו בנסתר, ואני בעצמי הייתי קורא מתחילה שם העיר ליוגא ועיקר השני ואוין שכותבין הוא כדי להרגיש בו אפי' במקום שא"ל כמו בראש התיבה מכש"כ באמצע התיבה, מכ"מ נראה להכשיר, הדא אחר שגירש באותו מקום שנכתב ושם יבינו הוראת הנקודות שכוונתו על אותה העיר שהוא שם ואין לנו לחוש מה שלא יבירו במק"א, ותו דאפילו הגט נשלא למק"א שאין מבירין איך לקרות שם העיר כשר, דבשלמא בשמו ושמה דבעינן מה"ת שיהא נכתב כדאיתא בגיטין (דכ"א) הא בעינן שמו ושמה כו' ועי' פרש"י, מש"ה אם משמעות הכתיבה בא"א משהוא באמת הרי לא נכתב השם

אבל בשם העיר דהסכמת הפוסקים שאינו מה"ת, והראיה דעיקר שם העיר הוא שם דירה והשתא לא נהגו לכתוב כלל ושם העמידה אין לה עיקר בגמרא רק תיקנו שיהא הוכחה מי הוא המגרש, מעתה אפי' נכתב באופן שיהא לו שני משמעות אינו שנוי אלא שאינו מוכח כ"כ, והרי מ"מ אהני הוכחה לגבי עיירות אחרות שאינן נכללין בזה התיבה וכיב"ז אי' (בדף יז) לענין זמן דאם כתב שבוע שנה כו' כשר דאהני לשבוע דלקמיה, זולת דברים אלו אפילו בשנוי ממש מבואר (בסי' קכ"ח ס"ב) דכשר בשעת הדחק, וכ"ש בשומרת יבם וכמש"כ:

ב) **מה** שהיה הסופר קרוב להמסדר והגאון נוב"י ז"ל התאמץ בזה שהגט הוא דין ופסול בלילה ודקדק מפרש"י סנהדרין שכתב דתקנו מאון בשלשה. כעין דאורייתא, הנה פה המנהג פשוט מגאוני קדמאי לסדר הגט ביחידי, וכבר ביארתי בס"ד דרש"י מעולם לא כוון אלא דומיא דחליצה דבת ביקתיה דמאון הוא, וכ"כ הגאון ח"ס (סי' פ"ט) ואין להאריך כאן בזה:

ג) **ע"ד** שכתב בשם אבי המגרש ליטמאן נבי המכונה הירש, והנה לדעת הנו"ב, דהמכונה קאי על האדם, וע"ש לועז כותבין המכונה, היה ראוי לכתוב המכונה ליטמאן הירש אך באמת לפ"ד העיקר בזה כהב"ש דהמכונה קאי ע"ש הקודש, וכ"כ הגאון ח"ס (סי' י"ח) ואני הוכחתי שכן דעת הרמ"א ממ"ש (בסי' קכ"ט סט"ז) מי שיש לו שם עברי שעולה לקרות בתורה ויש לו נמי שם בלעז עושין שם העברי עיקר ועל השני כותבין דמתקרי, ונתחבט נו"ב ז"ל מהא שכתב רמ"א לעיל שכותבין המכונה, ונראה ברור דלעיל מיירי דשם הלועז משם הקודש אלא שנתכנה בלשון העו"ג כמו יהודא ליב וכדומה, או נתכנה בלשון שבדו בני המדינה מלבם כמו אליקום געציל וכדומה בזה כותבין המכונה, משא"כ אם שמו יהודה, וקוראין אותו געציל וידוע שאין זה כינוי ליהודה אלא הוא שם בפ"ע מש"ה כותבין דמתקרי, דקאי על האדם לכ"ע כמש"כ בסמוך, .וזה הפי' ברור אצלי מכמה שנים, וכעת מצאתי בשו"ת טור האבן (סי' ט"ז) שפי' כן, והוסיף לומר דלזה כוון הב"ח שהביא בשמו הב"ש שם סק"ל, הרי מבואר דהמכונה קאי על השם, ומכ"מ יש לכתוב בשם משה ליב כמש"כ הגאון נוב"י דמתקרי משה ליב דמבואר יותר, אבל הנ"מ לדברינו יש לכתוב גם בליטמאן הירש דמתקרי ליטמאן הירש, דהמכונה קאי על שם נבי דבסמוך, או אם היה נכתב בד"מ יהודא נבי המכונה ליב הירש קאי המכונה על שני השמות יחד אבל המכונה ליטמאן הירש א"א לכתוב אלא דמתקרי, אבל כ"ז לכתחלה ובזה יש דעות שונות וברוך חכם הרזים יה"ש אבל בדיעבד פשיטא מאן דעביד כהב"ש לא משתבש:

ומה שהעיר מע"כ בני שי' במה דשם ליטמאן לא נתחבר מעולם עם שם נבי רק בצירוף שם הקודש, ואנחנו לא ידענוהו אני אומר דאם אנו לא יודעין גם אביו של אותו האיש לא ידעו ומסתמא כך שמו מעריסה, ולא עוד אלא אפילו אם היה שמו ליפמאן הירש והיינו מסתפקים בשם הקודש של ליפמאן אם אליעזר או יו"ט, והיינו כותבים בע"כ הכנוי לחוד ליפמאן ג"כ לדעת הב"ש יש לכתוב ליפמאן נבי המכונה הירש, באשר לפ"ד דשם הירש כנוי על נבי וליפמאן הוא הכנוי לחוד וכמו שהעלה בני שיחי' בסוף הוא כן אפי' שלא במקום עיגון:

ד) **בשם** אבי המתגרשת כתב משה זאב דמתקרי וואלף, הנה מש"כ בני שי' דאף על גב שהיה לכתוב לדעת הב"ש המכונה וואלף מכ"מ כשר אם כתב דמתקרי כמש"כ הב"ש סק"ל בשם הרמ"א אינני מסכים לזה דשם מיירי בשם א' שהיה נקרא יהודא והיה נ"ל המכונה ליב וכתב דמתקרי ליב וכשר דקאי על האדם, אבל בנ"ד אי כותב דמתקרי וקאי על האדם לכאורה הוא שנוי שהרי הוא מתקרי משה וואלף:

הן אמת דלפי הבנת בני שי' דלהב"ש גם דמתקרי קאי על השם, וכן הבין הגאון נוב"י מדהקשה על הב"ש מהא שכתב בד"מ דלזכר כותבין דמתקרי ולנקיבה דמתקריא, אבל לפי ענ"ד אינו כן ולכ"ע דמתקרי קאי על האדם וכמו שהוכחתי לעיל דעת הרמ"א, מעתה יש בנ"ד תיוהא רבא דהב"ש כ' בס"ק כ"ד דאם נקרא שני שמות וא' מהם הוא לעז כגון משה ליב כותבין משה יהודא המכונה ליב כי ב' שמות משה יהודה א"י לכתוב דמתקרי דהא נקרא בשניהם, הרי דאין יכול לכתוב דאתקרי ליב משום שנקרא בשניהם יחד, הן אמת דכונת הב"ש הוא שא"י לכתוב משה דמתקרי יהודא המכונה ליב משום שנקרא משה יהודה ביחד, ומש"ה כתב הב"ש בזה"ל אע"ג דלא נקרא שם יהודה אלא ליב מכ"מ עולה לס"ת בשם משה יהודה כו' מכ"מ מזה יש לדון דא"א לכתוב כמש"כ משה יהודה דמתקרי ליב, שהרי נקרא משה ליב, ע"כ לא אכחד דאם היה בא לפני גט בשם המגרש משה יהודה דמתקרי ליב, הייתי מגמגם הרבה אך בנ"ד יש להכשיר מכמה טעמים חדא דבעיקר מה שכתב הב"ש דא"א לכתוב דמתקרי בין שני שמות שנקראין יחד, וגם פוסל בדיעבד ומקשה על הרמ"א, חולק ע"ז בשו"ת טור האבן שם והאריך לבאר דדעת המחבר דאפי' נקרא ראובן שמעון צריך לכתוב ראובן דמתקרי שמעון דוקא, והרמ"א הכשיר אם נקרא בפי הבריות לבד או עולה לתורה לבד בשני השמות יחד אפילו לא כתב דמתקרי בינתיים אבל לכתחלה צריך לכתוב דמתקרי אבל אם הכל נקרא בשניהם אזי לכתחלה יש לכתוב בלא דמתקרי ובדיעבד כשר אפילו כתב דמתקרי ולא כהב"ש, והפ"ת הביאו בס"ק ל"ח אבל לפי הנראה לא ראה בגוף הספר ע"כ לא הביאו בביאור יפה וגם שלא במקומו, והנה המנהג אינו כטור האבן וגם הג"פ ובית מאיר הסכימו כהב"ש, וגם בקונטרס הנדפס בסוף הספר הובא דחלקו עליו בדורו בזה, מכ"מ כדאי הוא ושאר גאונים להכשיר במקום עיגון:

שנית דבאבי המתגרשת דעפ"י הש"ע כשר בלא נכתב כלל, מש"ה אפילו בשינה דקיימ"ל דפסול אינו פסול אלא בשינוי ממש משא"כ כאן לא נשתנה אלא שם הנקרא בפי הבריות אבל שם שנקרא בתורה נכתב יפה וסברא זו הביא בפ"ת סק"ה בשם הגאון חמדת שלמה שכתב בשם הב"ח:

שלישית דבשומרת יבם יש להקל וכמש"כ ולדעתי כוון בזה הגאון נוב"י קמא (בסי' פ"ט) שכתב בשנוי שם אביו דאם הבעל שבק חיים עוד חזון למועד, ובתניינא כתב שלא כ' אלא משום כבוד המורה ובאמת ודאי פסול, ואני אומר דלבא דגאון ז"ל איכפי מיניה, ולא כוון אז אלא משום דבש"י יש מקום להקל, אמנם מש"כ דמתקריא לא נראה לדעתי לחוש כלל שלא נראה בשום מקום לעיכובא בזה, רק שנשאל ממהרי"ו איך לכתוב לכתחלה בנקבה, והשיב שנמצא כזה וכזה בתרגום אסתר, והד"מ הכריע מעצמו לחלק בין זכר לנקבה, אבל ודאי אין בזה עיכובא והרי הראשונים בכל נוסחי גיטין לא דקדקו לפרש כלל, דס"ל שאין לדקדק בזה, והרי לשון תרגום נכתב גם בזכר בא' או ה' להוסיף אע"ג שהוא נוסף כמו ספר קדמי להחויה, ולהחוי סני, אלא כך דרך הלשון, ואפילו היה באמת עכובא אין חשש באשר אנו אין בקיאים בלשון זה כ"כ, והבנתנו שוה בין כתיב דמתקרי או דמתקריא רק לכתחלה ראוי לכתוב לשון מזוקק וגם להבדיל בין זכר לנקבה:

וגם הגאון נוב"י דרתח על המסדר שכתב על הגהר דמתקריא לא בא אלא להוכיח דהמסדר לא ידע בטיב גיטין ולא עלה על דעתו לפסול משום זה ולא כהגאון ח"ס (סי' ל"ט):

ה) **ע"ד** היודי"ן אין להוסיף על מה שמבואר בשו"ת אחרונים שאין להחמיר אפילו היכא שהבעל חי וכדאי הוא הרא"ש שהכשיר בגט שנכתב א' ל' יחד וכמבואר בשו"ע (סי' קכ"ו סי"ט) וע"ע סמ"ז סי"ן ועי"ן שלא היו היודי"ן נוגעין בהס כו' יש להכשיר במקום עיגון והרי אנו רואים שהזהיר הגמ' בד' פ"ה ולורכיה לואו דתרוכין כו' דמשמע תרוכין כו', הרי לא חשו משום לעז שנוי אותיות אלא במקום שיש משמעות אחרת בשביל זה אבל משום קלקול האות לא חשו כלל וכל החומרות בזה אינו אלא משום חומר הענין נהגו סלסול בכתב ולשון:

בדבר הטשטוש בשם אבי המתגרשת ראיתיו ואינו אלא פלום, ומכש"כ בשם אבי המתגרשת שאין הכתיבה מעיקר ד"ת כמש"כ לעיל, לא עדיף מטופס:

במה שאין המסדר בקי בטיב גיטין, באמנה לא הזהירו חז"ל אלא שלא יהא עסק עמהן ולשון עסק משמעו בקביעות כמש"כ הט"ז או"ח בפי' בה"ת. יע"ש, ואם רגיל בזה ח"ו עושה בהרגלו

בהרגלו ואינו מרגיש בשינויים שנופלים, ע"כ החמירו הפוסקים לפסול אפילו בדיעבד, אבל מי שאין לו עסק בזה ואין לו הרגל רק במקרה בא לידי שעה נחוצה, מחויב וכשר הדבר להזדקק לזה ולקיים מאמרם ז"ל במקום שאין שם איש השתדל להיות איש והרי בריש מ' גיטין איתא שתקנו שיאמרו בפ"נ ובפ"נ משום שאין בקיאין לשמה ומפרש הגמרא דסתם ספרי מגמר גמירי ורבנן הוא דאצריך משום דאיכא דאשכח כו' והרי בל"ז פסול משום שמלא בלי בקי בטיב גיטין אלא בגט הנשלח ממדה"י שהוא חשש עיגון לא הצריכו בקי, וכל החומרות שהטלו הפוסקים בסידורי גיטין אינו משום בקיאי וגדולי הדור, אלא משום שמא יבא שעה שיהיה מוכרח לסדר אפילו מי שאינו בקי ימלא הכל כשולחן ערוך, כ"ז נצרכתי אפי' היה חשש אשת איש מכש"כ בנ"ד: כבר הקדמתי דפרש"י ותוס' בזה הפרט רק משום חומר ערוה ולא בש"י:

מעתה הנני לברך את המסדר שנזדרז לדבר בעתו, וברכת אובדת עליו תבא, ובעל הגמול ית"ש, יברכהו בזרועי גרמי המעולה בברכות, ושלום בני הה"ג ישגא לעד:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מד

ב"ה א' לסדר ובתוכם ה' תר"נ, וולאזין.

כבוד הרב וכו'

הן הגיעני מכתבו על דבר גט פטורין שסדר מסדר אחד, ולפי דעתו דמר הג"פ פסול, ולא נפניתי לעיין ולהשיב דבר כי הרי ידענו דמאן דמגרש בזה"ז, בי דינא דהרב מגרש והרב הוא המסדר ולא אחר וא"כ נוגע הענין לכבוד הרב המסדר, ובעוה"ר נעשה שאלת הוראה באו"ה לדבר הנוגע בין אדם לחבירו, אשר כתיב ביה שמע בין אחיכם וגו' וא"א להשיב עד שנשמע דברי הרב המסדר, ואני לא ידעתי מנו, ומה לי להכריחו להודיעני מה עמדו בזה הענין, או לנסותו בדיני גירושין כהא דרו"ש עבדי לר' שילא ביבמות (דף קכ"א) וכי רב ושמואל אנא, ע"כ נאלמתי דומיה, אכן אחר שבא מכתבו השני הגלוי, אמרתי אראה מה הרעש הזה ואחר אתיישב אם להשיב או לא. והנה אחרי עיוני, ראיתי כי אין בזה דבר לבטל ג"פ שכבר יצא בהכשר:

ראשית, במה שהיו עדי חתימה לא שהעידו על אמירת הבעל לסופר לכתוב הן אמת שבשו"ע אה"ע (סי' ק"ל ס"א) בהגהת רמ"א מבואר שיהיה הכל נעשה בפני כת אחת של עדים, והוא מבואר בסמ"ג בסדר הגט, אבל זה אינו אלא לכתחלה ח"ל הסמ"ג אע"פ שהם שלש כיתות עדים שצוה הבעל לכתוב, ועידי כתיבה לשמה ועידי חתימה לשמה אין בכך כלום ואין נקרא חצי דבר מאחר שכל כת וכת מעידה על כל מה שצריך לראות בשעת ראיה דומיא דג' כיתות ועידי חזקה בסוף חזקת הבתים שכל אחת ראתה בכל פעם כל מה שיכולה לראות כו' עכ"ל. וממשנה זו למדנו דאפילו שלשה אחים ואחד מצטרף עמהם הרי אלו ג' עדיות, אלא שהסמ"ג סיים בזה"ל אמנם מפני המחלוקת טוב הדבר לעשות הכל בכת אחת שיאמר הבעל בפני עדים כשרים לסופר לכתוב גט לאשתו ואותם העדים יהיו בשעה שכתבו, ולאותם העדים יאמר הבעל לחתום הגט, והיינו משום דלשיטת האלפסי הוא חצי דבר:

איברא בנ"ד שהיה אחיו של הראשון שם בשעה שצוה הבעל לסופר לכתוב, הרי הוא עד, אע"פ שהבעל ייחד לאחיו, מ"מ אם נימא שזה מקרי חצי דבר, הרי נתבטל עדות הראשון לגמרי ונמצא אחיו השני עד כשר על מה שראה ואם נימא כשיטת התוס' דזה לא מקרי חצי דבר, הרי עד האח הראשון קיים בפ"ע ואח השני עד חתימה בפ"ע כמש"כ הסמ"ג:

ומה שהעירה מעכ"ה שזה דומה לאומר כולכם כתובו דהוי תנאי דוקא לאופן שיהיו הן העדים חותמים את הגט צוה לסופר לכתוב ולא שיהיו אחרים חותמין ואע"פ שלא פי' הבעל התנאי מ"מ ה"ז גלוי דעת ואומדנא דמוכח שדעת הבעל היה כן, כ"ז במה"כ ליתא, שהרי אנו יודעין שהבעל אינו חושש מי כותב ומי חותם ורק

מה שהרב המסדר שם בפיו אותו הוא מדבר, וכמו שהרב אינו מתנה על זה התנאי, כך הבעל אחריו, ובימי הגמרא שהיה הכתובה נגבית ע"י הג"פ שהיה בידה, והיתה מראה הג"פ לכל אדם היה איזה פעמים נוגע לכבוד הבעל והיה הבעל אומר לפני הרב המסדר לעדים שהכונה הוא אתם כתבו וחתמו בקפידא, משא"כ השתא שהגט נשאר ביד הרב והוא קורעו, ואין להבעל שום קפידא בזה:

ומה שכ' מע"כ עוד מה שאמר הסופר שבאם לא יבא העד הראשון לחתום יהיה הגט פסול נמצא לשיטת הרמב"ם דלהכי אסור לומר התנאי קודם שיצוה לכתוב לשמה, משום שזה תלוי אי יש ברירה ומש"ה העלה הב"ש (בסי' קמ"ז) שאם הבעל עם השליח צריך שלא ידעו מזה הסופר והעדים, ה"נ כיון שהסופר חשב שיהא הגט פסול א"כ כתב שלא לשמה, כ"ז אינו דברירה לא שייך אלא בתנאי שהספק אם יקוים התנאי ויהא גט או לא יקוים א"כ, משא"כ כשהסופר מסתפק בדין אם הוא כשר הרי הוא כשר מעיקרא והוראת המסדר אינו אלא בירור הספק שביד הסופר שלא ידע הדין, תדע שהרי כל הגיטין שיוצאים מידי הסופר צריך להראות להרב, והסופר אינו יודע אם יוכשר לפני הרב ולא ימצא בו איזה פיסול, וזה פשוט ג"כ שהסופר כשאמר שבודאי יהא פסול, לא כוון לחשוב באמת שהרב יפסול את הגט דא"כ למאי כתב עד גמירא, אלא חשב שאפשר שהרב יפסול את הגט, ומ"מ היה בלבו אם הוא כשר הרי כותבו לשמה על דעת הראשונה שאמר כן אעשה לכתוב לשמה:

וע"ד שכתב בגט שם האשה טילא דמתקריא טולא, אין בזה שום חשש, דאפילו נימא שלא היה צריך לכתוב כן משום דהכל יודעים שנוהגים לקרא טילא במלאפוס והוי כמו הירש שנוהגים במדינת פולין לקרא הערש, וא"צ לכתוב דמתקרי הערש, מ"מ אם כתב הירש דמתקרי הערש אין בזה שום פסול ח"ו כמו שאם נקרא בשני שמות כמו משה צבי צריך לכתוב דמתקרי משה הערש כפסק הגאון ז"ל שצריך לכתוב יעקב אהרן דמתקרי אהרלי, וא"כ אפילו לא נקרא כי אם אהרן שא"צ לכתוב אהרן דמתקרי אהרלי, מ"מ אם כתב לא נפסל בכך, כך הוא במשה צבי דמתקרי הערש, וכך הוא בשם טילא דאם היה שמה שני שמות רבקה טילא וצ"ל דמתקריא, היה הדין נותן לכתוב דמתקריא טולא כמו שהכל קוראים, ה"נ אם כתב טילא דמתקריא טולא אין להרהר אח"ז ח"ו, והגט כשר, ואסור להוציא לעז עליו, כידוע:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מה

ב"ה, ג' ט' אדר תרמ"ח, וולאזין.

לכבוד הרב וכו' מו"ץ דק"ק **הלאוושין.**

מכתבו הגיעני, ואני הייתי בווילנא ובבואי נפניתי לראות דברי מע"כ נ"י וחוות דעתו, וראיתי שכל יקר ראתה עיני בשו"ת ואני איני בא כי אם למלאות דברי מעכ"ה נ"י:

בדבר אשה שהיא עתים שוטה, ושטותה הוא כי יושבת גלמודה ומצחקת ומדברת בלי סדרים ונראית כמשוגעת, והבעל רוצה לגרשה, וכ' מעכ"ה שזה פשיטא ליה שהיא יכולה לשמור את גיטה אפילו לדעת המחמירים בחל"מ (סי' קי"ט) ולא ביאר מע"כ במה פשיטא ליה שהיא יודעת לשמור את גיטה אכן זה ברור שהרמב"ם בפ"י מה"ג שסתם דבריו בשוטה ולא ביאר כי אם אינה יכולה לשמור את גיטה אינה מגורשת וסמך על מש"כ בפרק ב' לענין קטנה וכן בשו"ע (סי' קי"ט) שלא פי' מהו יכולה לשמור את גיטה סמך על מש"כ בסי' קמ"א בקטנה, מבואר דשיעור זה הוא כמו בקטנה, ושם המחמירים ס"ל דוקא שתגיע לעונת הפעוטות, ודעת הפעוטות למדנו ממש"כ הרמב"ם (ה' מכירה פכ"ט ה"ו) שיהא יודע בטיב משא ומתן או מקחו מקח וממכרו ממכר במטלטלין וא"כ ידענו מהו יודע לשמור את גיטה אם הוא בדעת משא ומתן:

אמנם בנ"ד לא הוצרכנו לכ"ז, שהרי היא חלימה בעתים, ואז היא ככל אדם, ולענין הא דבעינן מה"ת יודעת לשמור גיטה אין אנו צריכים שיהא כן אלא בשעה שמקבלת את הגט כדאיתא בירושלמי

בירושלמי פ' חרש, ומסתמא תקבל את הגט בשעה שהיא חלימה, שהרי אסור לגרש כי אם ברצונה עפ"י חרם רגמ"ה וא"כ תהיה חלימה אז ומה לנו לחקור טיב העתים שהיא שוטה:

ואין לנו לחקור אלא בהא דאסור לגרש מדרבנן משום שאינה יודעת לשמור את עצמה, והנה מעכ"ה הרחיב לדבר במש"כ הרמב"ם לענין עדות אם כן הוא בכל הדברים דשוטה פסול וגם זה הענין הוא אך למותר, דבגט ודאי אינו דומה לאומר דעדים, שהרי הא דפסול לעדים הוא מה"ת משום דבעינן או ידע, ידיעה ברורה, ובגט מה"ת לא בעינן אלא שיודע להבחין בין גט לד"א, אלא אין ענין עדות לגט שמתגרשת בע"כ ולא בעינן אלא שתדע שהוא גט, וה"כ שתהא שומרת את עצמה:

ולא נשאר ספק בכ"ד, אלא במה אנו יודעים להבחין אם יודעת לשמור א"ע, וכמש"כ רבינו שמחה והובא באור זרוע (סי' תשע"ח), ובאמת לולא הוראת רבינו אור זרוע הייתי אומר שלא כתב כן רבינו שמחה אלא משום שבא לאחות דברי ר' יצחק מהלכה, אבל לפי מה דקיי"ל כר' יצחק אין לנו לומר שא"א להבחין, עוד הייתי אומר לחלק בדבר משום דקשה לי הא שהשיב ראבי"ה והובא בשו"ת רש"ל (סי' ס"ה), כתב בזה"ל ועוד אני אומר אפילו היא חלימה ממש ומתרצה לגט וכל קרוביה מסכימים לכך אפ"ה אין לגרשה בלי רשות ב"ד באמתת הדברים שיכולים לשמור אותה שלא ינהגו בה מנהג הפקר עכ"ל, משמע דקרובים יכולים לשמרה, והרי בירושלמי דפ' חרש מבואר באם יש לה בן אב ואח למ"ד מפני גרירה אסור אלמא שאין אדם יכול לשמרה, וצ"ל דיש כ"מ בין שוטה תדיר דאז אין אדם יכול לשמרה בין עתים שוטה, דבשעה שהיא חלימה אין אדם נוגע בה, ומש"ה אפילו בשעה שהיא שוטה, אינה רגילה עם הני סריקין ומש"ה יכולין לשמרה, וכך הייתי מחלק בענין אין אנו יודעים להבחין, דזה אינו אלא בשעה שהיא שוטה תדירית שהרי אפילו עתה יודעת לשמור א"ע מ"מ מאחר שהיא רגילה עם סריקין, תבא לכלל עבירה, משא"כ עתים חלימה ועתים שוטה בעתים שהיא חלימה אין אדם נוגע בה שוב אין חשש שתמשך לזנות בעתים שהיא שוטה, אלא באופן שהיא שוטה ביותר, אבל אם אינה שוטה כ"כ כמו בנ"ד אין לחוש לגרירה ובזה אנו יודעים להבחין, כך היה דעתנו נוטה, לולי רבינו בא"ז דמיירי ג"כ בעתים חלימה, ומ"מ הביא לשון רבינו שמחה דאין אדם יודע להבחין, מ"מ אחר דשו"ע סתם וכתב דתלוי ביודעת לשמור א"ע, ולא פירש שאין אנו יודעין להבחין, ש"מ דלית ליה לרבותינו סברא זו, ודעתי הקלה נוטה דאפשר להבחין ולהאכילה מאכלות אסורות, אם תסרב ע"ז זה אות שהיא יודעת לשמור את עצמה ויכול הבעל לגרשה. הנני העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מו

ב"ה א' ל"ג בעומר, תרמ"ו, וולאזין.

לכבוד הרב וכו' אבד"ק וואלטשישקע.

מכתבו מן פ' בהר הגיעני, דאתי מרחוק, ע"ד הג"פ שסידר מע"כ נ"י, ודיין א' ערער על הכשרו, והליט מעכ"ה דברי שכנגדו, וטעמו ונימוקו דמר מרא דאתרא, והנה באמת היה קשה לי להשיב דבר, כ"ז שאין טענות שכנגדו באים לפנינו מפיו או מפי כתבו, ואולי יש עמו דברים אחרים, והרי אפילו בסנהדרין איתא בסנהדרין פרק אלו הן הנחנקין, באים לזה כו' הרי דשניהם באים ומציעים דבריהם, ומכש"כ אנן דיד עני בדעת אנן, ואם אומר שלא בתורת הוראה אלוטה, אלא לפי מש"כ מע"כ בשם המנגדו, נראה כך, גם זה אינו דרך כבושה להשיב לשואל, וכדאיתא בחו"מ (סי' י"ז ס"ה) בהגהת רמ"א לענין בע"ד, ולפי טעם השני משום שמא יברר השני דבריו וילמדך לכתוב להיפך ואיכא זילותא לחכם, בכ"ז חזרתי ואמרתי בלבי, כי אין כבוד מע"ל אב"ד בקה"ק שלא להשיבו, וגם יש לחוס על עלובתא דא דמתעגנת, ע"כ הנני משיב מה שנראה לפע"ד, ורק הנני מפרש שאין דברי אלה אלא לפי דברי כתר"ה בשם המנגדו, ע"ז אומר כי מה שחושש שהוא מאבד מה שנותנים לו, בשביל שאינו רוצה לקבל מתנות אין כדאי להשיב כלל, ומכש"כ במה שמדקדק שלא לקבל מכל מי שרוצה ליתן לו אלא בבית שהוא נכנס ובדיק ליה ודאי אין זה אלא דבר חכמה והגיע לפלגות ראובן, להבדיל בין אדם לאדם:

ומה שראהו פעם אחד עומד בלילה כמו שעה ויותר, ולא רצה ליכנס לבית אין זה בגדר יוצא יחידי בלילה שאינו הלא בדרך ולא בעיר, אלא נראה כמעשה שוטה לעמוד בלילה בחוץ זמן ארוך ומ"מ לא בפעם אחד נתחזק לשוטה וכמבואר (ברמב"ם ושו"ע סי' ל"ה ס"ח) שנמלא דעתו משובשת תמיד בדבר כו' ומכש"כ בנ"ד דמבואר בגמ' חגיגה (דף ג') אימור גנדריפוס אחדיה, וכן באיך מילי אין דבר לחשוב עליו שהוא שוטה ח"ו:

אמנם מה שערער הדין שגירש באונס שאחי האשה היה מכהו כ"פ, נראה שאחר שמעכ"ה נ"י פייסו בדברים של טעם וע"ז נתרצה ונתפייס, זה ודאי בכלל מצוה לשמוע דברי חכמים דאיתא בגמ' (ב"ב דף מ"ח) דאפילו לא נימא דתלוהו וזבין הוי זביני מ"מ גט מעושה בב"ד כשר משום מצוה לשמוע ד"ח ואין הפירוש משום שכך הוא הדין, דא"כ עשהו גוים כדין ג"כ נימא הכי, ובגמרא מבואר דאם מלד מצוה לשמוע ד"ח ניחא הא דלא מהני עשהו גוים, אלא פי' מצוה לשמוע ד"ח מה שמצוין אותו, וא"כ מה לי במקום שכופין בשוטי או במקום שכופין בדברים ודברי חכמים בנחת נשמעין לו, והרי באינו יכול לזון מצוה לכ"ע לגרשה אלא שאין כופין בשוטי לדעת הפוסקים, אבל אחר שהיה פיוס דברים וע"ז נתרצה, ודאי אמרינן דנתפייס לגרש משום מצוה לשמוע ד"ח, ולא גרע המצוה ע"י שמתחלה נאנס בהכאות כמו במקום שכופין בשוטי, לא נגרע במה שהכהו מי ומי גם עד שלא בא לב"ד, אלא אומרים דעתה הוא מגרש משום מצוה לקיים ד"ח, וא"כ הוא ק"ו ומה בכפוהו ב"ד בשוטי שהוא אונס גמור מ"מ הוי גט מזה הטעם כמש"כ הרמב"ם הסבר הדבר בפ"ב מה"ג ה"כ מכש"כ הכא שלא כפוהו ב"ד בשוטי אלא בדברי מוסר ופיוס פשיטא דאמרינן שעושה כן מחמת שומע לעצת החכם. ותו דכאן בנ"ד בשעה שנתן לו אחי האשה שלשים רו"כ הוסיף לבקש חמשה רו"כ על ליגת לילה, הרי הבין שבזה הסך שוה לו ליתן גט, ולא דמי למש"כ בהגהת רמ"א (סי' קל"ד) ואפילו אם קיבל מעות כו', ששם מיירי שלא ביקש יותר, וא"כ לא שייך תלוהו וזבין, דאין שיעור לאשה, והוי כמו זבין בלא דמי שוין, משא"כ בנ"ד שהוא ביקש כך וכך וניתן לו, הרי חפץ לגרשה באמת:

ב"ז אני אומר אם אין להמערער הוספת דברים, אז אין מקום לפסול את הגט, והמערער ה"ז עובר על חרם ר"ת וסיעתו, אכן אם יש לו דברים, עליו לבאר ולהביא לפני איזה גדול בדורו, ולא להוציא לעז ולעגן ח"ו עפ"י דבריו, וה' ישמור אותנו מלכד בהוראה:

סימן מז

בעזהי"ת ב' עשירה באב תרל"ו, וולאזין.

כבוד הרב וכו'

מכתב מעכ"ת נ"י בצרוף החבור הנ"ל הגיעני א"כ בשלישי בשבוע העבר, ובאשר אין הפאלעט הולך מפה, נתאחרה תשובתי עד היום, והנה בראשם הגיע ספרו לידו שמחתי לקראתו לראות כי מלא מעכ"ת נ"י להתגדר בענין פרטי שלא נמלא באר היטב עד כה כי אם זעיר שם זעיר שם, ומעכ"ת נ"י לבד שקיבץ מבעלי אסופות עוד אזן ותיקר בדעתו הרחבה, ומלאכם שקודם כזו נאה לעושה ותפארת לו מחכמי תורה יצ"ו:

אבן לא אכחד ממעכ"ת נ"י כי בשומי לב על פרטי החלקים, נבהלתי לראות שתקע עצמו לדבר הלכה שלא נאמרה בו טעם כעיקר ליישב דעת הכ"ם והש"י לפרש דעת הר"י בשם קבלת הגאונים שיהא נוסח גט חרש בלשון ב"ד, והוא דבר נפלא מאד שיהו מגרשין אשת חרש, ואגן תנן בשם שהוא בנגם ברמיזה כך הוא מוליא ברמיזה, והכניסה היינו שהוא מרמז מה שהפקת מדבר כך הוא מוליא שמרמז

כה

מה שהפקח מדבר, היינו ה"ז גיטך, או שהוא אומר כתבו ותנו גט לאשתי, והחרש מרמז, אבל נוסח הגט מוכרח להיות בלשון שהבעל אומר הנני מגרשך, ואם היו השליח או ב"ד כותבין שהבעל דבר להם שיגרשו את אשתו ה"ז גט בטל ובניה ממזרים, וא"כ בחרש ג"כ ההכרח להיות מדרבנן כך, ואע"ג שאינו מבין נוסח הגט כלל, לא גרע ממי שהוא מושלך בבור ויוצא למדה"י ומצוה לכתוב והוא אינו יודע כלל נוסח הגט, ואם נימא שכך קבלו הגאונים איש מפי איש שכך תקנת חז"ל שיהא הב"ד מגרשין דוקא ולא הבעל כדי שיהא ניכר א"כ קשה לר' אלעזר דמספקא ליה בחרש אי דעתא קלישתא או צלותא ואיתא ביבמות פ' חרש דכקידושין כך גירושין, ואי איתא לר"א היאך מגרש הב"ד או הבעל, והיאך יעלה עה"ד לר"א צריך שני גיטין עפ"י דין, אלא ודאי אין בזה תקנת חז"ל וא"כ היאך אפשר שהגאונים ז"ל יתקנו מדעתם מילתא דמשוי ממזר מדרבנן ח"ו, ותו, וכי ס"ד שהרי"ף ורמב"ם וש"פ לא יבארו זה העיקר יפה, וגם הב"י שהביא לא הביא אלא ברמז קל, מבואר שזה פשוט להם שאינו אלא טופס הרשאה שנותנין ליד האשה לפי שנהגו בימי הגאונים למסור הגט ליד האשה כדי לאנסובי ביה, והיה מקום לחוש שכסבורים יהיו שהיא גרושה מן התורה ע"כ היה נוסח אחר ליתן לידה, וה"ז כמו נוסח גט חליצה שכ' הרי"ף ס"פ מצות חליצה וכהיום אין אנו נוהגין כלל מטעם שכ' הב"ש סוף סדר חליצה, מש"ה לא הביאו כ"ז הנוסח, כך לא הביאו נוסח זה של גט חרש, כאשר כבר נהגו שכל הגרושות אין הגט בידם, אלא ב"ד נותנין לה שנתגרשה כדת משה וישראל, כך אשת חרש כותבין ב"ד שהיא היתה אשת חרש ונתגרשה כד"ת מדרבנן ואם שאין הלשון נוסח טופס משמע הכי אין כדאי משום זה לעקור הרים והרי כמה גאונים ז"ל ראו זה הלשון ופי' כך ובמה מצא מעכ"ת נ"י להכריע שכך הוא פי' האמיתי, ומה שהביא מעכ"ת נ"י דברי הרב ר' יעקב פראגי שראוי לשנות הגט כמו בגט מיאון אינו אלא תימא, והלא מיאון אין בו אפילו ריח גט לאוסרה לכהונה ולקרובים, משא"כ גט זה שמדרבנן הוא גט גמור, וה"ז דומה לגט קטנה ממש:

ונפלאתי על מעכ"ת נ"י תרתי, חדא, אחר שתקע עצמו לדבר הלכה שכך היה התקנה דהב"ד מגרשין אשת חרש, למאי סידר מעכ"ת נ"י שימסור הבעל, וכי הבעל שליחות ב"ד עושה, המה ימסרו הגט לידה, ותו, א"כ יש חומר גדול בגט חרש דבעינן ב"ד גמור מה שאין בגט פיקח לפי ההלכה שא"צ ב"ד ולא כהגאון נוב"י ז"ל וכפי המנהג פה מימות רבותינו ז"ל וכמו שכ' הגאון חת"ס זצ"ל:

שנית נפלאתי על מעכ"ת נ"י אחר שחקר בשעת מעשה מגאוני המו"ץ בווילנא איך נהגו, והם השיבו כהלכה למעשה שעשה רבם הגאון הישיש ר"י זצ"ל לכתוב גט פשוט, היאך מלא ידיו לעשות מעשה להיפך והפלא היותר על המו"ץ שי' שהסכימו לעשות מעשה לא כמו שראו רבם עושים:

הכלל מעיד אני עלי שמים וארץ שלא לקנתר באתי או שום שמץ פסול מחשבה ח"ו, כי אם הנני מצטער על גוף הדין וההוראה שיצא בדפוס נגד השכל, ונגד הוראת גאוני הזמן הגאון ר"מ מלויבאוויטש, והגאון המו"ץ מווילנא זצ"ל, וה' יורנו דרך הישר והטוב:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מח

בעו"ה א' ט"ז מנחם אב תרל"ו. ווֹלאזין.

כבוד הרב וכו'

אחרי הברכה מלב וקרב רצוף אהבה הן מכתב מעכ"ת נ"י מן כ"ח אייר הגיעני במועדו, ועודנו כלב כמו חי לפני להשיב מפני הכבוד, אולם לא הגיע השעה להשיב דבר ברור:

והנה ראיתי את מעכ"ת נ"י משיח לפני את אשר דעתו הרחבה נבוך בדבר הגט שנתן המנוח ע"ה, כמדומה שרצון מעכ"ת נ"י לדעת חוות דעתי הדלה, וכאשר שרצון מעכ"ת נ"י הוא כבודו, הגדתי בזה את אשר אני מחשב לדעת מקום הספק של מעכ"ת נ"י במש"כ לא אוכל לעמוד על נכון בשפוי דעת המנוח מן לוויו לכתוב עד גמר הנתינה עכ"ל, ולפי השמועה היה המנוח לאחר הגירושין מוחה באשתו שבאה לשמשו ולכסותו, ואמר לה שמעתה אסורה בכך, הרי ידע מענין הגירושין גם אח"כ, ומה"ת ניחוש שמא נתקלקל דעתו בתוך משך הכתיבה והרי הוא בחזקה דלמפרע וחזקה דהשתא קאי, ואי ספקו דמר, משום דחזי ביה גם בשעה שבדק אותו בעת ליווי או בעת הנתינה דאע"ג שמצוה לכתוב, מ"מ דעתא קלישתא הוא, ואינו מבין בטיב הענין כמו ברי, וה"ז כמו דאיתא ביבמות (דף קי"ג) בטעמא דר"א בחרש דמספקא ליה אי דעתא צלותא אי לא דעתא צלותא, גם זה לא נראה לי להסתפק כלל רק בחרש מעיקרא, אבל בפקח שנחלש דעתו ודאי אינו אלא כחישותא, וכלשון הגמ' בגיטין (דף ע') גבי שחט בו שנים כו' התם דעתא צלותא היא וכחישותא הוא דאתחילה ביה, ואע"ג דפרש"י כחישותא היינו שכחש כחו מלהוציא דבר בפיו, משמע דלא מיירי בחלישות הדעת, מ"מ ע"כ מיירי בחלישות הדעת ג"כ, וכקושית התוס' ד"ה ומי דתקפי ליה משנתנו, ויישבו דקושית הגמרא מהא דודאי בשעת נתינה יחלש דעתו, וא"כ אינו מקשה מהא שא"י לדבר בשעת הצווי, אלא מחלישות הדעת שבשעת הנתינה, וע"ז משני שאינו אלא כחישותא אבל דעתא צלותא הוא. איך שהוא בחולה המדבר אין לנו להחמיר ולדקדק כמש"כ הב"ש (בסי' קכ"א ס"ק י"א), אם לא שאנו רואים שנתקלקלה דעתו בשעת הכתיבה, ולפי הנראה לא היה כן בכ"ד, דאי ראה מעכ"ת נ"י שהיה כן, לא היה מניח את הסופר לכתוב עד שישתפה:

עוד כתב מעכ"ת נ"י והב' כי אמר המנוח טרם הצווי אשר רצונו שיהיה לו שני מאות רו"כ ואף כי לא אמר זה בדרך תנאי, ובשעת הנתינה נתן בשתיקה ולא הזכיר כלל מזה, עכ"ז אנכי חושש מאד לגלוי דעת קודם המעשה דהוי כמו אומדנא ברורה, ועי' מלחמות בבילה גבי הבו ליה ד' מאה זוזי עכ"ל. והנה דברי הרמב"ן ז"ל מיירי במצוה ליתן בזה האופן, שא"צ לזה דיני תנאי, וזה הדין ברור אע"ג שיש להקשות ע"ז מסוגיא דקידושין (דף ס"ח), מ"מ דבריו ברורים, וכבר יישבתי בהע"ש (סי' קל"ח אות א') דעת בעה"מ שגם הוא לא שנה בזה, אבל כ"ז באופן שהוא בעצמו לא עשה מעשה כלל משא"כ בכ"ד שנתן בעצמו הגט ודאי אם היה תנאי היינו נצרכים לתנאי כפול וכדומה, וכל תנאי הרי אומדנא ברורה שנותן ע"ד כך, מ"מ המעשה מבטל הכל, אם לא שעושה עפ"י דיני תנאי, כ"ז בשארי דברים, אבל בגט דבפי' אמרו חז"ל אין גלוי דעתא בגיטא, אפילו הגט ביד השליח ועוד לא ניתן שהוא עיקר המעשה, מ"מ השליח עושה את שלו ונותן הגט, ולא ידעתי מקום הספק, מכש"כ בכ"ד שמפרשין בשעת הצווי שיהא בלי שום תנאי ומחשבה שבלב אינו כלום:

וגם איני מבין דעת מעכ"ת נ"י לפי שהוסיף לכתוב וקיי"ל לי ולא ליורשי כו' והרי החולה היה מוכן להפטר מה"ע ר"ל וא"כ מה כוון במה שאמר לי לפי דעת כת"ה נ"י, ע"כ לחלוק לצדקה שיהא נ"ר לנשמתו, וא"כ אינו אומדנא ברורה שתולה את הגט בזה האופן, דמה ייטב לו ולנשמתו אם תשאר זקוקה לאחיו, בשלמא אם נפרש מה שאמר יהיה לי זה הסך היינו שישאר לאביו היה הדעת נותן דתולה התנאי בזה שהרי אם תהיה זקוקה בע"כ תמלא זה הסך עד שיחלוץ, אבל לפי דעת כת"ר נ"י אין בזה שום אומדנא, רק שביקש שיהיה לו לנ"ר לנשמתו:

ובגוף הענין, במשמעות שיהיה לו, פשיטא דבש"מ דליורשיו קאמר, כמבואר בש"ע חו"מ (סי' ר"ע ס"ז) בהגהת רמ"א ואין חילוק כו' הן ש"מ, פי' שמגיע ליורשיו, אע"ג דמיירי באמר שייר הפירות לו, כמבואר יותר בב"י שם דמקשה מהא דאיתא בב"ב (דס"ג א') ואם אמר לי ולבני מה יתן לבניו, הא לי לא ליורשיו משמע ומיישב דהתם מיירי בברי אבל בש"מ דאמר לי, ע"כ ליורשיו קאמר, וגם היש חולקין שם דס"ל דבש"מ אינו כן, היינו משום דלא אמרינן דבעין יפה שייר, אבל הא פשיטא דמשמעות לי היינו ליורשי, ומקרא מלא הוא בפ' קרח ונתתם את תרומת ה' לאהרן הכהן, ומשמעו לזרעו, אע"ג דיש ע"ז דרש בפ' חלק, ומכ"מ אין המקרא יוצא מידי פשוטו, דכיון דא"א

לפרש

לפרש לו ממש ע"כ הכונה לזרעו, ה"נ בש"מ דאמר לי ודאי משמע ליורשי, וא"כ אם היה כאן תנאי בגט ע"מ שתתן לי מאתים זוז, היינו ליורשי, אבל בנ"ד אין כאן תנאי כלל כמש"כ, והגט כשר לענ"ד, והמקום ית"ש יעמידנו על קרן האמת, ככנפש:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן מט

ע"ד מאמר הגירושין בלרפת, הגיע לפה עלה הלפירה נו' 44 וראיתי מאמר ותרגז בטני, כי עלה ע"ד רב אחד בלרפת לעשות גירושין בערכאות היינו שסופר הטריבונאל בקי ואומן במלאכתו יעלה בערכאות שלהם מכח איזה טענה של כפיה הנזכרת באה"ע ונכתב לשם האשה ובא לידה בפני עידי מסירה, כאשר העתיק לפנינו הרב הגמ' מ' יהודא לובעלקי יחי' רב בפאריז אצל אחינו בני רו"פ שמה, והיטב אשר הטיב הה"ג הנ"ל בהערותיו על כל דברי הרב ה' וויל. ובאמת אפילו סנהדרי גדולה של ישראל אין להם כח לגרש אשת ישראל כי אם לכפות את הבעל שהוא יגרש אותה, היינו שהוא יאמר לסופר לכתוב ולעדים לחתום, והוא בעצמו או ע"י שלוחו יתן לידה הגט ויאמר לה הרי את מגורשת ממני, אבל בלי דבריו שנינו במשנה בערכין (פרק ה') חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותם אע"פ שאין מתכפר לו עד שירצה כופין אותו עד שיאמר רוצה אני וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ומזה אנו למדים שקנין אשת ישראל לבעלה אינו כקנין שאר חפצים שב"ד יכולים להפקיר ולהפקיע שלא ברצון בעלים אלא כהקדש וכמו שא"א לב"ד הגדול להקדיש בהמת האדם בלי רצונו ודיבורו שיאמר רוצה אני להקדיש כך א"א לב"ד הגדול להפקיע קדושת אשה לאיש וכדאיתא ריש מס' קידושין דאסר לה אכ"ע כהקדש, וכמ"ש התוס' בפי' לשון הרי את מקודשת לי, ובפי' איתא במסכת נדרים (דכ"ט) קדושה שבהן להיכן הלכה ומה אלו אמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי מי נפקא בלא גט א"ל מי קמדמית קדושת דמים לקדושת הגוף כו' מבואר דאשה לבעלה הרי הוא הקדש קדושת הגוף, ומש"ה א"א להוציא מהקדשו בלי דבריו וכדת משה וישראל:

והנביא מלאכי ג' הוכיח את אנשי דורו שבגדו בנשותיהן ואמר כי שנא שלח אמר ה' אלהי ישראל וכסה חמס על לבושו אמר ה' צבאות, הוכיחם על שני אופני בגידה דיש בוגד באשתו ומתרחק ממנה משום שנאה ואינו חפץ לגרשה כלל, ויש שחפץ לגרשה אלא שחומס כתובתה ומוציאה כשהיא עניה ואמר על אופן הראשון שאשתו אינה מבקשת ממנו כתובה וכדומה אלא שיפטרנה, ע"ז אמר כי שנא שלח אמר ה' אלהי ישראל דבאוה"ע עו"ג אין בזה בגידה כלל, שהרי כיון שמתרחק ממנה רשאה להנשא לאחר כמו שכתב הרמב"ם ה' מלכים (פרק ט' ה"ח) שאין להם גירושין בכתב ואין הדבר תלוי בו לבד, מש"ה אמר הנביא והזהיר ע"ז בשם אלהי ישראל, מה שאין כן על בגידה השניה שכסה חמס על לבושו פי' שפירש טליתו עליה כדאיתא בקידושין (די"ט) וכלשון המקרא ופרשת כנפיך על אמתך והוא לבושו התחתון והוא חומס אותה וע"ז הוכיח הנביא בשם ה' צבאות שהוא חמס גם באוה"ע, והרי לא מצא הנביא עלה למי שבגד באשתו ואינו חפץ לשלחה לכתוב גט וליתן לה בלי רצון הבעל אלא משום שזהו מן הנמנע:

ובאמת עיקר דין הגט בזה האופן שהיא מבקשת ממנו ג"פ לטובתה, לא נזכר מפורש במקרא אלא להיפך שהוא מצא בה ערות דבר או מצא אחרת נאה ממנה וכ"ז שהיא אגידא ביה אינו יכול לישא אחרת שאין אשה מרוצות לו להנשא לו כ"ז שאשתו הראשונה אגידא ביה ע"ז כתיב שיתן לה ג"פ אבל להיפך שהיא מבקשת להפטר ממנו אינו מפורש בתורה אלא מקבלת חז"ל, ולמדו מדכתיב ושלחה מביתו ודרשו בקידושין (דמ"א) שהיא עושה שליח לקבלה, הרי דמיירי שמגרשה לטובתה, וגם לפי משמעות הלשון דכתיב ושלחה ולא כתיב והוציאה מביתו משמעו שיפטרנו לנפשה, כמו ושלח לכם את אחיכם אחר, ושלחתה לנפשה וכן הרבה, אכן דוקא בזה האופן המפורש בכתוב שהוא כותב ונותן לה ולא בא"א שלא נזכר בתורה כלל:

ומה שכתב עוד הרב וויל להתיר בגט כזה כמו שיש כח עוז ותעצומות לרבנן לחזק ולייפר אפילו גט דבטל מדאורייתא כמו במבטל הגט קודם שניתן להאשה, והכי מלינו במתנה עם האשה ע"ד הגט, ולא יכול לקיים תנאי מחמת אונס, הן שפיר השיב ע"ז הרב לובעלקי שי', ועל דבריו יש להוסיף ולהביא מש"כ בחי' רשב"א גיטין לענין ביטול הגט דמשום דרבנן יכולין להפקיע הקידושין ויהיה בעילתו בע"ז ע"כ אע"ג שמבטל אינו מבטל בלב שלם כדי שלא יהא בעילתו בע"ז, וממילא הגט קיים והקידושין קידושין, וכ"כ הרשב"א בשו"ת (סי' אלף קמ"ב) דמש"ה אין טענת אונס בגיטין משום דמאן דיהיב גיטא כי הא כי היכי דלא לאפקעינהו לקידושין מיניה ויהא בעילתו בע"ז אסוקי מסיק אדעתיה כל אונסא דשכיח ונמצא הגט כשר והקידושין קידושין אבל בלא גט כלל א"א למיעקר בקידושין למפרע ח"ו ותהא מותרת לקרובי הבעל ח"ו ואע"ג שפרש"י שבת (דקמ"ה) דהא שהאמינו עד אחד לומר מת בעליך הוא משום דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ומעין זה כתב הרמב"ן בחי' מס' גיטין ובמלחמות ה' פרק המגרש בהא דעד אחד נאמן לומר בפני נכתב ובפני נחתם, שאני התם דעפ"י ד"ת ע"א נאמן משום דהוא מילתא דעבידא לגלויי אלא משום חומר עריות לא היה ראוי להאמין עד א', מש"ה אמרו בהאי גוונא העמידו דבריהם על ד"ת ואפקעינהו לקידושין מיניה ומכ"מ אסורה לקרובי הבעל שהרי מה"ת העד נאמן בעדותו והרי הוא מקודשת ומגורשת או אלמנה אלא לענין חומר דרבנן אמרינן דאפקעינהו לקידושין מיניה, וגם בזה האופן אין כל איסורי דרבנן שוין תדע שהרי אם נפל למים שאין להם סוף וכדומה שעפ"י ד"ת הוא בחזקת מת והיורשין יורדין לנחלה עפ"י אופנים אלו ורק משום חומר כרת החמירו כמ"ש הרמב"ם ה' נחלות (פ"ז ה"ג) מכ"מ לא התירו חז"ל מזה הטעם דאפקעינהו לקידושין מיניה כדי שלא תהא עגונה כל ימיה ומהיכא תיתי נאמר מלבבנו דבגט שאין בו ריח הגט ומותרת לכהן כשתתאלמן, שמותרת משום זה הטעם, וא"כ יתירו אותה לינשא לקרובי הבעל ח"ו:

ויאושר חילו של הה"ג לובעלקי נ"י שהעתיק הכל על לשה"ק ושלח להלפירה לאמר ישמעו העברים בכל תפוצות ישראל ויבאו גאוני הדור יצ"ו ויבררו הדבר. ואקוה שגם הרב שהתיר באושר לבבו ישוב מדבריו וישא ברכה מאת ה', וגם לבי אודה ישרו, הנני העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נ

ב"ה ד' בדר"ח כסלו תרמ"ב וואלאזין.

כבוד הרב הגאון וכו'

מכתב מע"כ נ"י הגיעני, ודאתי מרחוק לדעת חוות דעתי בכהן שגירש את אשתו באם שלא יבא בשלש שנים במעכשיו, ובתוך זה הזמן רצה הבעל מאד לבא לביתו ולשוב ולראות בחיים את אשתו, ולא עלה בידו, וכתב לאשתו שתקרע את הגט, והלכה האשה להמסדר גיטה לקרוע את הגט, והמסדר הדיחה בדברים ולא נקרע הגט, ואחר כלות שלש שנים שב הבעל לביתו ושניהם הבעל והאשה מתאמלים לשבת ביתה יחדו, ומעכ"ת נ"י אחר שכל יקר ראה עינו בזה הענין בספרי אחרונים ובשו"ת, התיר להם, וגם הגאון האב"ד דק"ק שאוויל נ"י הסכים להוראתו, ובאשר נמצאו מערערים ומוציאים לעז על הוראתו ולפגום את האשה וזרעה מקדושת כהונה ע"כ מבקש מע"כ נ"י לדעת דעתי הדלה:

והנה מראש אגיד למע"כ נ"י כי אחר שיצאו מערערים על ההיתר, ומסתמא לאו קטלי קניא נינהו, א"א לחוות דעת עד שיבררו גם המה טענותיהם, והלא גם לפנים בעת שהיה סנהדרי גדולה במקום אשר בחר ה', וכתיב כי יפלא וגו' דברי ריבות

ריבות בשעריך וקמת וגו', מכ"מ כתיב ודרשת והגידו לך את דבר המשפט, ולא כתיב ויורוך המעשה, אלא והגידו לך את דבר המשפט, היינו אחר שישמעו החקירות משני הצדדים אז יעמידו על האמת לפי דעתם ולהורות כי כך יש לחקור והיינו דבר המשפט, ובכל"ז יש לחוש שלא עמדו ע"ד הצד שכנגדו, ויוציאו משפט מעוקל, ואם בסנה"ג כתיב כך, אנן מה נעני, שדעתנו קצרה, מלהגיד הוראה ברורה, מכש"כ שא"א לחוות דעת בלי חקירה בענין ששנוי הפסק תלוי בשערה, וגם המה לא אפונה אשר יחושו לדבר הקשה להוציא אשה מבעלה, ולפגום בתו של א"א וזרעו של אהרן מן הכהונה ולא יחדול מראשי המדברים בזה לחקור ממי שראוי לפניו גדול ממנו בדורו, והלא על כיב"ז כתיב ולא תעלה במעלות וגו' ואלה המשפטים וגו', ותניא בסנהדרין (ד"ז ב') דמכאן למדנו שיהיה מתונין בדין, ונראה עוד דמזה למדו בדורות הראשונים לשמור מדרגות ההוראה שלא בפסיעה גסה וכדתניא בסנהדרין (דפ"ח ב') דמתחלה נעשה דין בעירו משם מעלין להר הבית ומשם לעזרה ומשם ללשכת הגזית, ולא העלו מיד מעירו ללה"ג, היינו משום שאין לעשות פסיעה גסה על מזבח ההוראה, ועתה בעוה"ר שאבדנו זה הסדר, מכ"מ יש לשמור הסדר בערך הענינים, שאין כל ענין שוה ויש לדייני העיר למנוע עצמם מלהורות בענינים שאינם מצוים כ"כ, וגם הטעות בזה ח"ו רב הערך בין להקל בין להחמיר ע"כ ראוי להם להציע דבריהם לפני מי שרואים ויודעים שהוא מוחזק בהוראות כאלו, ובזה תצא ההוראה כהלכה בעזר ה':

מעתה אחר כ"ז היה לי למנוע מלהגיד בזה דבר, אך גם בזה איני רואה דרך טוב וישר להשיב את מעכ"ה כ"י ריקם, מבלי לגלות את אשר בלבי מקום הספק במעשה זה אשר כבר עיין וחקר הרבה ע"כ הנני מפרש מה שבלבי וה' יהיה בעזרי:

הן ההוראה ידוע בשו"ע (סי' קמ"ד ס"ד) דאם בטלו שניהם התנאי בטל הגט, ומש"ה צריך לפרש ונאמנת עלי לומר שלא פייסתיה והיא הלכה פסוקה ברמב"ם (פ"ט מה"ג) ודעת הה"מ והב"ש דדעת הרמב"ם והשו"ע כדעת הרמב"ן ורשב"א דשניהם יכולין לבטל כל תנאי ואפילו נתן הגט במעכשיו והכריחו דע"כ מיירי בהכי, דאי בלא מעכשיו הרי הבעל עצמו יכול לבטל, והכי הוכיח הרשב"א בתי' דעת הרי"ף ממש"כ בתשובה שהביא הה"מ וזה ששאלת למה אין חוששין שמא פייס בשאר תנאין כגון על מנת שתתן לי מאתים זוז וכי"ב כו', ולפי דעת הרמב"ן והרשב"א הוא כוונת הברייתא בגיטין (דע"ו א') אמר לה כו' וחזר ואמר לה כו' ביטל כו', הרי דבידם לבטל תנאי שעשו, ומפרשי הברייתא שכבר נתן לידה הגט בתנאי הראשון ומכ"מ אפשר מדעת שניהם לעשות תנאי אחר ולבטל תנאי הראשון:

אבל באמת קשה טובא א"כ אמאי לא פי' הרמב"ם והמחבר דמיירי אפילו באומר על מנת והרי אין הדין ברור ותלוי בנו' הברייתא (דע"ו ב') ה"ז גיטך ע"מ שתעבור מנגד פניך כו' וע"ז מקשה הגמ' וניחוש שמא פייס, וזה כדעת הרמב"ן וסייעתו, אבל אם הנו' כל זמן שתעבור כו' אין מכאן ראיה דמהני מחילה לאומר על מנת, והא דמקשה בגמ' על משנתנו דתנן מעכשיו אם לא באתי כו' וניחוש שמא פייס, הלא באמת הגו' ברי"ף וניחוש שמא בא, וקושיא חמורה היא, עוד קשה אי איתא דדעת הרי"ף בתשובה היא כהרמב"ן וסייעתו, א"כ כשמקשה וזה ששאלת למה אין חוששין שמא פייס בשאר תנאים כו' ויישב משום דהכא אם פייס ומחלה התנאי נמצא הגט בטל והיא א"א כמו שהיתה, אבל התנה שתתן לי מאתים זוז או שתשמש את אבי ומחל לה התנאי הרי הגט קיים ומה איכפת לן כו' עכ"ל הרי"ף, ואי איתא דהרי"ף כהרמב"ן ס"ל א"כ אכתי במקיימת התנאי ונותנת מאתים זוז ניחוש שמא פייס ובטלו התנאי מרצונה, אלא ודאי לא מהני בטול התנאי לבטל הגט בשום אופן ובברייתא הנ"ל (בדע"ו א') ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז וחזר ואמר לה בפני שנים ע"מ שתשמשי את אבא כו' דמשמע שיכולין שניהם לבטל התנאי כמש"כ כבר דייק פרש"י שם שלא מסר עדיין הגט לידה והכי פי' בשאלתות דר"א פ' מטות והרמב"ם בה"ג (פ"ח הי"ח) הביא ברייתא זו בשנוי לשון הנותן גט לאשתו על תנאי שתתן מאתים זוז כו' ושינה מלשון הברייתא, היינו משום דס"ל דבעל מנת שהוא כמעכשיו א"א לבטל התנאי בשום אופן, והאי תנא דברייתא ס"ל על מנת לאו כאומר מעכשיו דמי, כ"ז מבואר דלא כהרמב"ן והרשב"א ז"ל:

איברא הוכחת הה"מ והב"ש חזקה דאי האי דינא דבעינן שיפרש נאמנת עלי לומר שלא פייסתה מיירי בלא על מנת למה צריך פיוס שלה הלא הבעל בעצמו יכול לבטל, ותו הרי כו' דילן בגמ' (דע"ו ב') דאיכא דמתני לה אמתניתין ניחוש שמא פייס, לאו מילתא זוטרתא היא, אלא העיקר הוא כמש"כ הר"ן ס"פ מי שאחזו דדוקא בתנאי להנאת האשה מהני פיוס שתאמר כלום אמרת אלא להנאתי זו היא הנאתי, משא"כ באומר לה ע"מ שתתני מאתים זוז ונתגרשה מעכשיו, לא כל הימנה לומר שאפילו קיימה תנאה ונתנה מאתים זוז שלא תהא מגורשת כו' וה"ז נכון גם בדעת הרי"ף בתשובה הנ"ל, ומש"ה לא מקשה בתנאי דע"מ שתתן לי מאתים זוז אלא שמא פייס הוא ואמר שיהא גט אפילו לא תתן וזה ודאי אפשר לומר הריני כאלו נתקבלתי וכמש"כ הרמב"ם (ספ"ח הכ"ג) עד שתתן הכלי כו' או עד שיבטל התנאי, וכ"ה בשו"ע (סי' קמ"ג ס"ה) וי"א דה"מ כו', אבל ביטול התנאי לומר דאפילו תתן לו מאתים זוז לא יהא גט זה א"א בשום אופן, ולא כהרמב"ן וסייעתו:

מעתה לא קשה לנו אמאי לא פי' הרמב"ם והמחבר דאפילו בעל מנת יכול לבטל בתנאי שבא להנאתה, דאחר שעיקר הטעם הוא משום דיכולה לומר הריני כאלו נתקבלתי הנאה זו א"כ מה לי אם אומר אם או על מנת אחר שדומה כאלו נתקיים התנאי, וזהו דעת הרמב"ם והמחבר:

הן אמת דגם בזה האופן דעת רש"י דלא מהני מחילתה וכדמוכח מפרש"י כתובות (ד"ב ב') בד"ה לאו שמיה מתיא והוי גיטא ואם רצתה תנשא לאחר וגם לכהונה נפסלת מהיום עכ"ל, ולכאורה קשה אמאי הוצרך רש"י ללמדנו דאם היא גרושה נפסלה לכהונה, אלא ה"פ דאפי' היא רוצה בביטול הגט ולומר ג"כ דשמיה מתיא מכ"מ אסורה לו אם הוא כהן ורש"י לטעמיה בכתובות (דע"ג א') לא תימא טעמא דרב כיון שכנסה סתם אחולי אחיל לתנאה, ופרש"י לענין כתובה אבל הא פשיטא דא"א לפרש בשלא בעל וכפי' התוס' דא"כ במאי מקדשה, שהרי קידושין הראשונים כבר בטלו בתנאי וא"א לבטל התנאי אפילו לטובת הבעל, והתוס' שלא פי' הכי אלא בשלא בעל נדחקו באמת בסד"ה לא תימא, מה מועיל אחולי לתנאה ע"ש, והיינו משום דרבותינו התוס' בהא קיימי בדעת רש"י דא"א לבטל התנאי אפילו לטובת המתנה ולומר הרי כאלו נתקיים התנאי ומש"ה נדחקו בגיטין בסוגיא דניחוש שמא פייס כידוע:

אבל מכ"מ אין לנטות מפסק הרמב"ם והשו"ע בזה, דאפשר לומר הריני כאלו נתקבלתי בכל הנאה בעולם וכבר הובא שתי דעות בזה ביו"ד (סי' רל"ב) אבל אנן קיי"ל דבכל הנאה וטובה אפשר לומר הרי כאלו הגיעני טובה זו והכי קיי"ל באה"ע (סי' ל"ח) סל"ה בקידש על תנאי ואח"כ בעל או כנס צריכה גט, הרי אפילו נתקיים התנאי מהני הקידושין דמעיקרא משום מחילת התנאי שהוא לטובתו:

איברא כ"ז היה נראה להורות למעשה אם היה בפי' מחילת התנאי היינו שהיתה באה לב"ד או בפני עדים [או בפני הבעל כמבואר מלשון הגמ' שמא פייס, דסגי ביטול התנאי בינו לבינה], ואמרה שהיא אינה חוששת למה שלא בא הבעל במשך שלש שנים [והכי מבואר באה"ע (סי' לה) סל"ה לענין קידושין] אבל כאן לא ראינו מפורש שאמרה דהגט יהא בטל, ובמכתב שכתבה לבעל ומבקשת שיהא הגט בטל לא נתבאר כ"כ שאינה חוששת להתנאי והיה אפשר להבין שמבקשת ממנו שיקיים התנאי ולבא בזה הזמן, הן אמת דלשון המכתב משמע שרוצה להיות עמו דוקא בכל אופן, ואינה חוששת כלל להנשא לאחר, מכ"מ אינו אלא גילוי דעתא בגיטה דלאו כלום הוא, ואח"כ שקבלה ממנו מכתבו שלוה לקרוע הגט, ובאה לפני המסדר לקרוע, לא נתבאר למה הדיחה בדברים בעלמא ולא נקרע הגט, הן אמת שאין כ"מ בזה שלא נקרע הגט, אבל לא נודע לנו במה הדיחה הרב אולי הראה לה לדעת שראוי לקיים התנאי ולא לבטל הגט, והיא הסכימה

הסכימה לו, שהרי לא נקרע הגט, ע"כ איני יכול להחליט עד שיעמידו הדבר על בוריו, וה' ישמור את רגלינו מלכד:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נא

תשובה לבני הגאון האב"ד דק"ק מאסקווע שליט"א.

איש אחד והוא כהן, יצא למלחמה ושלח מעיר לובען ג"פ לאשתו בעיר אבעל על תנאי אם לא יבא במשך שתי שנים מיום שנים עשר לירח תשרי ה"ז גט, ופי' בזה"ל על מנת שאם לא באתי מהיום שנכתב הגט עד כלות שתי שנים כו' לעיר הנקרא אבעל דיתבא על נהר אבעל יהא גט משעה שתמסר הגט לידה ואם באתי בתוך השתי שנים הנ"ל ואתראה בפניה בפני הרב והשו"ב אשר יהיה בעיר הנ"ל בזמן ביאתי שמה לא יהא גט, ותהא נאמנת לומר שלא באתי תוך הזמן לעיר הנ"ל אף אם אני אומר שבאתי לעיר הנ"ל עד שאלך עמה להרב והשו"ב שיהיה בעיר הנ"ל בעת ביאתי שמה ואתראה שמה בפניה בפני הרב והשו"ב הנ"ל כו':

והנה שב הבעל בשלום מן המלחמה והרי הוא במאסקווא אבל אינו יכול להגיע לעיר אבעל באשר הוא עובד בצבא ושרי החיל אינם מניחים אותו לזוז משם, בעלם ימי עבודתו, ובין כך יעברו השתי שנים, והאשה רוצית שרוצית לבטל הגט ולראות בחיים עם בעלה כהן הנ"ל:

והנה זה הדין כהויתו מבואר ברמב"ם (פ"ט מה"ג) ובשו"ע (סי' קמ"ד) שבכל התנאים שהם תלוים ברצונה אם רצתה ומחלה אותן לבעלה בטל הגט, ומש"ה צריך לפרש נאמנת עלי לומר שלא פייסתיה, וכ"כ הרשב"א והר"ן והה"מ בשם שו"ת הרי"ף בביאור הסוגיא ס"פ מי שאחזו וליחוש שמא פייסה בדברים ומחלה התנאי, ואף על גב שאין מבואר בלשון הרמב"ם והשו"ע דמיירי בכותב על תנאי ומעכשיו, מכ"מ ביארו הה"מ והב"ש דע"כ מיירי בהכי. דבל"ז הרי הבעל יכול לבטל הגט בעצמו והכי הוכיח בחי' הרשב"א בדעת הרי"ף ממש"כ באותה תשובה והובא בה"מ וזה ששאלת למה אין חוששין שמא פייס באחר תנאים כגון ע"מ שתתן לי מאתים זוז וכי"ב כו', ומכ"ז הוכיחו דהרי"ף ורמב"ם והמחבר קיימי בדעת הרמב"ן, דאע"ג דבאומר על מנת א"א להבעל לבטל ולהוסיף על תנאי כמבואר בפ"ח מה"ג ובשו"ע (סי' קמ"ג), מכ"מ ברצון ודעת האשה אפשר לבטל התנאי, ומש"ה באומר ע"מ שתתן לי מאתים זוז אפשר לבטל מרצונה זה התנאי ולהטיל תנאי אחר והיינו הברייתא דגיטין (דע"ו א') אמר לה כו' וחזר ואמר לה כו' ביטל כו':

ובאמת קשה טובא אמאי לא פי' הרמב"ם והמחבר דמיירי אפי' באומר על מנת, והרי אין הדין ברור ותלוי בנו' הברייתא (דע"ו ב') ה"ז גיטך ע"מ שאעבור מנגד פניך כו' או כ"ז שאעבור כו' וע"ז מקשה הגמ' וניחוש שמא פייס, ואם נו' הברייתא כ"ז שאעבור כו' אין מכאן ראיה דמהני מחילה לעל מנת, והא דמקשה הגמ' אמתניתין מעכשיו אם לא באתי כו' וניחוש שמא פייס, הרי נו' הרי"ף וניחוש שמא בא, וקושיא חמורה היא ומש"ה החליט הגאון גט מקושר בדעת הרמב"ם והמחבר והרי"ף בע"מ ומעכשיו לא מהני מחילה שלה ולא כהרמב"ן, עוד קשה לי אי איתא דהרי"ף ס"ל כהרמב"ן ז"ל א"כ כשמקשה וזה ששאלת למה אין חוששין שמא פייס באחר תנאין כו' וישב משום דהכא אם פייס ומחלה התנאי נמצא הגט בטל והיא א"א כמו שהיתה, אבל התנה שתתן לי מאתים זוז או שתשמש את אביו ומחל לה התנאי הרי הגט קיים ומאי איכפת לן כו' עכ"ל ואי איתא דהרי"ף כהרמב"ן ס"ל א"כ אכתי במקיימת התנאי ונותנת מאתים זוז ניחוש שמא פייס ובטלו התנאי מרצונה, אלא ודאי לא מהני בטול התנאי לבטל הגט בשום אופן:

איברא הוכחת הה"מ דמיירי אפילו בע"מ חזקה, דאי רק באם למה צריך מחילה ופיוס שלה הלא הבעל יכול לבטל ותו הרי כו' דילן בגמ' לאיכא דמתני לה אמתניתין ניחוש שמא פייס לאו מילתא זוטרתי היא, אלא נעבה אזינו כאפרכסת למ"ש הר"ן ס"פ מי שאחזו, דדוקא במתנה להנאתה של האשה מהני פיוס שתאמר כלום אמרתי אלא להנאתי זו היא הנאתי אבל במתנה עמה שתתני לי מאתים זוז ונתגרשה מעכשיו ודאי לא כל הימנה לומר שאפילו קיימה תנאה (כנ"ל) שלא תהא מגורשת, והיא ברייתא דלעיל דבטלו דבריו האחרונים את הראשונים או תתפרש כפרש"י או אתיא כמ"ד ע"מ לא כאומר מעכשיו עכ"ל, וה"ז אמת וה"ז נכון בדעת הרי"ף ז"ל ומש"ה לא קשה בתנאי דע"מ שתתן לי מאתים זוז וכדומה אלא שמא פייס הוא ואמר שיהא גט אפילו לא תתן, וזה ודאי אפשר כמש"כ הרמב"ם (ספ"ח הכ"ג) עד שתתן אותו כלי כו' או עד שיבטל התנאי, וכ"ה בש"ע (סי' קמ"ג ס"ה) וי"א דה"מ כו', אבל ביטל התנאי לומר דאפילו תתן לו מאתים זוז לא יהא גט זה א"א בשום אופן, והכי יש להוכיח עוד בדעת הרמב"ם שפינה בפ"ח הי"ח הברייתא דבטל דבריו האחרונים כו' מלשון שנשנית בעל מנת, וכתבתי בהע"ש (סי' קל"ח אות ד') משום דס"ל דע"כ האי תנא ס"ל דעל מנת לאו כאומר מעכשיו, ולא כהרמב"ן, וממולא דבריו תלמוד שמש"כ שם באות ג' וה' בדעת השאלתות דלא כהרמב"ן, והוכחתי ממה שיישב ברייתא זו כפרש"י דמיירי בדלא מסר לה עדיין, אבל מכ"מ מודה בתנאי שבא להנאתה כמו אם לא באתי, יכולה היא לבטל ולומר הרי לי כמו שבא:

מעתה לא תקשה עוד אמאי לא פי' הרמב"ם והמחבר דאפי' בעל מנת כך הדין שיכולה לבטל התנאי שבא להנאתה, דאחר שעיקר הטעם הוא משום דיכולה לומר הריני כאלו נתקבלתי הנאה זו, מה לי אם אומר אם או ע"מ, בשלמא לדעת הרמב"ן דאינו מחלק בין תנאי שבא לטובתה או תנאי ע"מ שתתן לי מאתים זוז, ובכלהו תנאי ס"ל שיכולין לבטל מדעת שניהם, ולא מחמת דהריני כאלו נתקבלתי שפיר יש מקום לחלק בין אומר אם לא תבא או אומר על מנת כו' משא"כ לדברינו שהטעם משום דהוי הריני כאלו נתקבלתי מאי נ"מ בזה איך שהוא אומר:

ובאמת הא שלא הגיעו הרמב"ן ורשב"א לדעת הר"ן ז"ל הוא משום דעת הרשב"א בחי' מס' נדרים דהריני כאלו נתקבלתי אינו אלא מטעם דאם תתן ויחזור לה, וא"כ אפוכי מטרתא למה לי, אבל בשארי תנאים א"א לומר הכי כאלו נתקיים התנאי, וכבר הובאה דעה זו ביו"ד (סי' רל"ב), אבל אנן קיי"ל דבכל תנאי שהוא לטובתו יכול לומר הרי אני כאלו נעשה, וה"ז ברור בדעת הרמב"ם והמחבר בלי שום מחלוקת זולת דעת רש"י ותוס' שנדחקו בפי' וניחוש שמא פייס, והכי מבואר עוד דעת רש"י ריש מס' כתובות בסוגיא דלא שמיה מתיא, שכתב והוי גיטא ואם רצתה תנשא לאחר וגם לכהונה נפסלה מהיום עכ"ל, ולא הוצרך רבינו ללמדנו שאם רצאה לינשא לאחר שאסורה לכהונה, אלא אפילו היא לוותת דשמיה מתיא מכ"מ פסולה לכהונה:

מעתה הלכה רווחת בשו"ע בכ"ד דיכולה היא לומר הרי אני כאלו בא בעלי לעיר אבעל, ואפילו היה כאן אומר דא"א יש לנו לסמוך על הכרעת השו"ע מכש"כ שאין כאן אומר א"א שנחוש למחמירים, ואדרבה להוציא אשה מ־עלה יש לנו לסמוך על דעה שאינה מוסכמת כ"כ, כהא דאיתא ביבמות (דף לז) גבי אשת כהן כיון דלא אפשר עבדינן כרבנן, אע"ג דלשיטת הרי"ף ורש"י והרמב"ם הוא ספק דאורייתא לרשב"ג דקיי"ל כוותיה כמש"כ בהע"ש (סי' קס"ז אות י"ז), מכש"כ בכ"ד דהלכה ברורה ומוסכמת בשו"ע היא שיכולה היא לאתפיים ולומר הרי כאלו הוא בא, והוא ג"כ יבטל הגט כמבואר בשו"ע ותו לא מידי:

וראוי לדעת אשר הרב דק' לובען מסדר אותו הגט, קלקל הרבה בלשון שאינו מובן כלל כאשר יבואר:

וז"ל כו' התנאי (בסי' קנ"ד ובס"ג), ע"מ שאם לא באתי מהיום עד י"ב חודש יהא גט מעכשיו ואם אבוא בתוך הזמן הנזכר ואראה בפני פלוני ופלוני לא יהא גט ותהא היא נאמנת לומר שלא באתי כו', אין הכונה שתולה הדבר בעדים משום שמא יאמר הבעל שבא, דא"כ הוא לחנם שהרי האמינה לומר שלא בא, ואם תולה בעדים במה נאמנת, וגם למה לו לייחדם לומר בפני פלוני ופלוני

ופלוני ולא אומר ואראה בפני שני עדים, אלא כוונת הסדור לטובת הבעל והאשה גם שניהם, שלא יערימו זא"ז, ובזה ברור שאם יבא ויתראה לפניה א"צ עדים, ולא איברי סהדי אלא לשקרי, וע"ז חששו שמא יאמר הבעל שבא והתראה עמה, ע"ז האמינה לומר שלא בא, אבל א"כ יש לחוש להיפך, שמא תשמיט עצמה כל אותו המשך, וכההיא די"ב חודש של בתי ערי חומה, ע"כ תקנו שאם יתראה בפני עדים שבא ה"ז ביאה מעליא, אבל א"כ היה מקום לחוש שמא יאמר הבעל שהתראה בפני עדים והלכו למדה"י ע"כ תקנו שיתראה דוקא בפני פלוני ופלוני, והיינו דאיתא במס' שבועות (דמ"א ב') דלהכי קאמר ליה בפני ראובן ושמעון כי היכי דלא נדחי', הא מיהא ברור שאם התראה עמה באיזה מקום שתהא ותודה שכן היה, ה"ז הגט בטל, רק אם יהיה הכחשה ביניהם, אזי עליו להביא עדים פלוני ופלוני, והיא לא האמינה נגד אותם העדים וכמש"כ הב"י בשם הריב"ש (שלהי סי' קמ"ד) ואם היה סידור זה הגט בזה הנו', היה עלה פשוטה שתשמע האשה למאסקווא ותתראה עמו:

אבל הרב המסדר בק' לובשן סידר בזה"ל ואתראה בפניה בפני הרב והשו"ב אשר בעיר אבעל בזמן ביאתי שמה לא יהא גט, משמע שהתנאי היה שתתראה עמו דוקא בפני הרב והשו"ב שבעיר אבעל ובל"ז אינו ביאה כלל, ודברים אלו אין להם שחר, וגם תמוה מה היינו עושים אם בשעת ביאה לא היה הרב בתוך העיר וגם אינו מובן מה שסידר עוד שתהא נאמנת לומר שלא באתי כו', מה לה לנאמנות הרי אפילו תודה שבא והתראה עמה אינו ביאה עד שילך עמה להרב והשו"ב ויתראה עמה בפניהם, ואולי גם בזה הנו' היה הכונה שאם יבא ויתראה עמה באיזה מקום ותודה שכן היה, ה"ז ביאה והגט בטל, אלא שפירש שאינו ביאה אפילו אם יאמרו הרב והשו"ב שבא לפניהם עד שיבא עמה לפני הרב והשו"ב, ואז אם יעידו הרב והשו"ב שכן היה שהתראה עמה לפניהם, והיא תכחיש אותם, אינה נאמנת, וכמו שאני מפרש לשון סידור שגט שלפנינו, ואם אבא בתוך הזמן ואראה בפני פלוני ופלוני לא יהא גט, דפירושו שאז ודאי לא יהא גט אפילו תכחיש ותאמר שלא נתראה בפני פלוני ופלוני משא"כ אם לא יתראה בפני פלוני ופלוני אזי תלוי הדבר בה, שאם תכחיש ותאמר שלא בא והתראה עמה ה"ז נאמנת ה"נ יבואר לשון זה הסידור ואם באתי כו' ואתראה בפניה בפני הרב כו' לא יהא גט, דפירושו בודאי לא יהא גט אפילו תפחיש ותאמר שלא היה כן, אבל אם לא יתראה בפניה בפני הרב והשו"ב, תהא נאמנת לומר שלא התראה עמה, אפילו יעידו הרב והשו"ב שהתראה עמם לא שמה ביאה עד שיתראה עמה, והמה אינם יכולים להעיד שהתראה עמה עד שיתראה עמה בפניהם:

הא מיהא גם לפי זה הנוסח עיקר הביאה נקרא במה שמתראה עמה, ותודה שהתראה עמה ה"ז הגט בטל, אבל עדיין קלקל הרב בלשון הסדור על מנת שאם לא באתי כו' לעיר הנקרא אבעל כו' מבואר שיתראה עמה דוקא באותה עיר ולא שתבא למאסקווא להתראות עמו, ותפלא על הרב המסדר למאי הוסיף דברים אלו מה שאין זכר להם בסדר גט, הא אין לנו עלה כי אם פסק השו"ע שאין להרהר אחריו, שיכולה היא למחול לבעלה זה התנאי, ויהי הגט בטל, ושלום על ישראל, כנפש העמוס בעבודה:

הבא עה"ח היום ב' ט"ז תמוז, שנת תרל"ט.

נפתלי צבי יהודא ברלין.

והנני להוסיף בהא דמחולק רש"י עם הפוסקים אם אפשר לבטל התנאי שהוא לטובתו. לומר הריני כאלו נעשה התנאי, דבזה אזיל פי' סוגיא בכתובות (דף ע"ג) לא תימא טעמא דרב כיון שבגנסה סתם כו' ופרש"י דכ"מ לענין כתובה והתוס' כתבו דכ"מ לענין כנס ולא בעל, וסיימו בסוף דבריהם דצ"ל דהוי קידושין ע"י חופה או מחילת התנאי, והוסיפו בד' ע"ד דר"א דאמר קידש ע"ת ובעל ד"ה צריכה גט, וע"כ פליגי רו"ש בכנס ולא בעל, אבל רש"י לא ס"ל כ"ז דזה ודאי דוחק לומר דחופה קונה, ומחילת התנאי לית ליה לרש"י, ולא גריס בדע"ד דברי הכל צריכה גט, אלא הוא ס"ל הכי אבל שמואל ודאי חולק אפילו בבעל, ובזה תבין מה שמחק רש"י ביבמות (דף ק"י) הגו' דאיתא לפנינו משום דלפי גו' זו צריך לומר דמהני מחילת התנאי ואלו קידושי כסף וגם סברא שניה שהעלו התוס' לחלק דבקטנה דאיכא קידושי דרבנן מש"ה לא בעיל לשם קידושין, סברא זו הכריחו התוס' בדע"ד לפי הגו' דברי הכל, אבל רש"י לא גרים הכי ולית ליה סברא זו כלל, והנה ברמב"ם ושו"ע (סי' ל"ח) מבואר דקידש ע"ת ואח"כ בעיל או כנס צריכה גט, והיינו משום מחילת התנאי וכמש"כ:

ומה שיישבו התוס' על קושייתם על פרש"י דהא תנן בהדיא כו' דהוי מצי לאוקמי בשלא בעל, ולדברינו אאל"כ אלא היישוב דס"ד דרב מפרש המשנה כשמואל מש"ה אם קדשה סתם וכנסה תנא שלא בכתובה מדרבנן או מטעם ספק אבל אי קידש על תנאי כנסה סתם ודאי מחל וחייב כתובה ג"כ, והכי ייתב הר"ן פרש"י:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נב

לק' לאהיאסק

בעז"ה, ובו בטחתי לעד.

ע"ד הגט שאחד שלח ע"י שליח וכשבא השליח אחד אמר הבעל לוה עליו שלא ימסור הגט כי אם תתן בשביל הבעל מאתים רו"כ ולהשליח חמש ועשרים רו"כ והאשה אמרה שאין לה כ"כ ואח"כ השוה השליח לקבל עבור הבעל חמשים רו"כ, והגיד לב"ד כי כך אמר הבעל שאם לא יוכל לגמור בזה התנאי ימסור איך שיוכל, ומה שאמר בתחלה לא היה אלא כדי לאיים כדי שתתן אם יש לה, ונמסר הגט, ואח"כ צווח הבעל ואמר שתנאי גמור היה, וגם אביו הראה מכתב בנו עוד לפני הגירושין שהודיעו שישלח הגט ע"ז האופן, והשליח אומר שכ"ז שקר ולא היה תנאי ממש וכן בפני הרב המסדר הגט לא היה שום תנאי:

והנה זה הענין סובב הולך על שתי חקירות, הא' ערעור הבעל, הב' דבר השליח עצמו:

והנה בדבר ערעור הבעל לכאורה תליא בדיני שליש, כלומר שהשליח נאמן מטעם שליש שהרי הימניה כידוע, אבל א"כ יש להסתפק טובא מחמת שכאן השליש הוא נוגע שאלו לא מסר הגט לא היה מקבל מהבעל המשלחו זה הסך עבור ההליכה וכהי דנוגע כשר להביא גט ונאמן לומר בפ"נ ובפ"נ כמ"ש הרשב"א בשו"ת (סי' תקמ"א) בזה"ל והשיב עוד בשכיר שהביא גט ואמר בפ"נ ובפ"נ ובידו שטר שליחות מן הבעל ולא היה מקוים, דכל המביא גט בין בארץ בין בח"ל אע"פ שאינו מקוים נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ וא"צ עדים שעשאו הבעל שליח כו' אע"פ שהוא שכיר ונוגע בדבר דתנן הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחשו"ק כו' ולא הוציא שכיר ועוד דתנן אותן שא"כ לומר מת בעלה נאמנות להביא את גיטה מה בין גט למיתה שהכתב מוכיח עכ"ל, אבל כ"ז אינו אלא לטענת מזויף או שהבעל טוען שלא שלחו כלל, בזה שפיר אמרינן שהכתב שבידו מוכיח שהוא שליח הגט, אבל כשהבעל טוען תנאי היה בדבר אין הכתב מוכיח כלל, ואין לשליח נאמנות אלא מטעם שליש ממילא דוקא כשאינו נוגע:

הן אמת בנ"ד יש מקום לומר דכיון דהבעל מודה שהתנה כך שהשליח יקח ממנה חמש ועשרים רו"כ הרי על זה האופן הימניה, אבל עדין יש לדון אם היה הבעל מכחיש זה ואמר שהשליח לעצמו אמר כן, וא"כ הרי זה נוגע והגט פסול, וכהי דבכ"ד אין הבעל נאמן מטעם מגו שאם רצה היה מכחיש, דידוע דשליש נאמן אפילו במקום מגו וכמש"כ הב"ש (בסי' קמ"א ס"ק נ"א), מ"מ יש לדעת שורש הדין באם היה מכחיש:

ונראה לי דלא נצרכנו בטענה זו לסברא דשליש כלל, שהרי דבר ברור הוא דתנאי כעין ביטול הוא שמבטל הגט או השליחות אם לא יקיים התנאי, ומה לנו אם אומר שמבטל הגט או השליחות לגמרי, או שהטיל תנאי, ומעתה הרי מבואר (בסי' הנ"ל סעיף ס') בהגהת רמ"א ואין הבעל נאמן לומר שבטלו אלא א"כ השליח או האשה מודים בדבר, וביאר הב"ש דע"כ מיירי לפני מסירת הגט

דאי

דאי לאח"כ גם השליח א"כ אלא לפני הכתיבה ומיירי שבא הבעל לב"ד ואמר תדעו שבטלתי את הגט לפני השליח והבעל הלך לו, וכשבא השליח הכחיש בזה אין הבעל נאמן ואע"ג שהיה להבעל מיגו מ"מ השליח נאמן במקום מגו:

והקשה עוד ממש"כ בחי' רשב"א דאם יש לבעל מיגו נאמן, ויישב דמיירי שהבעל אמר שביטל בפני עדים ואין השליח יודע להכחישו בזה אם יש לבעל מיגו נאמן וא"ל א"כ, זהו היולא מתמלית דברי הב"ש הרי דאפילו לא מטעם שליש אין הבעל נאמן לומר שביטל אם לא שיש לו מגו, והדעת נותן כן דאל"כ לא הועילו חכמים בתקנתם בשליח הגט, וכמש"כ התוס' ופסק הרמ"א שם דאפילו ביטל הגט בפני עדים זה שלא בפני זה אינו ביטול משום דבהא אפילו רבי מודה דא"כ מה כח ב"ד יפה כמבואר בתוס' גיטין (דף ל"ב:) סד"ה ור"ג, הן אמת שביארתי בס"ד בהע"ש (סי' כ"ח אות י"ד) שהשאלתות ובה"ג ורי"ף אבות העולם לא ס"ל הכי, אלא כל שיש לו עדים שביטל מהני אפילו ביטל זה שלא בפני זה, מ"מ הא ודאי לכ"ע אינו נאמן לומר שביטל בפני שנים אע"פ שאין השליח יודע להכחישו, וה"נ אם אמר הבעל שביטל לפני השליח אינו נאמן אם השליח מכחישו אפילו שלא מטעם שליש, ומזה הטעם עצמו דא"כ לא הועילו חכמים וכ"ת הא הועילו שפיר שהרי השליח יהיה נאמן מטעם שליש, ובאם שהיה נוגע באמת א"כ, אאל"כ דא"כ היה לחכמים לתקן בע"כ שאסור להשליח לקבל מאומה מהאשה, או שיהיה בא"א שלא יוכל הבעל לערער ולומר שהשליש הוא נוגע במה שלא ידע תחלה שיקבל כ"כ, או הבעל יאמר שכבר סלק לו שכרו ומהאשה אין לו לקבל כלל וא"כ הוא נוגע, אלא ע"כ נ"ל דזה ברור דאין הבעל נאמן לומר שביטל אם לא שמביא עדים או יש לו מיגו דמזויף וכדומה:

וכל הדברים האלו כהווייתן ישנן בטענת תנאי היה בדבר, שאין הבעל נאמן לומר תנאי עשיתי לפני עדים או לפני השליח אם לא שיש לו מיגו, אבל בל"ז אין בדבריו ממש, ולא מהני ההוכחה בב"ד על אמיתת דברי הבעל ממכתב ששלח לאביו, שאין בו אלא גלוי דעתא שרולה לבטל השליחות ולהטיל בו תנאי וידוע דתהות מגויה כדאיתא בירושלמי נדרים והובא בר"ן שם, ואין מזה ראיה שלא חזר בו בשעת מסירה כדי שלא לעגן אותה ולא את עצמו אם אין לה, ע"כ אמר להשליח שבאם יראה שא"א בקיום התנאי יעשה כפי האפשר, ואדרבה מדלא התנה בפני ב"ד או לפני עדים כדין כמש"כ הב"ש (סי' קמ"ז סק"א), ש"מ שלא היה תנאי גמור, איך שהוא על השערות ואומדנות אין להעמיד כלל ומכש"כ בגט דכלל גדול הוא דגלוי דעתא לאו כלום הוא, ואין לנו אלא לירד לעומק הדין, לפי הכתבה שלפנינו, והבעל א"כ בלא עדים על בטול או לומר תנאי היה בדבר שזהו בטל ג"כ:

איברא הש"ך ח"מ (סי' נ"ו סק"ה) לא כתב כן, שהביא דעת הרבה פוסקים דדין שליש אינו אלא כששניהם מודים שעשאוהו שליש ולא לפקדון בעלמא ולא כבעה"ת וש"ע ופי' לפי דעתם הא דאיתא בגיטין (דף ס"ד) בעל אומר לפקדון ושליש אומר לגירושין כו' היינו שאמר הבעל תנאי היה בדבר שיתן הגט על תנאי כך וכך, הרי דבכה"ג צריכים אנו לסברא דשליש, הן אמת שהתומים והגר"א ז"ל דחו דעה זו מסוגיא דשם דמקשה לרב חסדא מדתנן דשליח קבלה בעי שני כתי עדים כו' ואי איתא מאי קושיא הא בעינן עדים בשביל אם יטעון הבעל לפקדון ממש שאין השליש נאמן, מיהו הא ע"כ עלינו ליישב דעת ראשונים ז"ל ולהלן יבואר שגם דעת רש"י כן, אלא נ"ל דבגט לא שייך כלל לפקדון ממש שלא למסור לה כלל, ומשום דאיתא (שלהי דף י"ז) א"ל רבינא לרבא כתביה ואותביה בכיסתא דאי תפייסא תפיים מאי א"ל לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה, הרי שאין דרך לכתוב גט אם לא שבדעתו למוסרה לה באיזה אופן, מכש"כ שאין אדם מפקיד גט ביד אחר לשמירה בעלמא וע"כ פי' לפקדון היינו למסור לו באיזה אופן, אבל בשארי שליחות אם אומר לפקדון ממש אין זה שליש, וא"כ נשאר ישוב הש"ך לכאורה דאומר שמסרו לשליח על תנאי ולא נאמן השליח אלא מטעם שליש ולא כמש"כ:

אבל מ"מ ישוב הש"ך תמוה דא"כ הכי מיבעי הבעל אמר תנאי היה, וכבר תמה כן התומים, ובאמת אפשר ליישב הסוגיא בנקל דפי' לפקדון היינו למסור לה לפי רלון השליח, והרי עדיין לא נמסר לה וחוזר בו, והשליש אומר לגירושין כפרש"י שנעשה שליח לקבלה, וכבר נתגרשה בקבלתי והא דלא קאמר הגמרא בעל אמר להולכה כפשוטו כבר יישבו התוס' בד"ה בעל, מש"ה קאמר לפקדון שתלה המסירה ברצות עיני השליש אבל אם הבעל אומר תנאי היה ולא מהני המסירה אינו נאמן גם בל"ז וכמש"כ, והש"ך נדחק לפרש בזה הישוב, משום דכתב שגם דעת התוס' כן הוא דאינו שליש אלא א"כ שניהם מודים שנעשה שליש וא"כ אם נפרש כמש"כ דמיירי שהבעל אמר למסור לה לפי רלונו של השליח הא אם אומר לפי רלון הבעל א"כ, אודא קושית התוס' שם ד"ה בעל וא"ת לרב הונא א"כ מה הועילו חכמים בתקנתן כו' אכתי יערער שיאמר לפקדון נתתי, ולפי דברי אין כאן קושיא כלל, שהרי אם ימסור לה הגט שוב אין ערעור מש"ה פי' הש"ך דלפקדון היינו תנאי היה דברינו, אבל באמת כבר הכריח התומים דדעת התוס' דלפקדון ממש ג"כ הוי שליש, ממש"כ התוס' סד"ה שליש אלא אומר בפקדון יהביה נהליה וא"כ מפרשי הסוגיא כמשמעו דהבעל אמר לפקדון ממש ואע"ג שלא שכיחא לעשות כן מ"מ הבעל טוען שעשה כן לאיזה טעם, ולשיטת הפוסקים דלפקדון ממש אינו שליש, מפרשי כמש"כ דבעל אמר לפקדון למסור לה לפי רלון השליח, אבל אומר תנאי היה א"כ כלל, ומיושב באמת קושית התוס' הנ"ל:

ואדרבה יש להוכיח עוד מסוגין דבאומר הבעל תנאי היה אינו נאמן כלל, ודלא כהש"ך, דהנה רש"י פי' השליש אומר לגירושין שהייתי שליח לקבלה וזה דלא כפי' הגמרא להלן בעל אומר לגירושין שליש אמר לגירושין והאשה אמרה נתן לה ואבד כו' דפירושו לגירושין למסור לה, וכן פי' באמת כאן בשו"ת הרי"ף הביאו הרשב"א והר"ן, ולמה לא פרש"י כן, הן אמת דכ"ע מודים דה"ה שליש נאמן באומר לקבלה כדמוכח מקושית הש"ס על ר"ח ממשנתנו מ"מ מחלוקת ר"ה ור"ח לפי הפשט נוח לפרש שכבר מסר לה הגט והבעל אמר לפקדון ולא למסור והשליש אמר לגירושין, אלא משום דרש"י לטעמיה בסנהדרין (דף ל"א:) בד"ה אין עליו עדים, והרי הוא יולא מתחת ידי שליש ולא מתחת ידי הלוה הואיל ושניהם מודים שזה מינו להיות שליש ביניהם כשר עכ"ל, הרי דדוקא בכה"ג מקרי שליש, והיינו איכא מ"ד שהביא בעה"ת שער כ"ב בזה"ל איכא מ"ד דכי אמרינן שליש נאמן משניהם דוקא כי קא מודו תרווייהו דאוקמינהו שליש עליהן בההיא מדעם דאיתיה תחת ידיה וכו', ואחר דרש"י ס"ל הכי ע"כ מפרש בעל אמר לפקדון היינו למסור לה הגט, ואי איתא שכבר נמסר לה מאי קא טעין בעל, אלא מיירי שעדיין לא נמסר לה והבעל רולה לבטל הגט והשליח אומר שכבר נתגרשה זהו דעת רש"י, והרי"ף ס"ל כש"פ דאפילו לפקדון ממש מקרי שליש, ומפרש הסוגיא כמשמעו ולא תקשה להתוס' דס"ל דלא כרש"י כמש"כ לעיל אמאי מפרשי שליח אמר לגירושין לקבלה, כמבואר בתוס' ד"ה ושליש, הא ל"ק דלא נחתי התוס' לכך אלא כדי לחלוק על פרש"י בדין ששיימו ומיירי כשיש שנים שמעידין בפנינו אמרה דשויתה האשה שליח לקבלה, ולא כפרש"י בד"ה ואמאי, וכמש"כ התוס' בד"ה תינח, מש"ה הביאו בזה כפרש"י דבזה לא נחלקו בדין דודאי גם לשיטתם נאמן השליש באומר לקבלה כמש"כ לעיל:

הא מיהא דפרש"י מוכרח לפי דרכו ז"ל, אבל כ"ז לפי מש"כ דאם אמר הבעל תנאי היה א"כ כלל, אבל למש"כ הש"ך אכתי הוי מלי רש"י לפרש שליח אמר לגירושין בלא תנאי אלא לגירושין גמורים וכמש"כ הש"ך בעצמו אלא ע"כ דתנאי היה אינו טענה כלל, הן אמת דמפרש"י יש לדחות דלשון לפקדון לא משמע על תנאי כלל כמש"כ התומים, אבל מגוף לשון הגמרא יש להביא מדלא אמר בעל אמר תנאי היה ושליש אמר לגירושין, אלא ודאי בכה"ג אין הבעל נאמן כלל אפילו בלא סברא דשליש:

והנה בנוב"י תניינא (סי' קכ"ח) הביא עובדא כנ"ד, ורלה הגאון מהר"ס ברבי לאסור מטעם שהשליח נוגע וא"כ לומר בפ"כ ובפ"כ והגאון נוב"י ז"ל הרבה להוכיח דאפילו נוגע נאמן לומר בפ"כ ובפ"כ [והן הנה הוכחות הרשב"א בקילור דחמש נשים נוגעות הן שרולות לקלקלה, ומה שהוסיף הנו"ב להביא מעבד דנאמן לומר בפ"כ ובפ"כ, לכאורה כמ"כ קשה לשיטת הרמב"ם לפי מ"ש הב"ש שם סק"ע דעיקר נאמנות השליח הוא משום דכל

מקדש

מקדש אדעתא דרבנן מקדש, וקשה א"כ בעבד מא"ל. איברא אין דברי הב"ש מוכרחים, וכבר יישבתי בס"ד שיטת הרמב"ם בהעמק שאלה (סימן כ"ד אות ט'), ונפלאתי מאד גם על הגאון מהר"מ דלפ"ד שאין נוגע נאמן להביא את הגט ולומר בפ"נ ובפ"נ אם לא בהרשאה מקוימת, ואם לא היה מקוים, ולמה זה התעורר לפסול את הגט בשביל טענת הבעל, הא גם עד שלא ערער הבעל היה לפסול הגט. וגם על הגאון נו"ב אני תמה דאם אמרו דהשליח נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ אפילו הוא נוגע משום דהכתב מוכיח עליו שאינו מזויף מנלן דנאמן לענין טענת בעל דתנאי היה בדבר, והרי השליש נוגע, ואין מקום ליישב דברי גברי רברבי כוותייהו ז"ל אלא דתרווייהו ידעו שאין אנו צריכין לסברא דשליש אלא הבעל אינו נאמן לומר תנאי היה בדבר אם לא מטעם מיגו כמש"כ לעיל ומש"ה ס"ל למהר"מ ברבי דנהי דבלא ערעור הבעל בטענת מזויף נאמן אפילו נוגע אפילו חמש נשים לומר בפ"נ ובפ"נ, מ"מ כשהבעל טוען מזויף לא מהני, ובעינן קיום, וא"כ שיכול לטעון מזויף ממילא נאמן לומר תנאי היה, והנוב"י דחה דכשהאמינו חכמים לומר בפ"נ לחמש נשים האמינו לכל דבר אפילו כשהבעל יערער ויטעון מזויף, וא"כ אין לו מיגו וא"י לטעון תנאי היה, ובאמת אין כל ההוכחות של הנוב"י ז"ל שווי' למהר"ם ברבי לטועה בדבר משנה, והיינו דודאי אפשר לחלק בין כשהבעל מערער לשאינו מערער, אלא מ"מ יש קושיא על מהר"ם ברבי ואכ"מ, הא מיהא ברור דטענת תנאי היה בדבר אינו כלום כל שאינו מביא עדים, ואפילו היה השליח מודה עתה אינו נאמן אחר שכבר נתן וכמש"כ הב"ש הנ"ל, ולא מהני אמתלא לפסול את הגט כאשר יבואר לפנינו, וכיון שיצאה בהיתר יצאה ושריא לכל גבר:

עתה נבוא לחקירה השניה במה שהשליח עצמו אמר מתחלה שהיה לו תנאי בדבר אלא שנתן אמתלא, והלא בעדים לא מהני אמתלא, אבל באמת אינו ענין לכ"ד; דהא דבעדים לא מהני אמתלא היינו משום כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד כדאיתא בכתובות (דף כ"ב) לענין אנוסים היינו מ"כ וה"ה בע"א באותם דברים שהאמינה תורה כמו בעד סוטה ועדות אשה ושיש להם שייכות לב"ד כמו שיבואר, וה"ה לאמירת בפ"נ ובפ"נ לא מהני חזרה ע"י אמתלא, דהגדה מקרי ואינו חוזר ומגיד, משא"כ אמירת העד שתנאי היה בדבר אין הגדת עד אחד כלום אלא שממילא הוא א"י למסור הגט, אבל ודאי יכול לחזור באמתלא, ואפילו נאמנותו מצד שליש ג"כ אינו כלום, חדא דלא שייך לומר שנאמן מטעם שליש אלא לחובת הבעל שהיה מינהו ועשאו שליש, אבל לחובת האשה לגבה דידה לאו שליש היא כלל, שהרי היא לא האמינתו, ואינו אלא אלא כעד בעלמא, וסברא זו ביארנו בס"ד בהעמק שאלה (סי' י"ז אות א') בענין חזקה דשליח עושה שליחותו לדעת השאלתות והר"י אבן פלט ע"ש, ותו אפילו היכא דהוי שליש ונאמן, לא עדיף מדברים שהאמינה תורה בפי' כמו אב שנאמן לומר קדשתי את בתי שנאמן לחזור באמתלא כמו באמרה נדה אני דנאמנת מה"ת מדכתיב וספרה לה דקאי לגבי טומאה כמו לגבי טהרה כמש"כ בשו"ת הרמ"א (סי' ב'), [ועי' שו"ת חמדת שלמה (סי' כ"ו) הכרח לדבר] ומ"מ מהני אמתלא, אע"ג דהגאון חוות דעת (סי' קפ"ה) העלה דאם אמרה בפני ב"ד באמת א"י לחזור באמתלא, וה"ה בקדשתי את בתי, אבל אשתמיטתיה מש"כ בשו"ת מהריב"ל ספר א' (סי' ל"ט) בשם בעל העיטור בזה"ל ואם אמר האב בב"ד קדשתיה וחזר ואמר לא אמרתי בפניהם הרי היא בחזקת מקודשת אבל לא כפר באמירתו אלא אמר לא קדשתיה אם נתן אמתלא לדבריו נאמן וא"ל אינו נאמן עכ"ל והיינו משום דלא שייך אמירה זו לב"ד כלל מה לי אמר בב"ד או בשוק, ולא דמי לעד סוטה או עד מיתה או בפ"נ ובפ"נ דיש להם שייכות לב"ד דאע"ג דעד מיתה מתיר את האשה אפילו בלא ב"ד כמש"כ בשו"ת הר"ן (סי' מ"ז) מ"מ נ"מ טובא במה שהעיד בב"ד והותרה, דשוב אין עד אחר נאמן להכחישו כדאיתא ביבמות (דף קי"ז:) בא עד אחד ואמר מת והתירוהו לינשא ובא א' ואמר לא מת לא תצא מהיתר הראשון, והיינו משום דכבר הוחזקה בהיתר וסוקלין ע"י כגון אם קבלה קידושין מאחר ובא עליה אביו ה"ז נסקל ע"י משום כלתו, מש"ה לא מהני עד אחד להכחיש, משא"כ אם לא בא העד לב"ד ולא הותרה בב"ד, אפילו אמרה בעצמה מת בעלי אין נסקל ע"י, וה"נ מזה הטעם לא מהני אמתלא דהאי עד ג"כ, משא"כ באב שאמר קדשתי את בתי דלא מהימן לקטלא כדאיתא בקידושין (דף ס"ג), אפילו אמר בב"ד לא נתחזקה בזה לא"א ומש"ה נאמן אף הוא לחזור באמתלא, וה"ה באשה שאמרה טמאה אני:

נחזור לענין דאפילו נאמנות השליש כיון דלא שייך לב"ד כלל, נאמן לחזור באמתלא וה"ה בב"ד יכול לחזור באמתלא על אמרו תנאי היה בדבר, אלא שעדיין צ"ע כיון דלענין בפ"נ ובפ"נ בעי ב"ד, ה"נ מהני הגדה שניה דנאמן מטעם שליש או משום שויא אנפשיה חד"א דלא מהני אמתלא, ומנא אמינא לה, מדתנן ביבמות ס"פ האשה שלום האשה שהלכה היא ובעלה ובנה למדה"י ובאה ואמרה מת בעלי ואח"כ בני נאמנת מת בני ואח"כ בעלי א"נ וחוששין לדבריה וחולצת ולא מתייבמת וכתבו התוס' דהא דחולצת משמע להגמרא דלא מהני אמתלא לחזור בה והרי במה שאמרה מת בני תחלה אין לה שום נאמנות אלא דאסורה לשוק משום דשויא אנפשיה חד"א וכפרש"י במשנה, ומ"מ לא מהני אמתלא, וע"כ משום דמגדת ביחד עם מת בעלי דשייך לב"ד ונאמנת והיינו דלא תנן האשה שהלך בעלה ובנה למדה"י ומת בעלה ובאה ואמרה מת בני תחלה א"נ וחוששין כו', אלא משום דבכה"ג שמת בעלה עפ"י עדים אינה חולצת בברור דתוכל לחזור ע"י אמתלא, ומזה גופא דייק הש"ס דחולצת משמע דלא מהני אמתלא מדערביה התנא בהדי מת בעלי ה"נ בב"ד כיון דלענין בפ"נ ובפ"נ מהני הגדה בב"ד ה"נ מהני האי ב"ד לענין תנאי היה בדבר, ואפילו באופן שיש הרשאה מקוימת דא"צ כלל לבא לב"ד עפ"י דין מ"מ כיון דשייך הענין מיהא להושיב ב"ד אם לא היה לו הרשאה, מיקרי אתחזק בב"ד, שהרי מת בעלי ג"כ בידיעה דידה לחוד הותרה לכל אדם כמש"כ הר"ן בעד א', אלא דכ"מ בביאתה לב"ד שלא מהני הכחשת עד אחד כמש"כ לעיל, וגם לכתחלה אסורה לינשא עד שיבא העד או היא לב"ד ותותר בב"ד ומקרי בזה שנתחזקה בהיתר עפ"י ב"ד, וה"נ כיון דיש לזה שייכות לב"ד לא מהני חזרה באמתלא אפילו להגדה דתנאי היה:

איברא ודאי אי הוי בא השליח בבואו עם הגט, ומושיב ב"ד ואמר ה"ז גט ובפ"נ ובפ"נ ואני שליח למסור לה בזה התנאי ודאי לא היה תקנה לזה לחזור באמתלא אבל הרי המנהג בבוא שליח לעיר עם הגט בא להאשה או אפילו להרב ולא בתורת ב"ד אלא כמספר דברים יש לי גט ובתנאי כך וכך, ועדיין לא ישבו ב"ד ולא ראו את הגט ולא שמעו עדותו בפ"נ ובפ"נ, וא"כ הרי אינו אלא כמספר דברים בשוק ולית דינא ולית דייני, ואפילו ישבו ב"ד באותה שעה לצורך אותו מעשה, כיון שלא אמר עדיין בפ"נ ובפ"נ ולא הראה הגט, אין בהגדה זו כלום כמש"כ, ואח"כ שהושווה עם האשה וחזר באמתלא, הושיב ב"ד והראה את הגט ואמר בפ"נ ובפ"נ אין מקום לחוש כלל:

בהא נתיכן בס"ד דהאי איתתא שריא לעלמא, והנני מצטרף עם גברי רברבי דקיימי להתירא, והמקום יעמידנו על האמת, והוא התכלית והחותמת, ולא נכשל בהוראה חלילה, ויורנו דרך ישר וסלולה, כנפש העמוס בעבודה רבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נג

בעזה"י, תשובה לסאסניצא.

מש"ב לדחות שו"ת לחמי תודה, לדק מהחל ועד כלה, ודואי יש לנו לחוש, למימר שחשוד לקלקלה ויבטל, ולא מהני חזקת כשרות דגט, וכדאיתא בע"ז רפ"ב דלהכי אין לוקחין פרה מעו"ג דחיישינן לרביעה או למלאכה, ולא מוקמינן בחזקת כשרות אלא משום דחשוד העו"ג לרבעה חיישינן ה"נ חיישינן משום שחשוד ע"כ, ומכש"כ בזה"ז דרוב מומרים נידונים כלהכעיס, ופרש"י חולין (ד"ג ב') ד"ה חוץ, דלהכעיס מועד לגנב בכוונה בידים, ובדברים המסתעפים שהאריך מע"כ בעניני חזקות, כבר אזלי בה נימוסי בכל פרט, וכל מה שנוסיף לדבר בזה לא נוסיף כתעלא בי כרבא, וגם כי לא בא מע"כ שי' אלא בשביל דבר שנתחדש לו,

להמליא

להמליא עלה לגט מומר שלא נחוש לביטול דהיינו שיעשה שליח בכתב, ולא יהא דבור מבטל מעשה, וקשר איזה ענינים זכ"ז עד שהגיע לכך, ולמען כבודו הנני להיות נדבר בכל פרטי התקשרות עד נגיע לגוף הענין:

ראשית הביא מש"כ הריטב"א מכות (ד"ז), דאפילו לפרש"י מהני שיאמר העד מה שכתוב בזה הוא אמת ואני מעיד כך, דברי הריטב"א א"ל חזוק, אמנם גמרא מפורשת היא בסנהדרין (ד"ס) דאף אני כמוהו מועיל בד"מ ובד"נ, והרי"ף פ' ד"מ מפרש הכי הא דאיתא שם מה לע"ז שכן ישנן באיה ואין לומר דוקא משום שהראשון ג"כ עד, ומועיל גם להשני, דא"כ הרי כולא סהדותא כי ריבעא אפומא דחד וכדאיתא בכתובות (דף כ"א) אלא ודאי אפילו תובע אומר הן והעד אומר אמת שכן הוא שוי עדות, והכי מבואר בחידושי הר"ן על הא שכן ישנן באיה דאם שניהם שמעו מהתובע ואמרו הן כשר, וזה ברור, וממילא ה"ה בכתב, וכ"ת א"כ גבי מגדף למ"ל שיפרש הא' לכתוב, וכולם יאמרו כך שמענו, אפשר דיותר טוב שא' יפרש, משכל סנהדרין יראו מה שכתוב הגדוף וכתיב בעזרא, וערות מלכא לא אריך לנא למחזי:

הא מיהא דינו של הריטב"א ברור, אבל כ"ז אינו אלא בדוחק כמו גבי אף אני כמוהו וכדאיתא בח"מ (סי' כ"ח), וה"ה בכתב, והא שכתב הריטב"א שם שכן נפג"ו, ג"כ אינו אלא במקום צורך שקשה על העדים לפרש כל העדות וכדומה:

והנה בא מע"כ שי' לדון מזה לענין גט שיכתוב הבעל לסופר ליתן גט והוא יאמר בפיו עשה מה שכתוב כאן, והביא בשם שו"ת מהריט"ץ שמהני, ראיתי בו ולא דבר מזה מאומה אלא בנותן הכתב מיד ליד, עלה בדעתו דמהני וזה לא נראה כלל, אבל מה שהעלה מע"כ שי' יש לדון דכיון דתנן עד שישמעו קולו שיאמר לסופר כתוב משמע דוקא, ואם שאין טעם בדבר וכמו שלכאורה היה הדעת נותן דכתיבה מהני בפקח וכמש"כ הת', אבל בתוספתא מבואר דלא מהני, וע"כ גזרת חכמים הוא [ועי' שו"ת ח"י (סי' קל"ד) שנתן טעם קצת ולבסוף העלה דחומרא דא"א נגע בה] ה"נ בכה"ג דלא מהני ועל כיב"ז תנן במס' ידים אין דנין ד"ת מד"ס, איברא תליא בשני ישובי הרא"ש מהא דמהני הרכנה, דלישוב א' דהרכנה מהני יותר מכתיבה, ה"נ אמירת הן מהני, אבל לחד ישוב דדוקא גבי חרש מהני הרכנה ה"נ דפקח לא מהני הן:

אמנם כ"ז בשליחות הסופר, אבל באמירת הבעל לשליח להוליך הגט פשיטא דמהני בכתב, כמבואר ברא"ש פ"ב (סי' כ"ז) פ' התקבל (סי' כ') (וכבר הנהיגו לשלוח ע"י כתב למנות שליח בעיר שהאשה שם כמבואר בשו"ת אהלי תם (סי' ק"ב) ובשו"ת אמונת שמואל (סי' י') והכי איתא בה"ג לענין שליח לקבלה וז"ל ועגונה דאתי לב"ד ואמרה הוו עלי סהדי דפלוני דאיתא במדה"י שויתי' שליח לקבלה כו' כתבין לב"ד במדה"י כו', ולא פסל בה"ג אלא לשלוח ע"י עו"ג ושיהא הגט בא מיד הבעל ליד עו"ג, והדברים ארוכים, אבל ע"י ישראל ודאי לכ"ע מהני כתב, אלא שבהגהת רמ"א (סי' קמ"א סל"ה) כתב שהמנהג שאין לעשות שליח בכתב כלל ובד"מ שכתב ועי' סי' זה כתבתי דיש סוברין דאין למנות שליח ע"י כתב ולא נמצא בד"מ יותר מזה, ונראה ברור דעיקר הטעם הוא משום דבעינן שיאמר השליח בפ"נ ובפ"נ כ"ז שאין קיום, וע"י כתב א"א לומר כן, ובמק"א הארכנו לתקן בזה כל האפשר:

הא מיהא לכתוב וליתן לשליח מיד הבעל להשליח ודאי מהני, והוציא מע"כ שי' מזה דא"א לבטל, משום דהוי מעשה ואין דיבור מוציא מידי מעשה, ולא דמי לכתיבת הגט דלא הוי מעשה גמורה כדמוכח התם בכל הסוגיא כו', ובמח"כ כ"ז אינו, ואטו יש כ"מ בין מעשה רבא למעשה זוטא, ותו דלר"ל דס"ל דנתינת מעות לאשה הוי מעשה, ונתינת גט ליד שליח לא הוי מעשה, והביא ראיה מהא דאין מעשה מוציא מיד מחשבה גבי כלים וליקשי לדידי' הא מחשבה בעלמא הוי, אלא כך הענין דר"י סבר דכ"ז שאפשר לבטל במעשה כמו הא דנתינת מעות לאשה ואי בא אחר וקידשה בטל קידושי קמא, מש"ה אינו חשיב מעשה, ור"ל ס"ל דכיון דאם לא בא אחר וקידשה מקודשת ואף ע"פ שנתאכלו המעות, דלא בעי שום מעשה לקיים הקידושין, מקרי מעשה מעליא, משא"כ נתינת הגט ליד שליח דאכתי בעי למיזל ולמיהב לידה דאיתתא וכן עושה שליח לתרום בעי לילך ולתרום, וע"ז הביא ראיה מהא דמחשבה בכלים דשוב לא בעי מעשה, ונחשב המחשבה כמעשה, משא"כ לר"י הא מצי לבטל המחשבה ע"י מעשה, והיינו שדקדקו התוס' סד"ה מידי מחשבה ואותה הכאה יכולה להתבטל דהכל מודים כו':

ומעתה בנ"ד לכ"ע אפילו לר"ל אינו אלא דיבור בעלמא, דבכתיבה לא נעשה מאומה, והדבר פשוט, ואפשר היה לדחות דברי מע"כ מטעם אחר, שכתב הרי"ף בפ' ד"מ, דכיון דבע"ז ישנן באיה מש"ה אפילו עשו מעשה לא מיחשב מעשה כיון דא"צ למעשה דידהו, אמנם אין העניינים דומין כ"כ ואין אנו צריכים לכך בכאן:

ידידו נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נד

בעו"ה, תשובה ע"ד גט הנשלח על בי דואר.

בעיקר שליחות הגט ע"י כתב שבא ע"י ישראל, כבר הנהיגו בשו"ת אהלי תם (סי' ק"ב), ובשו"ת אמונת שמואל (סי' י') לעשות ע"י שליחות א' היינו שהבעל עושה בכתב שליח בעיר שהאשה שם איברא ע"י עו"ג המנהג לעשות שליח מיד הבעל לישראל במקומו, והשליח עושה בכתב שליח שני בעיר שהאשה שם, וכן היה המעשה שהובא בשו"ת מהרי"מ (סי' ל"ג), ולכאורה משמע בהג"א גיטין שלהי פ"ב בעובדא דקלוני' שגם ע"י עו"ג הבעל עושה שליח בכתב, וא"כ למה נהגו דוקא ע"י שליח שני, אבל הטעם שנהגו כן, הוא עפ"י המרדכי פ"ג (סי' שס"א) שמסיים הא' ואומר אני שהובא בהג"א הנ"ל על דעת הלכות גדולות שהביא הרא"ש שם שאוסר ע"י עו"ג, מבואר דגם בה"ג מכשיר כה"ג, וכ"כ בד"מ (סי' קמ"א אות כ"ד) (דבאמת גם בה"ג מודה דיכולין לעשות שליח בכתב וא"צ שמיעה מפיו כמבואר בהלכות גדולות לפנינו לענין שליח לקבלה בזה"ל ועגונה דאתיא לב"ד ואמרה הוו עלי סהדי דפלוני דאיתא במדה"י שויתי' שליח לקבלה כו' כתבין לב"ד במדה"י כו' ומש"ה כתב בשו"ת אהלי תם דבה"ג מודה דכשר לעשות שליח בכתב שבא ע"י ישראל) ולא פסל אלא ע"י עו"ג ומשום דס"ל דבעינן שיבא מיד הבעל לישראל, כמו דבעינן שיבא מיד ישראל לאשה, וכמו לר"מ דס"ל ע"ח כרתי, בעינן שיהא עדים על הגט מתחלה ועד סוף, ה"נ לדידן בעינן שיהא ישראל משיצא מיד הבעל ובשעת נתינה לאשה, והיינו שסיים בה"ג דרבנן דהשתא אמרי דאם נשלח ע"י עו"ג אם נשאת כשר דסמכינן על ר"א דס"ל ע"מ כרתי ותמה הר"ן מאי שייכא דר"א לכאן, ועי' לח"מ פרק ה' וב"ח (סי' קמ"א), והנראה דס"ל כשיטת הרי"ף והרמב"ם דעדי חתימה גם לר"א במקום ע"מ קיימי, ויש להו עיקר בתורה ומש"ה בעינן החתימה לשמה אלא דמכ"מ סגי בעדי מסירה לאחד שיהיו עדים בשעת נתינה, ה"נ אע"ג דלכתחלה ראוי שיצא מיד הבעל לישראל ג"כ מכ"מ בדיעבד לא חיישינן אלא שיצא מיד ישראל לאשה. עכ"פ פשוט דברי המרדכי דבה"ג מודה דע"י שליח שני כשר, וכך הם דברי הג"א הנ"ל אלא שצריך לתנאי שם בזה"ל על הגט שבא לידם ע"י שליח שהעיד כו' אלא מלשון רמ"א שם (סל"ה) משמע שאין לעשות כלל שליח בכתב, ובד"מ מבואר יותר שכתב על הא דמרדכי בזה"ל ועי' סי' זה כתבתי דיש סוברין דאין למנות שליח ע"י כתב. ולא נמצא לפנינו בזה. ונראה דמיירי דוקא בח"ל דעיקר הטעם הוא משום דקשה לקיים הגט בח"ל דבעינן שיאמרו בפ"נ ובפ"נ, וא"כ אפילו ע"י ישראל ושליח שני צריך לדקדק איך לעשותה:

ומתחלה יש לבאר מחלוקת הראשונים בשליח שהביא הרשאה וא"י לומר בפ"נ ובפ"נ שהביא רמ"א (סי' קי"ב ס"ח) מחלוקת הרשב"א ומרדכי עם הריב"ש, וסיים ע"ז דנוהגין כהריב"ש ואין לשנות, וראיתי שהב"ש (סי' קמ"א ס"ק מ"ד) כתב

דעת הריב"ש אינו אלא חומרא בעלמא וכ"כ הגאון נו"ב מ"ת חלק אה"ע (סי' קכ"א), ואני בעניי איני רואה כן דעת הריב"ש עצמו שהרי גם בשליח שני לא התיר אלא במקום עגון וכמש"כ בהגהת רמ"א (סי' קמ"ב סי"ט), אע"פ שכבר אמר שליח ראשון בפ"נ ובפ"ח כדין, משמע דבשליח ראשון אפילו במקום עגון אין להקל ולא משום דבאמת יש לחוש לדבר אלא שזה אינו כתקון חז"ל, והרי אפילו שנים שהביאו גט איכא שני לשונות ריש פרק שני אי צריכין לומר בפ"נ ובפ"ח, והשתא דיתד הוא שלא תמוט דא"ל, מכ"מ בכתב הרשאה אינו דומה לשנים שבאים עם הגט שהרי הבעל יכול לערער ולומר דלא זהו הגט, אע"ג דמן הדין אין בדבריו כלום, וכמש"כ הריב"ש והובא בב"י (סי' קמ"ב) אע"ג שאין חוששין לזה מכ"מ אין גט זה מקוים לא בקיום הגט ולא בתק"ח, (ולא עוד אלא לפמ"ד גם הרשב"א מודה להריב"ש, דקשה לי דבחי' כתב דאם א' שליח והשני עד על שליחותו לרבא כשר דמה אם יאמר בפנינו נכתב אבל לרבה אפילו לאחר שלמדו פסול, דדוקא בתרי דמייתי גיטא הוי מלתא דלא שכיח כו' וכמש"כ התוס' כ"ז בד' ע"ז ע"א ד"ה אבל ובשו"ת (סי' תקס"א) כתב בזה"ל השיב בשכיר שהביא גט ואמר בפ"נ ובפ"ח, ובידו שטר שליחות ולא היה מקוים, דכל המביא גט אע"פ שאינו מקוים נאמן לומר בפ"נ ובפ"ח וא"צ עדים שעשאו הבעל שליח כו' תדע שאם היה צריך עדים לא היה צריך לומר בפ"נ דכיון דיש לו עדים שעשאו הבעל שליח הוי ליה כאתיוה בי תרי כו' ואפילו לרבה מודה לאחר שלמדו עכ"ל, וזהו להיפך ממש"כ בחי', אלא ע"כ ה"ק דע"כ לא היה תקנה שיביא שטר שליחות ג"כ דאי איתא הוי מהני אף לרבה, דודאי זהו מלתא דל"ש שיעשה שליח בכתב ותרי עדים אלא לא כך תקנו ולא בעינן כלל איברא השתא דלא תקנו מהיכא תיתי דליהני):

הן אמת במרדכי פי' התקבל הביא שהשיב ר"ת להר' פטר על זו השאלה ג"כ אי בעינן הרשאה, בזה"ל ועוד אי יש לך חתימת ב"ד ועדים המביא גט ממדה"י אמאי נ"ל בפ"נ ובפ"ח כו' ור"ל דהשליח נאמן לומר שלא הוחלף, והרי הגט אינו מזויף מעיקרו שעדי שליחות עמו, ובזה חולק הריב"ש וס"ל שלא מלינו נאמנות השליח בזה, ואין בזה תק"ח, ונראה דתליא המחלוקת בהא דאי' בגמרא הטעם דשנים שהביאו גט א"צ לומר כו' דאלו יאמרו בפנינו גירשה ופי' א"כ נאמנים כמו כן שעשאם שליח ואינו מזויף מדעת השלוחים, ולא סיים הגמרא הטעם אמאי לא נימא שהבעל יערער שהוא בעצמו זייף ונתן אלא סמך על הירו' שאינו חשוד לקלקלה בידי שמים וכשיטת התוס' (ד"ב ב') ד"ה דאתיוה בת' ובחי' הרשב"א:

איברא בגמרא דילן אינו מבואר אלא הטעם דאלו יאמרו בפנינו גירשה, והשתא לשיטת ר"ת דעדים בכתב הוי כעדים בע"פ ולא מקרי מפי כתבם כידוע, וא"כ נכלל עדי הרשאה בכלל שנים שהביאו גט כו' ומהטעם דאלו הביא כתב דבפניהם גירשה לא הוי יכול להכחיש, ואע"ג שאינו דומה דכשבאו עם השליח א"י לערער דהשליח זייף, ולטענה שבעצמו זייף איכא טעם הירושלמי הנ"ל, משא"כ אי הביא כתב יש מקום לערער שהשליח החליף, מכ"מ כיון דבתלמוד דילן לא הביא אלא טעם דאלו יאמרו בפנינו גירשה על הא דשנים שהביאו כו' מזה הטעם עצמו יש בעידי שליחות בכתב ג"כ והוא מטעם דיש להאמין לשליח שלא החליף כיון דהבעל אינו יודע לומר דבודאי החליף וכשר:

אבל דעת הריב"ש כשיטת רש"י ורמב"ם וש"פ, דעדים עפ"י כתב פסולי, ואע"ג דעל שטר שנכתב כדין הכשירה תורה לדעת רוב פוסקים זולת הרמב"ם ז"ל מכ"מ אין זה בכלל שנים שהביאו גט כו' ושפיר אפשר לומר דלא מלינו אלא בשנים שבאו עם השליח ומטעם הירושלמי ג"כ שאין לבעל עוד שום טענה משא"כ ע"י שטר שליחות עדיין הבעל יכול לערער ולא מלינו שהאמינו חז"ל לשליח בזה. וכבר קיי"ל בח"מ (סי' כ"ח סי"א) דלא כר"ת מש"ה פסק רמ"א באה"ע (סי' קמ"ב ס"א) כהריב"ש שאין לסמוך, וע"כ אף במקום עגון פסול כמש"כ לעיל:

מיהו בשליח שני שכתב הריב"ש דאפשר להתיר במקום עגון, והועתק תשובתו בשלימות בב"י (סי' קמ"ב) וראיתי שהב"י (סי' קמ"א) ד"ה כתב הרמ"ה כו' העתיק תשובת הריב"ש (סי' כ"ג), וסיים ע"ז מד"ע בזה"ל, ומכאן נראה בהדיא דשליח הראשון שמינה שליח שני ולא נמלא שליח שני בפני ב"ד בשעה שאמר שליח ראשון בפ"נ ובפ"ח צריך לקיים שטר שליחות כו' הרי דגם בלא עגון מהני קיום הרשאה בלי אמירת שליח ב"ד אני, ואמאי כתב הרמ"א דדוקא במקום עגון התיר הריב"ש, ונראה שהב"י לטעמיה שדקדק מדברי הריב"ש באותה תשובה דשליח שני שעשה שלישי לא מהני במה שהשליש יאמר בפני ב"ד שליח ב"ד אני, שהרי לא שמע בפ"נ ובפ"ח אלא עיקר מהני הרשאה שלו א"כ מהני הרשאה בשליח שני ג"כ וכמבואר (בסי' קמ"ב ס"י) ברמ"א כיון דאמירת שליח ב"ד אני אינו דוקא בתק"ח כמו בשליח ראשון דדוקא אמירת בפ"נ ובפ"ח מהני:

אבל לפי משמעות הש"ע שליח שליש לא בעי הרשאה אלא כמו דשליח ראשון שעשה שני, אפילו עשאו שלא בפניו שני כשאומר שליח ב"ד אני, דכיון דהב"ד עשאוהו שליח מסתמא עשו כדין אפילו הוא לא שמע נוהראשון בפ"נ ובפ"ח, וכן השליש כשאומר שליח ב"ד אני מסתמא עשו הב"ד כדין ששמעו משליח שני שליח ב"ד אני, הכלל דאמירת שליח ב"ד אני הוי עיקר תק"ח כמו בפ"נ ובפ"ח, ויותר מזה תניא בתוספתא והובא בירושלמי פ"א המביא גט ממדה"י ולא נכתב לפניו ולא נחתם לפניו הרי מחזירו למקומו ועושה עליו ב"ד ומקיימו בחותמיו, וא"ל שיאמר בפ"נ ובפ"ח אלא אומר שליח ב"ד אני ר"ל דב"ד שבמקום הנתינה א"י לקיים הגט, וגם אינם מכירים חתימות דייני הקיום של מקום כתיבה האיך יעשה עושין אותו הב"ד שקיימוהו במקום הכתיבה שליח מידם ולא מיד הבעל ונאמן לומר שליח ב"ד אני ומסתמא עשו כדין שקיימוהו, הרי דאפילו שליח ראשון סגי באמירה זו, וזהו מעיקר התקנה וכבר השיג הגאון בית מאיר על תומרת הרמ"א בשליח שליש, ואחר כ"ז אינו מוכרח כ"כ דשליח שני סגי בהרשאה ונאמן שלא החליף כמו דנאמן לומר שליח ב"ד אני דשאני אמירה זו דתק"ח הוא, ומכ"מ במקום עגון אפשר להקל ולומר דעיקר תק"ח היה נאמנות בפ"נ ובפ"ח דוקא והשני דמהני לומר שליח ב"ד אני, היינו ששמע אמירת בפ"נ ובפ"ח ובמקום שאינו שומע לא מהני אמירה זו ובעינן דוקא הרשאה, והא דתניא בתוספתא דגם הראשון סגי בנאמנות שליח ב"ד אני, אפשר לפרש דמכ"מ אם יערער הבעל דלא זהו הגט שקיימו ב"ד חוששין ולא מהני אלא להכשיר אותו בח"ל בלי ערעור כמו כל גט בא"י, ואל תתמה שהרי הטור והר"ן מפרשי הא דאיתא שנים שהביאו גט א"צ לומר כו' דלא כשר אלא בלי ערעור כמבואר בטור וש"ע (סי' קמ"א) ובהגהת רמ"א שם סי"ט ולפי זה שליח שליש לא מהני באמירתו אלא עפ"י עדי הרשאה כדיוק הב"י הנ"ל, נמלא דכל זה בספק ביד הריב"ש ומש"ה הכשיר במקום עגון בשליח שני ולסמוך ע"ז הפי' ואכן לכתחלה נקטינן חומרי תרוייהו, דהיינו שליח שני לא מהני הרשאה, ושליח שליש בעי הרשאה, כמבואר בהגהת רמ"א (סי' קמ"ב), נמלא כל הפסקים קיימין:

מיהו כל זה בשליח ישראל שהביא כתב עדי השליחות, דהוי לדעת ר"ת כשנים שהביאו גט דכתב היינו עדות גמור ומש"ה נאמן לומר שלא החליף, וכן בשליח שני לדעת ריב"ש במקום עגון, סמכינן על נאמנות זה שלא החליף, כיון דכבר נתקיים בגט תק"ח לומר בפ"נ ובפ"ח, אבל בגט הנשלח בכתב, והמביא גט אינו אלא קוף לא שייך שום נאמנות, בזה לכ"ע לא מהני עדי הרשאה, וכמבואר בשו"ת אהלי תם (סי' ק"ג) בזה"ל דאף ע"ג שנתברר לנו שהוא שליח הבעל לגרש את אשתו, מכ"מ לא ידענו אם זה הגט שלוה לכתוב אותו המגרש, והשליח לא יוכל להעיד על זה כו' ואף היהודי שהביא הגט לא יוכל לומר דבר כי לא שייך בגויה ולא הוי אלא כמעשה קוף בעלמא עכ"ל ומכש"כ הנשלח ע"י עו"ג דלא מהני בזה תק"ח לכ"ע, ולפנינו יבואר דבעל שו"ת זו ס"ל ג"כ כהמרדכי דהרשאה מהני, ומכ"מ ע"י כתב לא מהני:

אלא שקשה הא דמבואר בהג"א ומרדכי בפ"ג דגיטין שבמקום שב"ד ירלו לעשות שליח שלהם על הגט שבא לידם ע"י שליח שהעיד לפניהם בפ"נ ובפ"ח יכולין ב"ד לשלחם ע"י עו"ג כה"ג ליד שליח כשר והוא יתננו לה ויאמר שליח ב"ד אני עכ"ל. ובאמת לכאורה תמוה מה מהני בזה שיאמר שליח ב"ד אני, הרי הוא

הוא א"י מאומה אלא שרואה הכתב וגם אנו ב"ד רואין זה הכתב ומה מועיל באמירתו, ואו יש לדקדק מה להם לב"ד לשלחם ע"י עו"ג, ולשלח השליח הראשון בכתב להשני כמו שאנו נוהגין, אלא נ"ל דהג"א ומרדכי למדו מהתוספתא הנ"ל דמהני מה שישלחו ב"ד המקיימים את הגט ויאמר השליח הראשון שליח ב"ד אני, אע"ג שלא תקנו חז"ל אלא שנאמן לומר בפ"נ ובפ"נ ולא לומר שהוא מקוים בב"ד פלוני אלא ע"כ באמת לא מהני אלא בלי ערעור וכמש"כ לעיל, ומועיל אמירה זו שיהא זה הגט בח"ל כמו בא"י, ושוב לא חששו שיערער הבעל, אע"ג שיכול לערער מחמת שבאמת אין לשליח נאמנות ע"ז, מכ"מ לא חיישינן וכשר וממילא למדו מזה דאפילו אינו אומר כלום כגון שהוא שליח בכתב וא"י מאומה מהני עכ"פ אמירה זו שליח ב"ד אני דיהא כשר כ"ז שלא ערער הבעל, מיהו האיך אפשר לומר שליח ב"ד אני, דעיקר פירושו שנעשית בפני ב"ד ושמעתי שאמר השליח בפ"נ ובפ"נ, וכמבואר בשו"ת הריב"ש ובהגהת רמ"א (סי' קמ"ב ס"ט) דאם אומר נעשיתי בפני ב"ד שני, והרי כאן לא שמע כלום, מש"ה בעינן שיהא הב"ד עצמן משלחין ויאמר שליח ב"ד אני כמשמעו, וכמו בתוספתא הנ"ל פירושו הכי שהרי כבר סילק עצמו מהבעל וחוזר לב"ד ומקיימים ומשלחים אותו, ובזה מהני ג"כ כ"ז שלא ערער הבעל, כ"ז דעת הג"א ומרדכי הנ"ל, וא"כ בנקל לשלוח גט ע"י כתב או ע"י ישראל או ע"י שני שלוחים דבה"ג מודה דכשר וכמש"כ בתחלת דברינו, וכשר כ"ז שלא יערער הבעל:

איברא כ"ז אי נימא דעיקר תק"ח היה בפ"נ ובפ"נ ובזה נאמן השליח הראשון, והשני נאמן ששמע אמירה זו, והשלישי באמת א"נ ובעי עדי הרשאה, וא"כ ע"כ פי' התוספתא דמכ"מ מהני כ"ז שלא ערער הבעל וכמש"כ לעיל, אבל עיקר דעת הריב"ש אינו כן אלא דלא מהני הרשאה בשליח שני, והיינו דתק"ח היה שיאמר דוקא שליח ב"ד אני ונאמן, וכן בשליח שלישי ובאמת לא בעינן הרשאה ואפילו שליח ראשון מהני בנאמנות זה אם אמר שליח ב"ד אני באופן דתניא בתוספתא, א"כ ע"י כתב דהשליח לא ידע מאומה, לא מהני אמירה זו כלל, ובטל תקנה זו דהג"א, והיינו שכתב הרמ"א דיש סוברין שלא לשלח כלל גט עפ"י כתב דמשמע אפילו ע"י ישראל או שליח שני, והיינו מטעם הקיום שקשה הדבר לתקן וכדעתי', דשליח שני שהבית הרשאה לא מהני אלא במקום עגון, ולפי זה צריך לעשות עצות אחרות להוציא מחשש שמא נתחלף הגט, והנה יש לפנינו שתי עצות שהובא בשו"ת הראשונים ז"ל הראשונה מבואר בשו"ת אהלי תם שם בזה"ל מכ"מ יוכל לתקן שירצו כתיבת חת"י עדים שטר השליחות כו' ויכתבו תוך שטר השליחות שגט זה שממנה פלוני שליח ליתנו כו' הוא בסגנון זה תיבה זו מתחלת בשורה ב' וזו בשורה ג' ושאר סימני הגט ויעידו שגט זה בפניהם נכתב ונחתם לשמה כדין ויקיימו באשרתא שטר השליחות עכ"ל והוסיף ע"ז הגאון מהרש"ק בשו"ת א"ש (סי' י') בזה"ל ואף שבשו"ת מהרא"נ"ח (סי' ל"ב) חושש דשמא יאבד השליח ויכתוב אחר עם כל הסימנים להחליף מחשש הריב"ש שחושש הרמ"א, מכ"מ הגט והרשאה כתובים בנייר א' וקשורים בקשר ש"ק ונחתם בשני חותמות באופן שלא יכול להזדייף ולהתיר הקשר וע"כ נייר הכריכות שכתבו ב"ד של ג' ותתמו שגט זה שבתוך הקשר ושטר השליחות נקשרו ונחתמו ע"י ויוכלו החתימות לקיים במקום הנתינות ילאנו מידי כל החששות שבעולם עכ"ל. ביאור הדברים דבשלמא לדעת המרדכי דע"י כתב היינו אתיוה בי תרי שא"ל לתק"ח בנאמנות, אלא שלא יערער הבעל עפ"י דין לומר שזהו גט אחר, מהני שפיר או שיהא בא ע"י שליח ישראל, ויאמר שלא החליף, והבעל אינו יכול להכחישו, וה"ה אם בא ע"י עו"ג או ע"י ישראל שהוא כקוף בעלמא, וה"ז כגט שנאבד ונמצא, אלא דסימני הגט מעידים שלא הוחלף ומה"ת לחוש דהמביא הגט החליף בזדון גט אחר עם סימנו, אבל לדעת הריב"ש דס"ל דהבעל יכול לערער ולומר דהשליח משקר והחליף בשאט נפש, א"כ ה"נ לא מהני סימנים דיערער שהשליח עוות וכתב אחר עם סימנו, מש"ה יש לתקן באופן שא"א להחליף בשום אופן, ובטל ערעור הבעל, ובאשר קשה עלי מש"כ הגאון מהרש"ק שהגט והרשאה כתובים בנייר א' שלא כפי הנהוג, ועדיין אפשר לבעל לערער שזייף מי שהוא בזדון ועשה עם המוביל הפאלט שלקח המכתב ממנו וזייף גט אחר עם הסימנים וגם חותם המגיח עה"פ בקל לחקוק אחר ולזייף כידוע, ע"כ היה נראה לתקן בזה שהרבנים ישלחו ע"פ אחר מכתב ולהודיע שהגט שנשלח על פאלט פלוני היה בו זו וזו סימן מובהק, ושוב אי אפשר שיתכוונו שני מובילים על הפאלט ולזייף שני המכתבים, ואז יש לזהר שבאותו פאלט הנשלח הגט לא יהיה רשום סימנים מובהקים של הגט, ובזה יתקיים הגט בלי שום חשש, או יוסיף איזה סימנים מובהקים בפאלט שני, וכך עשיתי מעשה בהגיע לפה ג"פ מיעקאטעריגאסלאוו, ושאלו ממני איך לעשות וצויתי לשלוח על מינסק ווילנא, אמנם יש עוד עלה עפ"י שו"ת הריב"ש שם והובא ב"י שם בזה"ל ועוד אחרת היתה ולא רציתי לסמוך עליו והוא שהיה אפשר לקיים את הגט בחותמיו מתוך שטר השליחות שהיה מקוים ועדיו היו אותם החתומים על הגט, אלא שחששתי לסברת הרמ"ה בההיא דפרק האשה שנתארמלה, דאפילו הוחזק בב"ד דוקא בשקרא עליו ערעור דאז דקדקו בקיומו אבל לא קרא עליו ערעור לא, וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל עכ"ל, ולא כהש"ך חו"מ (סי' מ"ו ס"ק כ"ה) שדחה דעת הרמ"ה בשתי ידים, איברא כ"ז בעובדא דהר ב"ש דמתחלה לא סמכו הב"ד שיקיימו את הגט מתוך חתימתם על השליחות שפיר חיישינן שמא לא דקדקו יפה כמו דחיישינן בשאר שטרות, משא"כ כשאנו מודיעים מתחלה שיקוים עדי הגט ע"פ עדי השליחות. ויותר מזה שישנו העדים של שליחות שמנהגם לחתום בכתיבה משיט"ת, ובזה הגט יחתמו אותיות אשורית כנהוג לחתום על הגט ויבא ע"ז הגט ובזה לכ"ע מהני:

והגאון מהרש"ק ז"ל לא נתן עלה זו משום שכבר כתב הרמ"א (בסי' קמ"א סכ"ד) שעידי הרשאה לא יהיו קרובים עם עידי הגט וממילא מבואר מכש"כ שלא יהיו עדי הגט עצמן, וכמבואר ג"כ בסדר הגט, והא דבעובדא דהריב"ש מבואר שהיה כן ולא עמד ע"ז הריב"ש, משום דבדיעבד ודאי כשר, אבל א"כ ליתא לעצה זו לדידן דנקטינן לכתחלה שלא יהיו עדי שליחות עדי הגט:

איברא אחר העיון נראה דכשר לעשות לכתחלה עדי שליח שני הן העדים שחתמו על הגט, דודאי יש לנו לחקור טעם הדבר מהיכא תיתי שלא יהיה כן (והב"ש כ' בשם מהר"מ מינץ דבדיעבד כשר משום דשני דברים נינהו ואינו מובן, ואי דכר"א הוא מכש"כ דכשר שיהיו כל הדברים ע"י זוג א' של עדים ולא תליו בזה ותליו בזה):

וראיתי בגט מקושר נתן טעם על מש"כ בסדר גיטין שלא יהיו הן עצמם משום שלא לשנות נוסח הרשאה, והוא תמוה שהרי דעת הרמ"א שאפילו קרובים לא יהיו, ובל"ז אין לזה טעם וריח, אבל עיקר הדבר נובע ממקור סוגיא דגיטין ריש פ"ב ואפילו א' אומר אני הוא עד שני פסול, וכתבו התוס' בשם הירושלמי הטעם משום דהוי נוגע בעדות, ותמה בחי' רשב"א מאי איכפת ליה בקיומו או בביטולו, ותו ק' מהא דכתובות פרק ב' לכתוב חת"י אחשפא כו', ובשו"ת אהלי תם (סי' ע"ב) איתא עובדא דהשליח שאמר בפ"נ ובפ"נ היה א' מעדי חתימה והשיב דיש מקום לפוסלו משום דהוי נוגע בעדות כהא דהירושלמי, והא דהקשה הרשב"א ז"ל ייסב שפיר דהחשש הוא ביחוד בגיטין שאין חותמין אלא זה בפני זה וא"כ אם השני מזויף נמצא חתם הוא ג"כ בזיוף משא"כ בשאר שטרות הוא חתם כדין ומה יעשה דבעל השטר זייף להשני, ואע"ג שנידד להקל משום שכתבו התוס' שם דמכ"מ אינו נוגע ממש, אלא בגרוף טעמא דרב אשי או כלו בקיום הגט או כלו בתק"ח מכ"מ אפשר שזה אינו אלא בדיעבד אבל לכתחלה יש לחוש לזה הטעם עצמו, וה"נ בעדי הרשאה ושליחות, דכל א' חושש דלמא יערער הבעל על השני שהוא בגט מזויף, ונמצא היא חתם עם המזייף ביחד, מש"ה מעיד שהבעל שלחו כדין, וכ"ז אינו אלא בשליחות ראשון אבל בשליח שני לא איכפת לן כלל, שהרי כבר העידו הראשונים בב"ד שהבעל עשה שליח כדין ואינו גט מזוייף, אלא דבעינן עדי שליח שני שהראשון עשה לשליח שני, ובזה אין שום טעם, ורשאי לכתחלה להחתים עדי הרשאה בעדי הגט [ורואי לדעת שמה שאני אומר עדי הרשאה בשליח שני א"כ לא יהיה כמנהגנו שהרי בשליח שני לא נכתב אלא הרשאה מב"ד, אלא יהיה נכתב בלשון עדים כמו בא"י]:

ולבאורה

ולכאורה יש לפקפק על עיקר הקיום לפי מש"כ הש"ך (סי' מ"ו סק"ט) דשטר שנמלא בשוק צריך קיום מה"ת כיון דלא ידעינן מאן זייף, והביא ראיה מהא שאין משיאין אשה עפ"י כתב שבעלה מת אלא משום עגונה, וא"כ גט הבא על ידי דואר צריך קיום מה"ת והרש"ג ס"ל דמידי דבעי קיום מה"ת לא מהני קיום כזה שאינו אלא דמיון כמש"כ בעה"ת והטור חו"מ (סי' ס"ט) בזה"ל דחת"י לא מהני לקיים ע"י שני שטרות וכדומה דקיום שטרות דרבנן והיכי דאתמר אתמר ודלא אתמר לא אתמר, ופי' הב"ח משום דדוקא קיום שטרות שחתמו עדים שקיומו מדרבנן סגי בהכי משא"כ קיום כת"י בעל השטר, א"כ בגט הבא על ידי דואר לא מהני קיום כזה, ואע"ג דהש"ך (שם ס"ק י"ב) לא הסכים לזה, דס"ל קיום זה מעליא הוא מה"ת, ככר השיגו בקצה"ח (בסי' מ"ו) מסמיה דר"ת והובא במרדכי, עכ"פ יש לחוש לדעת רש"ג ז"ל, ולא דמי להא דריב"ש דבא הגט ע"י שליח:

אבל באמת אין לחוש לזה, חדא דעיקר דין הש"ך דמה שנמלא בעי קיום מה"ת אין לה יסוד, דמה שהביא ראיה מהא דאין משיאין בשטר, התם אפילו היה מקוים לא מהני משום דעפ"י עדים ולא עפ"י כתבם, כמש"כ הש"ך שם בשם הרשב"א בשטר שכתבו בלי ידיעת בע"ד, וכ"כ הגר"א אה"ע (סי' מ"ב ס"ק כ"ב):

ואפי' לדעת הש"ך בגיטין ודאי מהני כמו לדעת הרמב"ם דמפרש קיום שטרות דרבנן דלא מהני אלא מדרבנן, כמבואר בה' עדות (פ"ג ה"ד וריש פ"ו), דמה שתיקנו קיום שטרות הוא משום שלא תנעול דלת בפני לוין, והדברים עתיקים ומבוארים במק"א בעז"ה [ובאמת זה עיקר דעת רש"ג דאחר דקיום שטרות לא מהני אלא מדרבנן היכא דאתמר אתמר כו' ר"ל לא מצינו שתקנו אלא בחת"י עדים ולא חת"י עצמו ולא כהב"ח שפירש דבשטרות הוא מדרבנן ובחת"י עצמו הוא מה"ת דא"כ הלשון מקולקל והכי מיבעי דדוקא קיום שטרות מדרבנן ולא חת"י, אלא כדעת הרמב"ם ז"ל], מכ"מ בגיטין ודאי לכ"ע כשר מה"ת והקיום אינו צריך אלא מדרבנן בעינן קיום כמבואר בסוגיא דפרק קמא דגיטין ומשום דכתב מוכיח מהני שרגלים לדבר, והיינו שכתב הרמב"ם שלהי פרק ז' מה"ג שאין דין האיסורין כד"מ, ר"ל דבזה מהני רגלים לדבר ובד"מ לא מהני, וטעמו של דבר, שהרי עיקר דגלמד דבר דבר מממון בסוטה הוא דכתיב רלוני שאם א' מעיד שזינתה לאו כלום הוא, והרי מכ"מ בקנוי וסתירה נאסרה מחמת שרגלים לדבר, ובזה יתבאר יפה סוגיא דסוטה (ד"ג ב') ומשנה שם (פ"ו) שהיה בדין ומה עדות הראשונה שאין אוסרתה א"ע כו' ומה עדות האחרונה שאוסרתה א"ע כו' ותמהו התוס' ד"ה מה וד"ה נאמר, מה דמיון עדות האחרונה שרגלים לדבר לראשונה, אבל הענין דד"מ קיל מע"א בזה דד"מ ע"א זוקק לשבועה משא"כ בעדות אשה וע"א קיל מד"כ דרגלים לדבר מהני משא"כ בד"מ והיינו דמקשי ומה עדות הראשונה שאין אוסרתה א"ע ולא הוי כהוצאת ממון כ"כ מכ"מ חמיר מד"מ דלא זוקק לשבועה עפ"י ע"א עדות האחרונה דדמי יותר להוצאת ממון, מכש"כ דלא ליהני רגלים לדבר וכן להיפך:

עכ"פ בע"א מהני רגלים לדבר, ומש"ה מהני כתבא מוכיח לחוד מן התורה לכולי עלמא הכי נמי אף על גב שנמלא מכל מקום מהני הקיום שרגלים לדבר שהן הן העדים:

נפתלי צבי יהודא ברלין

סימן נה

ב"ה לקאלווריע.

לכבוד הרב וכו'

מה שעמד על מה שהעלה הגרע"א ז"ל בחי' מ' גיטין, דשלשה שחתמו על הגט, ואפילו חתם השלישי שלא לשמה כשר, והקשה מעכ"ה מהא דאיתא בא"ע (סי' קמ"ב סי"ז) היו שלשה עדים חתומים בו והשנים חתמו בפניו אף ע"פ שאחד מהם חתם שלא בפניו אין בכך כלום והוא מתשו"ת הרא"ש כלל מ"ו ופי' הטעם והובא בביאורי הגר"א דאפילו שיטה הראשונה ואפילו קן קולמסא סגי כש"כ כה"ג, ולאי כהגאון רע"א ז"ל אפילו שלא לשמה ממש ג"כ כשר, אלא ודאי דגם בזה הוי כנמלא אחד מהם קרוב או פסול, קושית מעכ"ה חזקה היא, ולא עוד אלא שהרא"ש שם והובא בביאורי הגר"א שם שמבואר בירושלמי היה מחתם בארבעה והשליח אומר בפ"נ בב' עדים תליא במחלוקת ר"י ור"ל לענין כולכם, אי הוי איכך משום עדים או לתנאי, הרי בפי' דאי כולם משום עדים דמי שלא לשמה לנמלא אחד מהם קרוב או פסול:

איברא ראיתי בשו"ת הרא"ש, והנה נתן ג' טעמים להכשיר, תחלה כתב משום דדמי לקן קולמסא, מכש"כ לענין חתימה, משמע כוונת הרא"ש דאמרינן גם בחתימת העדים מסתמא על דעת הראשון הוא עושה כמו בכתיבה שטעם שהכשר משום כך כמש"כ התוס' והרא"ש ריש מס' גיטין, וזה פלא שהרי בשני דעות לא אמרינן על דעת הראשון הוא עושה כדאיתא במסכת מנחות (דע"ז א') תרגמא ר"ח בשני דעות, ואין לחלק ולומר דשאני חתימת עדי גט שחותמין דוקא זה בפני זה, ומסתמא עושה השני כמו ששמע מן הראשון, דהא איתא היכי תנן בפני נחתם אליו פסול, הרי סגי בחתימת הראשון בפניו, ודוחק לומר דהרא"ש מפרש בפני נחתם אליו, היינו חתימת עד השני דוקא כמו בפני נכתב אליו היינו אליו האחרון דוקא, וא"כ דברי הרא"ש תמוה, והנה כתב עוד הרא"ש טעם שני, עפ"י הירושלמי דמדמה לאומר לעשרה כתבו גט לאשתי, אי הוה משום תנאי או משום עדים, וקיי"ל כר"י בתלמודן דהוא משום דאמרינן איכך משום תנאי, ולזה הטעם אפי' בפי' חתם שלא לשמה כשר, אבל זה אינו אלא משום דאמרינן איכך משום תנאי, אבל אי ודאי חתמו משום עדים ומכ"מ חתם שלא לשמה ודאי פסול:

והנה הוסיף הרא"ש שם בזה"ל והא ליכא למימר דבדוכתא דנהיגי למחתם תלתא הוי כתרי עדים דעלמא, ונריך השליח להעיד על כולן דכיון דחכמי הגמ' לא הצריכו ג' עדים אלא בגט מקושר משום מנהגא בעלמא לא פסלינן גיטא עכ"ל, לזה הטעם מבואר דאפילו ודאי חתמו שלשה משום עדים, וגם חתם שלא לשמה כשר דכיון דאם לא חתם כלל היה כשר, ממילא אפי' חתם שלא לשמה כשר, ואינו דומה לנמלא אחד מהם קרוב או פסול ואף ע"ג דבירושלמי מדמה לקרוב או פסול דאי משום עדים הוא פסול מכ"מ זה אינו אלא כשהבעל לוה לעשרה לחתום, א"כ אי הוי כולם משום עדים, א"א שלא יחתמו כל העשרה, מש"ה אי חתמו שלא לשמה פסול, משא"כ אי חתמו שלשה משום מנהג ולא מצווי הבעל א"כ אי לא עשו כמנהג ולא חתם השלישי כשר, ה"נ כשחתם שלא לשמה, והיינו מש"כ הגאון רע"א ז"ל, וזה דומה לכתב תופס הגט שלא לשמה כשר כפרש"י ריש פרק בני בד"ה שיטה אחת, שיטה ראשונה שבה שם האיש והאשה והזמן, מפרש רבינו טעם דמהני בכותב שיטה אחת לשמה, לא משום דמסתמא ע"ד ראשונה הוא עושה, וכדאיתא בזבחים (ד"ב ב') לענין קדשים, אלא משום דהוה התורף, והנראה טעמו של רבינו שפירש הכי, משום דבזבחים שם איתא לענין קדשים בסתמא ולשם פסח דאפשר דכשר משום דסופו מוכיח על תחלתו, ובאמת הוא מחלוקת בחולין (דף לט), וא"כ להאי תנא דס"ל סופו מוכיח על תחלתו האיך תנן בגיטין בפני נכתב אליו פסול, הרי אפי' נכתב אליו אחרון לפניו ג"כ כשר, אלא ודאי מיירי מסכתנו להאי תנא בשני סופרים דהוין שני דעות ולא שייך סופו מוכיח על תחלתו, וא"כ ניחא לפרש בפני נכתב אליו הראשון דפסול משום דלא שייך בשני דעות כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, אלא נ"ל דאפילו בלא טעמא דעל דעת הראשונה הוא עושה כשר, והיינו משום דבשיטה ראשונה שבו שם האיש והאשה והזמן, שוב לא חיישינן לטופס, ומזה למד הרא"ש דה"ה בחתימת השלישי שלא בלווי הבעל דהוי כשר אי לא חתים כלל, ה"ה אי חתים שלא לשמה כשר:

אחר שכן נשוב לתחלת דברי הרא"ש שכתב בזה"ל וגם לרבה דאמר משום לשמה הרי העיד על הכתיבה וחתימת שני עדים וזה הכשרו של גט ותו לא מיפסל בחתימת השלישי שחתם שלא בפני השליח דלענין כתיבת הגט קיי"ל כר"א דאמר שמע השליח

השליח קל מגילתא וקולמסא מיקרי בפני נכתב כש"כ לענין חתימה אם חתמו שנים בפניו והוכשר הגט הו לא מיפסל אם חתם השלישי שלא בפניו עכ"ל מבואר הלשון דכמו שלא מיפסל הגט משום טופס, ה"נ לא מיפסל משום עד שלישי, שאין אנו צריכין לו כלל, והיינו דברי הגאון רע"א זצ"ל, אלא שאינו מדוקדק מש"כ הרא"ש הראיה משמע קן קולמסא וצ"ל דמפרש טעמא דרב אשי בא"ח ממש"כ בפסקיו, אכן עיקר ההוכחה לזה הדין הוא מר' אלעזר וכפרש"י. איך שהוא, הדין של הגרע"א זצ"ל אמת:

סימן נו

ב"ה ה' לסדר וחיית ורבית וברכך ברכת טוב לפ"ק, **וולאזין**.

לכבוד הרב וכו'

הייתי בווילנא איזה שבועות, ובבואי שלום מצאתי מכתב קדשו בצרוף פטור לאשה מכד"ל דק"ק לונדון, וקיימתי חת"י הרב ר"י ריינאוויץ נ"י כדחזי:

והנני רואה דעת הרב הנ"ל והכי דעת מעכ"ה נ"י בפשיטות, דבקיום חת"י א' מהדיינים סגי, ולכאורה צריכה רבא, שהרי בשו"ע סי' קנ"ב משמע דבעינן חת"י הדיינין הייגו שנים מיהא דלהוי כתרי סהדי והכי מוכח ממקור הדין בכתובות (פ"ב) דעד ודיין מצטרפין אלמא דקיום חת"י דיין א' לא מהני, מכ"מ נראה ג"כ שהדין את מע"כ נ"י, אע"ג דבד"מ ודאי הכי הוא דבעינן קיום חת"י הדיינין, מכ"מ בגט אשה שאני מטעם שיבואר:

ומתחלה נקדים דאע"ג דנלמד דבר דבר מממון, מכ"מ אינו דומה לגמרי לממון, שהרי באומר מת בעלה נאמן משום מילתא דעבידא לגלויי, ובממון לא מהני ואין היורשין יורדין לנחלה עפ"י עד א' והכי איבעי לן בגיטין (דס"ד) אי מהני סברא דחזקה שליח עושה שליחות לגט להקל, אע"ג דבממון ודאי לא מהני להוציא ממון בחזקה זו כמש"כ בתשובות מיימונית ס' קנין (סימן כ"ג) וכמש"כ הש"ך ח"מ (סי' נ"א סקי"ב) בשמו, מכ"מ עלה עה"ד דבגט אשה מהני חזקה זו:

ובשאלתות דר"א פ' חיי (סי' י"ז) כתב בזה"ל ברם צריך לאיסורא הא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו לענין היתרא מאי כו', את"ל לחומרא אמרינן לקולא לא אמרינן היכא דליתא לשליח, היכא דאיתיה לשליח והוא אומר נתתי לה כו' מהו פומיה דשליח וחזקה מיהוי כשני עדים או לא, מבואר דמתחלה עלה עה"ד דבחזקה זו לחוד יהא מהני, ואפי אי נימא דלא מהני מכ"מ עם עד אחד יש סברא דמהני, הרי דהיכא דמוכח שכן הוא מהני עד אחד בעדות אשה:

ואבוהון דכולהו פרשת סוטה, דאף ע"ג שאין עד א' מועיל כלום להעיד שזינתה היכא דאיכא קנוי וסתירה והוה רגלים לדבר, נאמן עד אחד לומר שזינתה והיינו פי' המשנה פ' מי שקנא שהיה בדין ומה עדות הראשונה שאין אוסרתה איסור עולם אינה מתקיימת בפחות משנים עדות האחרונה שאוסרתה איסור עולם אינו דין שלא תתקיים בפחות משנים כו' ותמהו התוס' שם (בד"ג) דהוי מצי למיפרך מה לעדות האחרונה שכן רגלים לדבר וכן בסיפא דמתניתין וק"ו לעדות הראשונה מעתה ומה כו' ותמהו התוס' דמהיכא תיתי נימא דליהימן עד אחד, הרי בעדות האחרונה יש רגלים לדבר, אבל נראה דה"פ, דבעדות הראשונה דמעידים שהיה קנוי וסתירה, ואינו זוקק אלא לשבועה היינו בתיית מים ולקבל אלה ושבועה, וכה"ג בדיני ממונות עד אחד זוקק לשבועה, מעתה ה"ק ברישא ומה עדות הראשונה שאין אוסרתה איסור עולם אלא מביאה לשבועה ובד"מ מהני כה"ג [הא"ל שבד"מ בא השבועה להכחיש את העד ובסוטה בא השבועה לברר הספק שאלל העד ג"כ, מכ"מ גם זה אמת. שאם בא עד אחד שזינתה, א"ל לישבע להכחישו כמו בד"מ] עדות האחרונה שאוסרתה א"ע חה לא מהני בד"מ להוציא ממון אפילו איכא רגלים לדבר ועד אחד אינו דין שלא תהא בעדות אשה ככ"ל כו', והכי פירוש הסיפא ומה עדות האחרונה דמהני רגלים לדבר לעד אחד להוציאה מבעלה ואע"ג דבממון לא מהני, עדות הראשונה שאינו זוקק אלא לשבועה דמהני גם בד"מ אינו דין דיהני באשה, הא מיהא למדנו דבעדות אשה מהני סברא דמוכח לעד אחד:

ונראה ברור טעם דא"ל קיום במביא גט בא"י כמו כל שטרות, והתוס' ריש מס' גיטין כתבו, שהוא משום עגונא, וקשה לי איזה עיגון יש כאן, הרי השיירות מצויות אמאי לא ליקיימו, ויש ביאור לדבריהם ז"ל, אבל יותר פשוט, שהוא משום שהכתב מוכיח שאינו מזויף, ובצירוף עדות השליח מהני עפ"י דין, משא"כ בממון לא מהני, והיינו פי' המשנה פרק ב' (דכ"ג) מה בין גט למיתה שהכתב מוכיח, ומפרש רב יוסף דמש"ה אפילו חמש נשים נאמנות בא"י, משום שהכתב מוכיח, ואפילו לאביי דלא מפרש המשנה הכי, מכ"מ מודה בעיקר טעם של הנאמנות, הוא משום שהכתב מוכיח על אמיתת עדותו:

ותקנה דעגונא, הוא בא"ל שמא יערער הבעל והרי אין השיירות מצויות תקנו דליהני אמירת בפ"נ, משא"כ בא"י אם יערער הרי השיירות מצויות, מש"ה א"ל לומר:

איברא באשה עצמה שמביאה גיטה בא"י, והיא אינה בגדר עדות לעצמה בזה לא שנינו בפי', ותליא במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בה"ג (פ"ז ופי"ב) דדעת הרמב"ם דאפי' בחו"ל אם האשה מביאה גיטה ואומרת שבבר נתגרשה א"צ קיום כלל, ורק באם באה בתורת שליחות לא חלקו חכמים בשליחות, הא בלא באה בתורת שליח א"צ קיום, וממילא בא"י אפילו הביאה בתורת שליח נאמנת ופי' הטעם בפ"ז הכ"ד שהרי אינה מקלקלת על עצמה כו' והראב"ד בפי"ב חולק וכתב דבעינן קיום, ממילא אם הביאה גט בא"י צריכה קיום שהרי אין כאן עד כלל, לא מהני הוכחה דכתבא ושאינה מקלקלת על עצמה, וידוע מחלוקת זו בשו"ע (סי' קמ"ב סי"ג וי"ד):

מעתה באשה שמביאה פטור במעשה ב"ד, דסתים השו"ע (בסי' קנ"ב סי"ב) דבעינן קיום, אפילו נימא דדין זה אתי גם לדעת הרמב"ם כמו שחקר כבר בזה בשו"ת נוב"ת (סי' קל"ו), מכ"מ הא ודאי גם לדעת הראב"ד מהני קיום ח"י דיין אחד, שהרי איכא הוכחה שאין האשה מקלקלת את עצמה, ועד אחד לזה, ואינו דומה לאופן שצריכים קיום על הגט עצמו דבעינן קיום על חת"י סהדי, דהתם קיום עד א' אינו כלום, בין לשיטת התוס' ורא"ש דעדי חתימה לא מהני אלא משום דזה הוכחה שראו שנמסר לפניהם, בין לשיטת הרי"ף דעדי חתימה לחוד מהני דהויין כעדי מסירה מכ"מ זה אינו אלא בחתמו שנים ולא בעד אחד, וא"כ כשמקיימים חת"י אחד עדיין חסר עדי מסירה, משא"כ קיום ב"ד שנמסר לפניהם, ודאי מהני קיום דיין אחד להוכחה שאינה מקלקלת א"ע:

זהו הנראה לקיים דעת מעלת כבודו הרמה נ"י. אבל מה שכתב מע"כ נ"י שכאן הוא מקום עגון לא הבנתי:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נז

ב"ה

כבוד הרב וכו' מו"ץ בק"ק **אדעסא**.

מכתבו הגיע, וע"ד ששאל בכתיבת גיטין, שהיה מלפנים תשמישי העיר מבארות, והיו כותבין מתא דיתבא על כיף ימא ועל מי בארות ועתה זה שנים אשר נעשה המשכת מי נהר נעסטער ע"י צינורות ונסתמו כל הבארות ואף מיעוטי דמיעוטי אין משתמשין ממי בארות וע"כ יש שאלה על הגיטין שנכתבו עד כה על מי בארות, כמש"כ הב"י בשם מהרי"ק דאם אין מסתפקין מהם כי אם מיעוטי דמיעוטי איכא למיחש לפסול הגט, ועוד שאלה איך לכתוב מכאן ולהבא, שהרי א"א לכתוב דיתבא על נהר נעסטער, שהרי היא הרבה חוץ לתחום, וה' יאיר עיני:

זה לשון הגהת מרדכי גיטין (פ"ו) ר"י מפרים וחתנו היו מונעין לכתוב מי מעינות ולא בארות בעיר שיש שם נהר וגם בעריגש

בטריגש שיש כמה בארות אין כותבין רק הנהרות כו' ורבינו יהודה כתב בסוף כילה שיש לכתוב כל סיפוקי העיר בגט ועיר שיש בה בארות ומעינות ונהרות יש לכתוב כולן ור"י מפריש חולק ואומר שאין לכתוב כי אם עיקר סיפוק המים והביא ראיה מריש מו"ק ועיר שאין בה מים כי אם אסיפת מים ולפעמים ייבשו ואין שותין כי אם מאותם מים שנאספין לפעמים יכתוב גם העיר הסמוכה לה ומימיה עכ"ל, ונראה דר"י מפאריש חולק על ר"י בתרתי, בראשונה כתב שבמקום שיש נהר אין כותבין בארות, פי' אפילו משתמשין בשוה בבארות כמו בנהר מכ"מ עיקר הסימן הוא הנהר דמסתמא אם יש עוד עיר ששמה כך היא משתמשת בנהר שיש לה שם אחר, משא"כ בארות ומעינות שאין להם שם א"כ אין אלו סימן כלל, רק במקום שאין שם נהר מזכירין בארות ומעינות שהוא הסימן דעיר זו שאין בה נהר כלל רק בארות ומעינות, ומסתמא אם יהא נמצא עיר ששמה כך יהא לה נהר, משא"כ אם כותבין לסימן שם נהר, אין שום סימן והועלת בזכירת בארות ומעינות, ואח"כ כתב בשם הר"י מפארים, שאין לכתוב כי אם עיקר סיפוק המים, דהיינו אם אין נהר, ומשתמשים בבארות ומעינות אין צריך לכתוב אלא עיקר הספוק ולא הטפל, ורבינו יהודה חולק על שני דברים אלו וס"ל שצריך לכתוב כל סיפוקי העיר, נכלל בזה גם נהר גם בארות ומעינות ואפילו המה טפלים:

והנה בשו"ע כתב המחבר אם העיר יושבת על הנהר אין לכתוב לא בארות ולא מעינות כי אם הנהר, לא הביא המחבר מחלוקת השנים כלל אלא מחלוקת הראשונה וכפסק הר"י מפרים והרמ"א כתב ויש חולקין וס"ל דיש לכתוב כל סיפוקי עיר בגט, לא נכלל בזה הלשון אלא כנגד המחבר דאפילו יש נהר כותבין בארות ומעינות, אבל אם המה המיעוט בתשמישי העיר לא דברנו, תדע שהרי סיים הרמ"א וכן נוהגין במדינות אלו כאשר יתבאר בנוסחת הגט שכתבתי בסוף סי' קנ"ד והיינו מש"כ בקאזמר מתא דיתבא על נהר כו' ועל מי מעינות, ואין מזה הוכחה אלא לענין זה שאף ע"ג שכותבין נהר מכ"מ כותבין ועל מי מעינות ג"כ אבל לענין עיקר תשמיש וטפל אין מכאן ראיה כלל, ומזה לכאורה קשה על מש"כ הב"ש (ס"ק י"ב) ללמוד מדעת הרמ"א דבשני נהרות אם אחד עיקר תשמיש וא' טפל יש לכתוב שניהם, ולדברינו אין ראיה לענין זה, אלא י"ל דמכ"מ נכלל בתיבות אלו דיש לכתוב כל סיפוקי העיר המרומז בתיבת אלו גם זה, כדמוכח בלשון הב"י כמש"כ בסמוך:

הא מיהא למדנו מדעת המחבר, שבעיר שכותבין נהר א"צ כלל לכתוב בארות ומעינות שאין בהם סימן, וה"ה בעיר דיתבא על כיף ימא, וא"כ אע"ג שאנו נוהגין כהרמ"א דכותבין מכ"מ כל סיפוקי העיר, מכ"מ אין לפסול הגט ע"י שינוי דכל שאין צורך לכתוב אם שינה כשר כמבואר בשו"ע שם ס"ב, ונהי דאם לא היה בעיר שום סימן רק בארות או מעינות, והוא שינה לכתוב את מיעוטי דמיעוטי והניח העיקר כתב מהרי"ק דיש פוסלין משום דהוי כמזויף מתוכו, מכ"מ בעיר דיהבי בה סימן יפה דיתבא על כיף ימא, שוב אין לחוש על שינוי והכל יודעים שמה שנמצא בגיטין על מי בארות הוא משום שמכבר היו כותבין כן, וגם מי יכול לדעת בכרך גדול, אם עדיין אין משתמשים לכביסה ולשתית בהמות מאותן הבארות שהיה מכבר, ע"כ אין לפסול ח"ו הגיטין שמכבר, אמנם לכתחלה יש לכתוב דיתבא על כיף ימא, ועל מים הנמשכין מנהר נעסטער, שהרי מבואר במש"כ הגהת מרדכי הכ"ל דבעיר שאין בה מים כלל ושותין רק ממי העיר הסמוכה לה דצריך לכתוב הסמוכה לעיר פלונית דיתבא על נהר פלוני ואם שותין רק ממים הנאספין בתוך העיר מאותו נהר או ממקום אחר, יש לכתוב דיתבא על מים הנאספין ממעין או מנהר כמו שהוא וה"נ בנ"ד יש לכתוב דיתבא על מים הנמשכין מנהר נעסטער, ויש לחקור עוד אולי יש מכ"מ בארות, וכמו ששמעתי מתלמיד אחד מבעל חגר בהכ"נ יש עוד באר שמשתמשין ממנו, ובודאי יש עוד איזה בארות לבהמות ולכביסה, שהרי מים הנמשכין ע"י צינורות בכסף מלא המה באים לכל בעה"ב, ולא כל באי אותה מטרפולין ודלת העם משתמשין לדברים פחותים במים אלו, ע"כ על מע"כ נ"י לחקור עוד אח"ז וקרוב הדבר שנצרך. גם היום לכתוב ועל מי בארות היינו דיתבא על כיף ימא ועל מים הנמשכין מנהר נעסטער ועל מי בארות, וה' יורנו דרך יבחר לאמתה של תורה, וישמור רגלינו מלכד בהוראה, כנפש:

ידידו **נפתלי צבי יהודא ברלין.**

סימן נח

ב"ה, ה' דחנוכה שלמא למר לפ"ק, וולאזין.

לכבוד הרב וכו' כש"ת מ' **דוד ליב** נ"י

ומשנהו הרב וכו' מ' **אריה ליב** נ"י

מכתב מעכ"ת נ"י הגיעני ביום ג', והנה איני כדאי ששלחתם אלי ממרחק ואם ענותם תרבני לדעת חוות דעתי בהלכה למעשה, ולהגיד למע"כ נ"י ישרם הנני כי קראוני, אבל להגיד פשע מו"ץ אחר אשר לפי דעתם הוראתו לקלקולא, אחשבה לדעת מי שמני אדון למו"ץ באתריה, ודילמא טעמא חזי ועביד, הלא מסתמא יש לו סמיכה להוראה ולסדר גו"ק בכלל הוראה, ואיך אטיל גדולה לעצמי להגיד לו ישרו ועותתו:

ויותר מזה נפלא ממני על בקשה כזו לאחר שכבר סידר גיטין זה שש שנים ובודאי כבר נשאו הנשים וישימו בניס ואיך יעלה עה"ד להרהר אחר הגיטין ומלבד שיש ע"ז חרם רבינו תם אם לא בפסול ברור, עוד אחר שכבר נשאו וילדו, ואיך לא נבוש מאבותינו להוציא שם ממזרות עליהם, ומש"כ מע"כ נ"י כי אם לא יוסיף לסדר גיטין לא יהא מזה לעז כלל כי משוא"ת אין כאן לעז, איני מובן, כי אם היה מוגע עצמו מזה אולי היה אפשר לדחות את הבא אליו לסדר גט באיזה טעם, באופן שלא יהא מזה לעז על גיטין הראשונים אבל אם אנו נגזור עליו שלא יוסיף לסדר גט בעיר הדרומי, אין לעז גדול מזה על הגיטין שקדמו, ויותר מזה קשה מש"כ מע"כ נ"י ובפרט שהכל יודעים שלא סדרו שם גיטין מעולם ובפרט שהדיין החל לסדר שם גיטין באיסור ולא שאל פי גדולי דורנו כו', הלא כ"ז איננו מועיל להלעז ואדרבה מזה יצא הלעז דקמו עלה גדולי הדור ופסלו הגיטין בעה"ד ומע"כ אפילו אם היה קשה בעיני עיקר המעשה לא הייתי מולא לב לקרא מלא אחריו:

אמנם בעיקר הדין, הן יפה כתב מעכ"ת נ"י דטעם הרבנים הקודמים שלא סדרו גט בעיר הדרומי, משום שנוי השם מעזיגראדי לבאלטא, וכי עפ"י המלוכה לא היו רשאים לכתוב מעזיגראדי ומ"מ היה נקרא בפי הבריות בזה השם, מש"ה לא היה עלה אפילו ליתן שני גיטין או לכתוב שם א' בתורת טפל, אחרי שהמלכות מקפדת ע"ז ורוצה להשקיע השם הישן שלא יזכר כלל, ע"כ לא נכתב שם גיטין, ונמשך זה הדבר הרבה כי ענין השקעת השם איננו ניכר כ"כ מיום ליום, עד שעובר כמה שנים ובא מו"ץ אחר ורואה כי כבר נשתקע השם הישן, ובקעה מצא להתגדר בה ועלה בידו זה שש שנים ושוב אין להרהר אח"ז:

אך מה שמצא מע"כ נ"י ענין ליענות בו בדבר נהר שוויכוי שברבות השנים נכנם לעה"ב, וראוי לכתוב נהר זה ג"כ בגט, ובזה העמיק הרחיב מע"כ נ"י בפלפול ובבקיאות והעלה דשני חלקי עיר באלטא שני עיירות הן לענין תחומין, בשביל שהנהר קאדמא מפסיק ביניהם, ולא מהני גשר שעל הנהר, והעלה עוד דגיטין דומה לענין המקום כדין תחומין, ואחר שגלל במים אדירים לענין תחומין העלה דבר נפלא דבעה"ד יש לכתוב שני הנהרות ובעיר הנפוגי רק נהר קאדמא, זהו תורף דברי מעכ"ת נ"י, ותרי תמיהי איכא הכא, חדא האיך עולה עה"ד דהגשר איננו מחבר לשני עיירות לענין תחומין והלא גשר עושה יבשה כמשמעו ומה לנו שמים הולכים תחת הגשר, ומה זה ענין גשר לדקה, דקה איננו מועיל להילוך מעיר לעיר, ורק התשמים מחברן, ובזה בעינן דקה שלא יהא בעיתא תשמישתא, וגם זה לא מהני אלא באופן שהנחל מתייבש שלא בשעת הגשם, והתשמיש מרובה באותו מקום כי מ"מ יש מעט מים ונוח לעמוד במקום הנהר ממש ולרחוץ כלים וכדומה, ובשעת הגשם מהני הדקה, אבל הילוך מעיר לעיר איננו מנוי כלל

דרך מקום הנהל משא"כ כשיש גשר הרי זה יבשה ממש ומחבר לענין תחומין אפילו כשהיו שתי עיירות ממש חדא עיר באלטא וחדא מעזיגראדי מ"מ הגשר מחבר אם לא היה יותר משני קרפיפות ביניהם, והיינו דאיתא בעירובין (דף נ"ז:) דבני אקטיספון משחי תחומא מהאי גיסא דארדשיר, ואע"ג דדגלת ביניהם מ"מ הגשר על הנהר מחבר אם אינו יותר מקמ"א ושלים, והאיך יעלה ע"ד מע"כ נ"י דבני עה"ל לא ימשחו תחומין מסוף עיר הדרומה, ומה שהביא מע"כ דבין גדר וחמתן שבעירובין דס"א היה גשר, לא ידעתי מנין זה למע"כ נ"י, ומה שהביא מע"כ את הירושלמי עד החלר החיצונה הסמוכה לגשר, אינו ענין לגדר וחמתן ושני מעשיות הן בירושלמי עירובין פ"ה חדא בבני מגדל וחדא בבני גדר וחמתן:

והנה מש"כ מע"כ נ"י דנהר מבטל תורת קרפף, אמת וגכון הוא, וכלשון הגמ' בדס"א אם יש לפניה דקה כו' ואם לאו אין מודדין אלא מפתח ביתו, מבואר דלא יהבינן קרפף, אבל מה שהקשה מע"כ מהא דאקטיספון לארדשיר, והעלה חילוקים בלא נזכר בשום פוסק, ובאמת אינו ענין כלל דשם היה גשר המחברם וזה ברור, ופוק חזי כמה כרכים שהנהר שהולך באמצע העיר ומ"מ נחשבין לעיר אחת לתחום עפ"י הגשר שביניהם:

אמנם באמת אין ענין גיטין לתחומין כלל, שהרי בתחומין אפילו היו שני עיירות ממש כמו ארדשיר ואקטיספון עולים זה בזה משא"כ בגט, אפילו עיר אחת ממש, אם היו נחלקים לשתי ממשלות, ונכתב בגט מזרח העיר ומערב העיר הרי הם שני מקומות, כמש"כ מעכ"ת נ"י בעצמו בפי' המשנה היה במזרח וכתב במערב דמיירי בעיר אחת אלא היא שייך לשתי ממשלות, ומכש"כ בשתי עיירות כל אחת בשם בפ"ע, כמו כאן בעת שהיו מחולקים בשני שמות באלטא ומאזיגראדי, ומש"כ המהרי"ו והובא בב"ש (סי' קכ"ח) דתוך עיבורו של עיר כעיר, לא משום דדמי לתחומין אלא משום דדומה לנדרים שהולכין בתר לשון ב"א, או אפילו בתר לשון תורה במקום שאין לשון ב"א להיפך בברור, ותנן בנדרים פ"ט הנודר מן העיר אסור ליכנס לעיבורה, ומפרשים היינו בתוך שבעים אמה ושירים, וה"נ בגיטין כך הוא, תדע דהרי בתחומין דעת המחבר והרי"ף והרמב"ם דלא קיי"ל כר"מ, ומ"מ לענין נדרים אסור ליכנס לתוך שבעים אמה, והרי"ף הביא משנה דנדרים גבי מחלוקת רב הונא וחייא בר רב, מזה עמדנו ע"ד דמפרש אסור ליכנס לעיבורה היינו שבעים אמה ושיריים, ולא כהמפרש בנדרים שהוא פגוס נכנס פגוס יוצא, ואע"ג דבתחומין לא קיי"ל כר"מ, והיינו ע"פ הירושלמי בעירובין (פ"ה ה"ב) ר"א בשם רב ר"מ ורבנן מקרא אחד דרשו ר"מ דרש מקיר העיר וחוצה מה ת"ל וחוצה מיכן שנותנין קרפף לעיר, רבנן דרשו וחוצה מה ת"ל מקיר העיר מיכן שאין נותנין קרפף לעיר [כצ"ל] הדא אמרה שנותנין קרפף לעיר בשתי עיירות [כצ"ל] והפי' דמודו חכמים לר"מ דמדכתיב וחוצה מבואר שיש חוץ לעיר, אלא מדכתיב מקיר העיר, למדנו שמ"מ לענין מדידה אין מודדין אלא מקיר העיר, אבל מזה למדנו דלענין חיבור שני עיירות נותנין קרפף לזו וקרפף לזו, והיינו רב הונא לטעמיה בבבלי, וממילא לענין נדרים עיבור קרפף כעיר הוא, וה"נ בגיטין, אבל לחייא ב"ר דס"ל דאפילו בין שתי עיירות אין ניתנין אלא קרפף אחד, ס"ל דרבנן לא דרשו כלל וחוצה, וא"כ אין עיבור כלל לעיר. מש"ה אפילו שתי עיירות אין נותנין אלא קרפף אחד לשתיהן משום דא"א שיהא העיר דוקא הבתים סמוכות זל"ז ממש, ולחייא ב"ר באמת הפי' בנדרים אסור ליכנס לעיבורה פגוס נכנס כו', והכי פי' השאלתות פ' בשלח (סי' מ"ח) בזה"ל ואלו מתא דחד גיסא עייל וחד גיסא נפיק אי נמי נפיק מינה חד ביתא וכולה לא נפקא בהדי' מעברינן לה וחזית כולי מתא כמאן דמליא בהדי ההוא ביתא דנפיק ומשחינן ליה תחומא לבר מההוא אפיקתא ומנלן דעיבורא דמתא כמתא שנאמר ויהי בהיות יהושע בירחו כו' הרי מפרש סוגיא דנדרים בפגוס נכנס והיינו משום דפסק כחב"ר כמש"כ השאלהות לעיל ואי איכא עיירות טובא דמבלען בהדדי דמגלען בשבעים שבעים אמה ושיריים כולהו כחדא מתא דמיין כו' והטעם שפסק הכי אכ"מ, הא מיהא דגיטין אינו ענין לתחומין אלא לנדרים, ומשום דקיי"ל דעיבור העיר שבעים אמה ושירים ה"ז בכלל העיר כמבואר בשו"ע יו"ד (סי' ר"ז) מש"ה בגיטין כן הוא:

מעתה בחנם טרח מעכ"ת נ"י ודיקא לאסור תחומין של שני קלוות באלטא, דבתחומין ודאי חד הוא משום הגשר, אפילו היו שני עיירות ממש, אבל בגיטין יש לנו לחקור לענין נדרים, דאם היה נודר אחד מבני עה"ל ליהנות מבני עירו, אם היה במשמע כל באלטא הרי זה עיר אחת לענין גיטין, ואי נימא דלא משמע אלא בני עיר הצפוני הכי נמי לענין גיטין שתי עיירות המה. ולענ"ד היא עיר אחת ממש כלשון ב"א אע"ג שמשונים במנהגים בכמה דברים אין זה אלא כשני בתי דינין בעיר אחת, דמכל מקום עיר אחת היא, אפילו לא היו בה דרים אלא ישראלים, מכל מקום נקראת עיר אחת בשם, מכש"כ בנ"ד דמסתמא עיקר הישוב הוא מעו"ג, ובמה שמשתנים מנהגי ישראל בתוכה לא נשתנית שמה בלשון בני אדם, זנראה עוד דאפילו אי נימא לענין נדרים דהנודר והוא מעה"ל מבני עירו מותר בעה"ד, היינו משום דבנדרים הולכין בתר דעת הנודר והוא בעצמו אפשר דמחשב את עה"ל לעיר אחרת, אע"ג דבאמת אינו כן, אבל בגט תליא בלשון בני אדם דעלמא והכל חושבים שהיא עיר אחת כמש"כ מעכ"ת נ"י בעצמו, א"כ מי שיודע שיש עוד נהר שוויכוי בבאלטא, יודע דגם בעה"ל יש לכתוב שם אותו נהר, ע"כ הא פשיטא שאין לעשות מעיר אחת לשני ערים לענין דיני גיטין אם לא שיפרשו בגט עיר הצפוני עיר הדרומי כמו בהא דתנן היה במזרח וכתב במערב כו' וכמש"כ מע"כ נ"י, אבל אם כותבין סתם באלטא, ההכרח להשוותם או לכתוב בשניהם נהר שוויכוי או בשניהם לא לכתוב:

ויש להתיישב האיך לעשות לכתחלה והא פשיטא דהגט כשר בשני האופנים אבל לכתחלה לדעת הב"ש (סי' קכ"ח ס"ק י"ז) טוב יותר שלא לשנות ממנהג הקדוש, והא שכתב מהרי"ל דאם ניתוסף נהר כותבין דוקא נהר שיש לו פרסום, משא"כ בנ"ד אע"ג שנשתנית העיר במה שניתוסף דיורין ונכנס שוויכוי בה מה שלא היה מעולם, מ"מ אין זה פרסום. אבל הרואה במהרי"ל (סי' קי"א) רואה שלא זה הטעם, אלא משום שאין בדברים כאלו משום לעז שדרך הוא להשתנות ותו דאין כ"כ נפקותא בענין הנהרות שאפילו שינה בו כשר וכ"כ הגר"א דדברי הב"ש דחויים, אלא העיקר כמש"כ מהרי"ל שם דאם הנהר החדש מסתפקין ממנו ספוק הוה ותדיר נכון להזכירו ואם נהר קטן הוא וכותבין באותה העיר ועל מי מעינות הוי האי נהר בכלל כמו פה בעירנו נהר אומביר יש כמה וכמה תשמיש עליה כביסה וצביעה ורחים אפ"ה כלולה במי מעינות וכן נהר דונאוו שישנו פה עכ"ל ע"כ, ויותר טוב לכתוב מעתה שני הנהרות, כיון שאפשר לצאת ידי דעת הרמ"א בד"מ שהובא בב"ה באחרונים שאין לכתוב גט אלא בעיר שיש לה שני נהרות, וללעז לא שייך כיון דאחר שגם אם היה שנוי בזה כשר כמש"כ הגר"א, ובזה ראוי להתיישב יחדו איך לעשות אבל בהסכמה אחת וחלילה לשנות נוס' עה"ל מעה"ד:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן נט

ב"ה מאנשעסטער.

ע"ד שהגיע גט ע"י בי דואר מנויארק לפה, ולא היה כתוב שם אבי האשה, והנה כבר נודע אשר האדם הגדול הגאון נוב"ת (סי' קי"ג) פקפק הרבה, והעלה עפ"י פלפולו בדברי התוס' גיטין (דף כ"ד:) לחלק בין אבי האיש לאבי האשה, דשם אבי האיש מוכרח לכתוב יותר משם אבי האשה וא"כ העלה דבזה"ז שאין כותבין שם המקום, אין מוכח מתוכו בשם האיש והאשה כלל:

ולענ"ד כל דברי הגאון אין נראין, ומתחלה אומר דכמו שמקרי מוכח מתוכו בשם האיש ושם אביו, וכן האשה ושם אביה, ה"נ מקרי מוכח מתוכו בשם האיש ובעל אשה דשמה כך, וכן האשה שמה ושם בעלה, ומזה הטעם שנינו בלשון המשנה היו מקרין איש פלוני מגרש את פלונית ולא תנן איש פלוני בן פלוני כלשון המשנה ביבמות פרק בתרא איש פלוני בן פלוני כו' אלא איש פלוני בעל פלונית הרי הוא כמו בן פלוני, ועוד יהי נדבר בדיוק המשנה:

אך

אך קודם זה, הנני רואה שהגאון נתקשה בפי' התוס' במה שהעלו (בדף כ"ד) דלהכי אוקי אביי סיפא כר"א משום דלר"מ בעינן מוכח מתוכו, והקשה הגאון ז"ל דאדרבה מוכח מדס"ד דרבה דאתי אפילו כר"מ ש"מ דלא בעינן מוכח מתוכו לר"מ, ומש"ה העלה המנאה דלהס"ד דשני יוסף בן שמעון הדרין בעיר אחת מוציאין שטר חוב על אחרים שפיר מיקרי מוכח מתוכו אפילו שמות הנשים שוות משא"כ ברישא בשם האיש לכ"ע אתי דוקא כר"א, משום דלר"מ בעינן מוכיח מתוכו:

והנה הגאון ז"ל הבין דהתוס' מפרשי הא דקאמר סיפא ה"נ בעדי מסירה ור"א הוא משום לדחות הא דרבה, מש"ה הקשה א"כ מבואר דלא חיישינן למוכיח מתוכו, אבל ע"כ אין הפי' הכי, שהרי בחי' רשב"א כתב דר"ת לא גרים ור"א הוא משום דס"ל דלא בעינן לר"מ מוכיח מתוכו ואי היתא דעיקר אוקימתא כר"א משום לדחות הא דרבה, א"כ לא שייך גוס' זו לר"ת ור"י, אלא ברור דמשום דחיה להוכחת רבה לחוד, לא צריך באמת לאוקמי כר"א שהרי אפילו לר"מ אפשר בעדי מסירה, ולהיפך גם לר"א אפשר שאין לפני ב"ד אלא עדי חתימה, אלא עיקר הא דקאמר ור"א היא, הוא משום דלר"מ בעינן מוכיח מתוכו, וגם רבה ודאי מפרש משנתנו דוקא כר"א, ואביי דאוקי בעדי מסירה מוסיף דלא תקשה האיך שתים התנא, ע"ז הוסיף דע"כ ר"א היא משום דלר"מ בעינן מוכיח מתוכו וא"כ מסתמא מיירי בעדי מסירה, וה"נ סיפא בע"מ, שהרי ע"כ ר"א היא משום דלר"מ בעינן מוכיח מתוכו אבל באמת גם רבה מוקי ודאי דוקא כר"א, מש"ה לר"ת דלא ס"ל הכי לא גרים כלל הא מני ר"א היא:

נחזור לענין, דלכאורה היה מקום לדקדק מדתנן היו מקרין איש פלוני מגרש פלונית דגם בשניהם ביחד אינו לעיכובא, ומיקרי מוכיח מתוכו באיש פלוני בעל פלונית כמו בא"ש פלוני בן פלוני ולא הוחזק איש אחר בזה השם, וא"כ הא דתנן איש פלוני מגרש פלונית ממקום פלוני מילתא יתירא הוא וכמש"כ הגר"א (סי' י"ז ס"ק ע"ה) בהא דתנן ביבמות איש פלוני בן פלוני ממקום פלוני נשכו נחש לדעת מהרי"ק שורש קע"ה דאם מעידין שמת יוסף בן שמעון ולא הודיע מאיזה עיר ונמצא שנאבד יוסף בן שמעון באיזה מקום משיאין את אשתו דמוכח דזה שנאבד הוא שמת, והכי נראה דעת הרא"ש בשו"ת כלל נ"א בעובדא דמכלול בין מליף, וא"כ ה"כ איש פלוני בעל פלונית מוכיח מתוכו מיקרי גם בלא הודעת העיר:

אבל במסקנת מהרי"ק שם ובשורש קפ"ד איתא שלא מהני יוסף ב"ש בעולם אלא כשניכר שהוא מאותו העיר, והכי מסקי הח"מ והט"ז והא דתנן ממקום פלוני היא לעיכובא, וה"כ איש פלוני בעל פלונית לא מקרי מוכיח מתוכו אלא כשכותבין ממקום פלוני, והיינו שכתב הרדב"ז והביאו הגאון נוב"י שם דלא מהני שמו ושמה לחוד אלא בכותב מקום דירתן או עמידתן, ופי' דאז הוי תרי סימני, ובזה נדק הגאון נוב"י דאינו דומה מקום עמידה למקום דירה שהרי אפשר שבא ממקום אחר בעולם לשם וגירש מש"ה בעינן שיהיה נכתב גם שם האב, ויהיו שני סימנים יוסף בן שמעון ואשתו פלונית, אבל הא ודאי בשם אבי האיש לחוד או שם אבי האשה לחוד שני, והיינו דכתב בשו"ע (בסי' קכ"ט) אם לא כתב שם אבי האיש או שם אבי האשה כשר ולא כתב השו"ע בזה"ל אם לא כתב שם אבי האיש והאשה כשר, אלא כמש"כ דאם לא נכתבו בשניהם יש מקום לפסול לשיטת הר"י לר"מ משום שאינו מוכיח מתוכו בזה"ז שאין כותבין המקום, אבל בחסר שם א' מהם כשר, דהוי שפיר מוכיח מתוכו. ותדע דמהני בשם אבי האיש ושם האשה לחוד, שהרי תנן איש פלוני מגרש את פלונית ממקום פלוני, ובכל תופסי גיטין של הקדמונים איתא אנא פלוני בן פלוני דממקום פלוני, אנת אנתתי פלונית בת פלוני דממקום פלוני, ואמאי לא שנינו במשנתנו אלא פלונית ממקום פלוני, אלא משום שלא נהגו אז לכתוב אלא שם המקום שלה, ובזה שהיא שמה ושם עירה מתפרש, ממילא מוכיח מתוכו שם בעלה, וה"נ אם הוא יוסף בן שמעון בעל פלונית מהני הוכחה גם לה והא שנהגו לפרש מקום דילה יותר משלו, הוא משום שנהגו לישא הרבה נשים והיו מלוין שתי נשים לאותו איש ששמותיהן שוות מש"ה יותר טוב לפרש מקום האשה. היוצא

מזה דאין לצאת מדין המפורש בשו"ע, אפילו לא היה חשש עיגון:

ועו"ד שאין קיום על חת"י ב"ד שעל ההרשאות שלשליח ראשון ושליח שני שנעשה בנויארק וא"כ אין גוף הג"פ מקוים, שהרי קיי"ל דחת"י ב"ד המקיימים את חת"י העדים צריכים קיום, והנה ידוע מה שמבואר בהגהת הרמ"א (סי' קמ"ב) בשם התשב"ץ דבגט אפשר להקל במקום דחק ועיגון ולסמוך על קיום ב"ד אע"ג שאין חת"י ב"ד מקויימין, וטעמו של התשב"ץ דכיון דקיי"ל ג"פ דשליח נאמן וא"ל קיום, ה"נ חת"י ב"ד א"ל קיום, ואע"ג דלמש"כ הרמב"ן בחי' מ' גיטין הטעם דשליח נאמן הוא דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ועקרי רבנן לקידושין מיניה והובא זה הטעם בב"ש (סי' קמ"א סק"ע), וא"כ מה שתקנו חז"ל תקנו ואין לדון מזה לאופן אחר דעקרי לקידושין מיניה, איברא עיקר זה הטעם יקשה מאד, וכבר ביארנו בס"ד בחיבורי הע"ש (סי' נ"ה אות ע') בס"ד עיקר הטעם הוא משום דרגלים לדבר מהני באיסורין אפילו בדבר ערוה יותר מבד"מ, וא"כ סברת התשב"ץ ברורה דמה שליח הימנו רבנן משום שהכתב מוכיח על אמיתתו, כש"כ כשב"ד חתומים על הקיום רגלים לדבר שלא נזדייף חת"י ב"ד:

איברא לא כתב התשב"ץ אלא באופן שבא קיום ב"ד כדין מקיימי שטר בעדיו, משא"כ בנ"ד אין כאן קיום על חת"י העדים אלא על ההרשאה, ואנן קיי"ל כהריב"ש דהרשאה לא מקרי קיום כמש"כ הרמ"א (סי' קמ"ב ס"א), אמנם הרואה בשו"ת הריב"ש (סי' ש"ח) ביאר דזה אינו אלא לענין שמ"מ צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, דאע"ג שאין לחוש שמא ההרשאה נכתב על גט אחר, וזה הוא מזויף, מ"מ הרי לא נתקיים לא בתק"ח ולא בקיום הגט, וכ"ז בשליח ראשון שמביא גט וא"א בפ"נ ובפ"נ ורק מביא הרשאה על שליחות, א"כ אין זה קיום גמור ולא כתק"ח, משא"כ בנ"ד שבנויארק אמר השליח הראשון בפ"נ ובפ"נ כתק"ח, ושמה עשה שליח שני שבמאנשעסטער הרי נעשה כתק"ח, ואין לחוש שמא זה הגט הוא אחר ומזוייף, אחר שהוא קשור עמה מאז יצא מיד השליח על הפאנט, ותו, דאלת"ה לא מהני כל קיום ב"ד אפילו מכירין חת"י דאכתי יש לחוש שמא אין זה הגט אלא לא חיישינן, ואדרבה יש בזה שבא הקיום ע"י הרשאה מעלה, שהרי כבר הרגיש בתשב"ץ ח"ג (סי' ע"ז) על הא שהכשיר בקיום ב"ד אע"ג שאין חת"י הב"ד מקוים, ולא מהני בכל שטרות דעלמא, וא"כ יש לחוש לאחלופי בכל שטרות שיאמרו דמהני קיום ב"ד אע"ג שלא נתקיים חת"י, וכמו שאמרו חז"ל דמש"ה בעי השליח לומר בפ"נ ובפ"נ משום דלא ליתי לאחלופי בשטרי דעלמא ויאמרו דמהני עדות השליח לחוד, וה"כ יש לחוש לקיום כזה בשטרות ויישב הדבר בדוחק, אבל אם נימא דבאמת אם יבא קיום כמשמעו, באמת יש לחוש, אבל אחר שמכשירין ע"י קיום שבא בהרשאה על שליחות, א"כ לא שייך הכי בכל שטרות:

ועדיין יש לחקור במה שאין קיום על שליחות השני שמתחלה לא נעשה אלא ע"י ב"ד ואנו אין מכירין חת"י [וי"ל גם כאן דכמו שנאמן השליח לומר שליח ב"ד אני ה"כ מעשה ב"ד א"ל לקיים], אם לא שנאמר דבמה שנתחזק לפנינו חת"י ב"ד בהרשאה ראשונה, עפ"י גוף הגט, ואח"כ אפשר לקיים חת"י בכתב השני והוי כמו שטר שהוחזק בב"ד דמקיימין ממנו כמבואר בחו"מ (סי' מ"ו סל"ז), שהרי אנו צריכין להרשאה הראשונה כדי לקיים גוף הגט, ומיקרי בזה הוחזק בב"ד, אפילו למ"ד דבעינן דוקא ערעור זה אינו אלא בד"מ דבלא ערעור אין לנו לדון בו, משא"כ בגט שאנו מערערים על הגט, וצריכים אנו לקיימו ע"י חת"י הרשאה הראשונה, וא"כ אם אך אותו הב"ד שחתמו על ההרשאה הראשונה המה חתומים על הרשאה שניה יש מקום לקיים ממנו:

ב"ז אם לא היה עגה לקיים חת"י כד"ת עלינו לחפש עצות לתקנת עגונות אבל למש"כ מעכ"ה נ"י דיש מקום לשלח את ההרשאה לנויארק, ולקיימו עפ"י ב"ד שמכירים את חת"י, ודאי יותר טוב, ויעשו שמה בנויארק מעשה ב"ד בשלשה, ולא אחד או שנים יכתבו שמכירים חת"י ב"ד, שהרי דעת הש"ך בחו"מ (סי' מ"ז ס"ק י"ז) דלא מהני בזה עדות מפי כתבם, ועלינו לעשות כל האפשר לטוב, וה' ישמרנו מלכד בהוראה:

איש

סימן ס

בעז"ה

איש ששמו מעריסה עזריה, וחתימתו זוסמן, והכל קוראים אותו זוסא, והרב המסדר באשר נסתפק לו בשם זוסא איך לכתוב, כתב עזריה המכונה זוסמן, ולא זכר שם זוסא כלל, וניתן הגט ואח"כ יצא מערער ע"ז:

והנה מע"כ שי' ביאר טעמו ונימוקו בזה"ל ועולה בדעתי כי רק קילור השם הוא והעד ע"ז כי כל הנקראים זוסא חותמין א"ע זוסמן, והחשובים שבהם נקראים בפניהם זוסמן ושלא בפניהם מכיריהם מגוער קוראים זוסא ושלא ממכיריהם קוראים זוסמן ואע"ג דבט"ג משמע כי המה שמות נפרדים עכ"ז הלא נודע כי השמות משתנים לפי המקום עכ"ל, וביאר דעתו ג"כ שבכ"ז לא בא להוראה זו אלא משום דחתימתו בתמידות זוסמן ויפה כוון דאי לא כן הרי ידוע בכללים אות א' שאין דורשים שמות, ואין זה דומה למש"כ בכללים אות כ"א שאין לכתוב שם קטנות כגון ליבלי כו' ובזה אפילו לא נמצא חתימתו כלל יש לכתוב ליב אבל שאני התם דזה השם אינו אלא משום פחיתות המעלה או לצעירות השנים כמש"כ בתשובה אחרת ולא כע"ג בשם ליבא, מיהו אחר שחותם עצמו בשם זוסמן ויש להזכיר חתימתו, יש מקום לומר דשם זוסא אינו אלא קילור השם, ואע"ג דבכללים לא נזכר זה הכלל אלא בכנויי משם העברי ולא בקילור משם הכנוי, אשר לפי דעתו המה כנויי כנויים מכ"מ הדעת נותן דהכל אחד וכיון שהזכיר ראש הכנויין שהוא זוסמן שוב א"צ לזכור הקילורים היוצא ממנו ויפה כוון בזה:

אבל הנני מסתפק בגוף הדבר אם נשתנה המנהג, ומכש"כ ביחוד בשמות שמפורש בב"ש שכנוין זוסא ולא זוסמן, ואולי הני שחותמין שמם זוסמן שם העברי שלהם מהני שכנוין זוסמן והא שנקראו זוסא אינו אלא קילור, אבל בשם עזריה וכדומה כינויים זוסא וגם אותו האיש מבית אביו נקרא זוסא דוקא, והוא בלא ידע לחלק כנה עצמו זוסמן וכל שאין הדבר ברור לשון ב"א להיפך ממה שנמצא בספרים יש להלך אחריהם, כמו בנדרים שהולכין אחר לשון ב"א דוקא ומכ"מ באין ידוע להיפך למדין מלשון תורה כדאמר ריש מסכת פסחים, ובב"ב (דף קמג) אי קרי אינשי בני לבן א' ופשיט מדכתיב ובני פלוא אליאב, והיינו משום שא"י שנשתנה בלשון ב"א, וה"נ אין הדבר ברור שנשתנה הדבר:

על כן אלו בא לפני הייתי כותב עזריה המכונה זוסא דמיתקרי זוסמן, ומע"כ שי' כ' שעלה בדעתו לכתוב המכונה זוסמן דמתקרי או המכונה זוסא, ואמינא טעמא דמר וטעמא דידי, טעמא דמר להקדים שם החתימה שהוא עיקר לשם קריאת ב"א כמש"כ הב"ש בשם אלגזיא, וכש"כ לפ"ד דעיקר הכנוי הוא זוסמן ובשם זוסא נסתפק אם יוצא גם הוא משם העברי יש לכתוב המכונה, אם משם זוסמן י"ל דמיתקרי כמש"כ הב"ש באה"ע (סי' קכ"ט ס"ק כ"ה) ובש"כ בשם מירוש ובכללים אות י"ג, אבל דעתי דשם זוסא הוא עיקר הכנוי לעזריה כמש"כ, ובמה שכנה עצמו בשם זוסמן אינו יוצא מהוראת השם עזריה ולא מהסכמת המדינה, ע"כ יש לכתוב דמתקרי, ובזה הנני מבאר לשון בגהת רמ"א (שם סי"ד) אם נקרא בפי ישראל כו', שנדחק בב"ש, וכן בסמ"ז מי שיש לו שם עברי כו' שנתקשו הט"ז והב"ש והעלו שלא דקדק הרמ"א:

ואני אומר שדקדק יפה, דפי' מכונה הוא כדאיתא בריש נדרים לשון נכרים או שבדו חכמים לקרוא לקונם, קונח קונס וכדומה, ה"נ פי' המכונה או משם יהודה שהוראתו ליב או מיהושע שבהסכמת המדינה הוא פאלק, מבא"כ אם שמו יהודה ונקרא פאלק, אין זה אלא שם אחר ולא מכונה וה"ז דומה לשמו ראובן בעולה לתורה ונקרא שמעון אלא בשניהם לשה"ק יש לכתוב שמעון דמיתקרי ראובן משא"כ בא' לשה"ק וא' לעוזי לעולם מקדימין שם העברי אבל דמתקרי דוקא. וידעתי שבשו"ת מהר"מ מינץ לא כ"כ בשם רחל המכונה פרימא, וגם הגאון נוב"ת (סי' קי"ט) שחולק אינו אלא מטעם אחר ע"ש, אבל אי נקרא מעריסה רחל והבריות קוראין פרימא יש לכתוב המכונה אבל לדעתי אינו כן, ויש לי אילן גדול הרמ"א, והכי מסתבר:

הן אמת שהגאון נו"ב שם הכריע דהמכונה קאי על האדם ולא על השם ומש"ה לוה במאיר יהודה לכתוב מאיר יהודה דמיתקרי מאיר ליב, וכן המנהג, דלא כהב"ש, מכ"מ הרי בשני שמות לעזית כותבין ג"כ המכונה. אלא ודאי כך הוא הפי', אותו האדם שקוראין אותו כך מכונה כך, אבל לא שייך לשון מכונה אלא באופן שנקרא כך משום שקוראין אותו בעברי כך, וגם המחבר איירי בשני אופנים שיוצא משם העברי, אלא הוא מחלק עוד בא"א אם מצד ההוראה אינו כנוי אלא כך שמו, אבל אם מהסכמת המדינה כותבין המכונה, ובזה חולק הרמ"א. אבל לכ"ע אם הוא שם בפ"ע אפי' לעוזי כותבין דמתקרי:

אחר כ"ז לפי שאני מסתפק אם נשתנה בשם זוסא וזוסמן הייתי כותב על זוסמן דמתקרי, כידוע שעל ספק טוב לכתוב דמיתקרי, כ"ז לכתחלה, אבל בדיעבד שכבר נמסר הגט ונקרא בדיעבד כדמוכח מלשון הרמ"א שם ס"ח, ומכש"כ שכבר אשתהי, ודאי הגט כשר מחמת החתימה, וכבר כתב המל"מ ה"ג (פ"ז) דשם החתימה הוא שם גמור אף ע"ג דשום אדם לא יכירנו באותו שם, ולא אכחד, דלפי הנשמע שהמגרש הוא עני והדיוט ואין חתימותיו מצויים וניכרים כ"כ שיהא נקרא בזה לעיקר נגד שם שקוראין אותו ב"א, מכ"מ לענין בדיעבד נהי שאם לא נכתב בגט אלא שם זוסמן משום שחותם א"ע, היה מקום לפקפק לפי הסכמת הב"ש והגר"א (סי' קכ"ט ס"ב) דשם הטפל לחוד פסול, מכ"מ בנ"ד שכתב שם עזריה ג"כ שאם הוא לבדו ודאי כשר, ומעתה בשלמא אי לא חתם כלל בשם זוסמן הייתי חושש משום שינה שם הכינוי דפסול אע"ג דבלעדו כשר, אבל כאן הרי לא שינה שהרי חתימתו כך הוא אלא שהוא טפל, לזה מהני שם עזריה וכשר לכ"ע:

היוצא מזה דאם ברור שנשתנה המנהג יפה עשה המסדר, שאין זה אלא קילור השם, ואם אינו ברור, כשר בדיעבד:

וראיתי להגיד לדק לפני באי שער עירו קהל"ק, אשר שרשי הוראות כאלו אינם מתוכים ורוב הספיקות הנופלים בזה המכשיר ימצא בספרים כי"ב, והפוסל ימצא פוסלים כי"ב, אלא שאוי לו למורה שיש בעירו נקדנין תופסין אותו בכך, ואוי למערער שמוציא לעז בדבר שאין בו כדי תפיסה, וגרעון למורה אפילו אם המכשלה ת"י:

הן אמת אשר טוב לפני האלהים להמלט מזה, ובבוא מעשים כאלו שאינם אלא דמוי מלתא למלתא, לכנופי ת"ח שבעירו להתיישב בזה, וכדאיתא בסנהדרין לענין טריפות ומשום שהרבה אינן גמרא אלא דמוי מלתא למלתא, אמנם כן יש הרבה להמערער לזוהר שלא יהא נלכד בעון חילול ש"ש ולשמוח בקלון חבירו ועליו להזהר שלא לגלות דעתו לב"א כי אם להמורה או לת"ח נגוע ומעלי, ומי שאינו נזהר בזה הרי הוא בשגגת הוראה ועולה זדון יותר מגוף הנדון, והעושה שלום במרומיו יעשה שלום במרומי אנשים מצויינים, ועל ידיהם יהיו בתי ישראל נבנים, ולכל ברכה היו נכונים, ושלום על ישראל ולדייניהם. כנפש ידידו:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן סא

ב"ה לסדר למען ייטב לך, וולאזין.
בברכת השנה.

להרב וכו'

מכתבו הגיעני, והרבה דקדקתי בענייו לפי חומר הענין, ולפי ידיעתי בשיטת ב"א כאשר ירגיש המרגיש במכתבי להרב המסדר שי', ומה אעשה שהגט כשר בלי שום ספק ותורה אמת כתיב בה וחלילה לנו לישא פנים, והנה אלשית דבר מע"כ שי' אשר הרב הטעני בגוף השאלה וע"כ האריך, ואני לא ידעתי

בזה

במה הטעני והרי שכח הדיין הטעתו שכל הנקראים זושא חותמים א"ע זוסמן, ואני לא הודיתי לו בזה, ובכ"ז הכשרתי מטעמי ונימוקי, שאין בזה משום חסר שם העיקר שהרי כתב שם המובהק והוא שם העריסה וקורא בתורה ולא משום שינה שם הכנוי שהרי מכ"מ כינוי זוסמן אינו שקר אחרי שחותם בו :

והנה מע"כ שי' תמה ע"ז בזה"ל כי לדעתי הפי' כתב שם העיקר לבד כשר הייט דוקא אם נקרא בפי העולם כן, היינו שרוב העולם קוראין אותו בשם זה אבל לא נקרא שם עברי מחמת שהוא עולה בשם זה לס"ת כו', וכן מצאתי מפורש בפ"ת (סי' קכ"ט ס"ק מ"ג) בשם ספר גמ"ק בפשיטות עכ"ל. ראשית דבר אשתמיטתי' לשון הרא"ש והובא בב"ש שם סק"א חניכה שהכל קורין בו אלא שחותם בשטר או קורא בתורה בשם מובהק או אפילו כו' פירושו שם מובהק היינו שם העריסה שממנו יוצא כנויו ואם לא היה חותם ולא קורא בתורה כלל ה"ז נשתקע שם העריסה אבל אחר שלא נשתקע שם העריסה ה"ז שם מובהק במקומו, ואין ע"ז חולק, והטועה בזה טועה בדבר משנה, והגמרא איירי בשם לעז שאינו כינוי לשם העברי אלא שם לעז בפ"ע, והפ"ת שהביא לשון הגמ' לא באר יפה, וכך הוא טופס הדבר הגמ' שיסב קו' הב"ש על הרמ"א שכתב בהגהות להקדים שם העברי לעולם, ממש"כ בשו"ת לכתוב פעסלין אסתר, ויישב תחלה כמש"כ בתו"ג והביא בפ"ת לחלק בין הלעז שיוצא משם העברי בזה איירי בהגהת הרמ"א, בין אינו יוצא משם העברי כמו פעסלין אסתר אח"כ בגמ' דעיקר כונת הרמ"א דאפילו אין הלעז יוצא משם העברי יש להקדים שם העברי, ובזה איירי בהגהות, [וכן נראה כמש"כ במכתבי הראשון דמש"ה כתב הרמ"א לכתוב דמתקרי ולא המכונה] והא דפעסלין אסתר משום מעשה שהיה בכפרה וחזרה ע"ש וסיים הגמרא דאע"ג שהרמ"א כוון לפי' הב' מכ"מ לדינא מסכים לפי' הא', וע"ז כתב דגם הרמ"א מודה דלענין כתב שם העיקר לחוד אין שום מעלה ויתרון בשם העברי אם אינו עיקר באמת הא מיהא כ"ז באין שם הכנוי יוצא משם העברי, אבל ביוצא משם העריסה דינא ודיינא דהיא שם המובהק שלו והוא העיקר בין לענין קדימה בין לענין כתב שמו לבד :

שנית תמה מע"כ שי' בזה"ל ואף דמבואר ברמ"א והכשיר בכתב שם העיקר לבד אך הלא ידוע דעת הג"פ סק"ח וי"א והעלה להחמיר כשיטת הרי"ז בשה"ג פ' השולח בכתב עיקר השם לבד אף בדיעבד ורק במקום דחק ועיגון העלה להתיר עכ"ל, והנה מלבד שאין הדבר ידוע לעקור דעת הרמ"א ושלא העירו בזה נושאי כליו ז"ל הידועים לנו, עוד שגה בתרתי, שלא העתיק יפה, וגם לא הבין דבריו, וז"ל הג"פ אע"ג דרי"ז פוסל בהדיא כיון דהוי במידי דרבנן יש לסמוך על דברי המכשירים בשעת הדחק היכא דנתגרשה כבר בגט זה דכתב שם עיקר בלי וכל שום, אמנם היכא שכתב שם טפל בלבד הוא חמור יותר ואפילו אם הוא שעת הדחק אין נראה להקל, אבל אם הוא שעת הדחק ואיכא עגון גדול יש לסמוך להקל כו' עכ"ל, הרי דבכתב שם העיקר די בשעת הדחק לחוד אפילו בלא עגון, ופי' שעת הדחק כתב הפ"ת (סק"ה) שהוא ע"י טורח רב, ויאוסר אילו דבטורח לחוד כדאים כל הפוסקים ופסק הרמ"א לסמוך עליהם, וכ"ד אולי אין בזה טורח, מכ"מ הלבנת פני הרב המסדר במקום שיצאו עליו עוררים ה"ז לא גרע מטורח, ואף כי אינו אלא כמילי דרבנן כמש"כ הג"פ :

שנית ידע מעכ"ת שי' שלא כתב הרי"ז אלא במי שיש לו שני שמות נפרדים רוב העולם קוראים אותו יוסף ומיעוט שמעון, כמו פורתא שרה ורובא רבקה דגמרא פ' השולח, אבל בעיקר וטפל דשם מובהק וכנוי לא ערער אדם מעולם, שהרי הכל יודעים שאף ע"ג שקוראים אותו זושא אין זה שמו מעריסה אלא מכונה הוא משם עברי, ואותו השם הוא מתברר בעליתו לתורה, יראה מע"כ שי' בס' פ"ת שהוא מפקפק בו ויחזה נכוחות דמיירי במי שיש לו שני שמות יהודה ואריה וכיב"ז, וכ"ה ברי"ז בשם יוסף ושמעון יע"ש וזה פשוט :

ויחזה מע"כ בע"ג בליקוטי שמות (סי' ח' אות ט'), והובא בפ"ת במי שנקרא מעריסה ועולה לתורה בשם יהודה אך נקרא בפי כל יהודה ליב, ויש לכתוב לכתחלה יהודה דמתקרי יהודה ליב, שהרי הוא כנוי בפ"ע ואינו יוצא מיהודה אלא ליב בלבד מכ"מ כתב שאם כתב יהודה לבד כשר אם אך כבר ניתן הגט, בשביל שהוא קורא בו בתורה, [ואם שאני הייתי מפקפק בזה לפי דעת הג"פ] ואע"ג שהביא דעת הג"פ שם, מכש"כ בנ"ד שהכינוי זושא הוא בא משם המובהק עזריה, וכתב עוד שאם כתבו יהודה המכונה ליב פסול, וצדק בזה שהרי כינוי שלו יהודה ליב, ולא ליב, מכ"מ העלה שאם מעט אנשים קורין אותו ליב לבד כשר בדיעבד, דזה הוא ג"כ כינוי, אלא שהוא כינוי טפל לכינוי העיקרי שהוא יהודה ליב, והוא כ"ד ממש שכתב הכנוי הטפל זוסמן, שהוא שם החתימה שלא גרע ממיעוט קורין אותו כך :

הרי הפסק מבואר דכשר הגט, ומעכ"ת שי' טרח עצמו בחפש מחופש ועינו הובילהו רק למקום שמלא משמעות לפסול, והעבירתו ממסלה העולה לאמת, והנה מעכ"ת שי' קרא את הרב המסדר שי' למגלת אשר בכח הנצחון לא יאבה לשמוע לקול הרבנים הג' דמינסק יע"א, וע"ז אומר למע"ל שי' מאמרם ז"ל אל תדין את חבירך כו' והרי לא הגיע מעשה לידו וחזר בו בנחת ובמקום מביטים עליו לקטר, והרי עשה מה שעליו ושלח להרבנים דכישוויטז וסמופלי שי' גם המה גדולי ישראל והכשירו הגט, ולמה לא יאמר מע"כ שי' על עצמו שכח הגילוח והרצון לראות בכשלון חבירו מובילהו תועה, ועתה ידידי, הנני בא בעצת יראת ה' ושכל טוב ימשוך ידו מזה, כאשר יזכהו ה' להוראה ימלא שכרו לפניו שלא יכשל בהוראה, ואם יהיה המכשלה ת"י יעמוד ע"ז בלי מערערים וטוב לו :

והנה בפסק גדולי מינסק שי' בפשיטות לחזור ולסדר גט לא נתקשה לי כלל, בדנו את הדבר כשנוי בכנוי באשר לא נכתב כנוי העיקר שהוא זושא, וכ"ז אינו אלא שקול הדעת ואין כל דעות שוות וברוך חכם הרזים ית', אך מש"כ דלכתחלה יש לסדר גם דמתקרי זוסמן לא ידעתי מדוע לא נכתב שני פעמים המכונה כמש"כ הב"ש בשם מהר"ם מינץ במכונה זלמן והמכונה זעמיל הרי שניהם לשון לעז, הן אמת דלדעתי דהרמ"א ס"ל לכתוב על כנוי שאינו יוצא משם העברי דמתקרי כמש"כ במכתבי הראשון, אבל חדתא היא לי, וגם בנ"ד פקפקתי באשר שם זוסמן אפשר דהוא כנוי לעזריה כמו זושא, והוא בעצמו חתם א"ע בזה הכנוי משום דשמו עזריה, וגם מש"כ דאם נבא לגט שני שוב א"ל לחזור ולהזכיר שם זוסמן כלל אחרי שכבר כתבו בגט ראשון, נפלאתה דעתם הגדולה ממני, דבשלמא במקום שיש ספק איך לכתוב, כותבין שני גיטין, בא' כותבין זה הנוסח, ובשני כותבין נוסח שני, וגט א' כשר ושני פסול, ואין בזה משום ספר א' ולא שנים שהרי א' פסול, [וגם בזה פקפקו האחרונים משום דקרוב דשני הגט' כשרים והוי כשני גיטין], אבל בנ"ד דלכתחלה יש לכתוב שני הכנוים גם זושא גם זוסמן ואיך אפשר לחלק שמותיו על שני גיטין, הרי זה שני ספרים ממש, ואם נימא דגט הראשון פסול, א"כ צריכים לכתוב גט חדש כדין לכתחלה ע"כ כבודם במקומם גדול גם עלי, ובזה לא הורו כדין, אלא אם יעשה ברצון הרב המסדר לסדר גט שני כדי להוציא מלעז אף שלא כדין, אזי יסדר עזריה המכונה זושא והמכונה זוסמן או דמתקרי זוסמן :

וה' שלום ישים שלום בקהל ק', ולא יתחלל ש"ש ע"י ת"ח בוני ישראל, וכ"א יבין וישכיל אשר כבוד חבירו הוא כבודו, ולעמוד על האמת הדרו והודו, וישמח לבי גם אני מוקירו ומכבדו :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן סב

לק"ק ביאליסטאק יע"א.

ע"ד שכייל הגאון ט"ג ז"ל בכ"מ שאין לכתוב שני יודין אחר צירי, ועפ"ז זה נדחק בהבנת הב"ש בש"א (אות ט' סק"ה), ונשאר בק' באות ו' ס"ק ט"ו ולא כן הוא אלא כ"מ שנדחק הצירי כל כך עד שנרגש הי' אחריו בזה נראה כמו אחר הפת"ח צריך לכתוב בשני יודין וזהו נוטה לפתח שכתב הב"ש בשם טרייסטל, ואין לחוש בזה שבלה"ק אין שני יודין אחר צירי, דהרי כמ"כ לא

נרגש

נרגש לעולם בלה״ק יוד בנח נראה אחר ליר״, ומה לשון לעז ללה״ק, ויותר מזה אפילו חירק אי נרגש היוד אחריו צריך לכתוב בשני יודין וזהו עיקר טעם שכותבין חודש אייר בשני יודין, שכן שמו בארמית בהרגש היוד, אלא בלעז אין היוד נרגש אחר חירק לעולם, וכן בלה״ק אחר ליר״. וכן בשם ריגליין, ה״פ דברי הס״מ, אם נקראת בליר״ והיה טבע זה השם במדינה לדייק היוד, א״כ צ״ל בשני יודין ואם נקראת בפתח והיה בטבע זה השם כשקוראין בפתח שלא לעשות יוד כ״כ, ומש״ה אין צריך לכתיב יוד כלל וזה פשוט, מיהו כ״ז כשאין אותו שם במדינה בחירק וא״כ אין חשש לטעות באיש אחר, אבל כשיש אותו שם גם בחירק כמו ורידמאן המכונה משם שלום ורייזמאן המכונה משם שמחה, אזי לעולם קפידא גדולה לכתוב בשם שמחה המכונה ורייזמאן בשני יודין דלא לתחלף בקריאת שם וריד מאן, וכן יש לדקדק בשם פריידא אם מלוי אשה הנקראת פריידא בחירק אזי צריך לכתוב אחר ליר״ שני יודין אפילו אין היוד נרגש בכ״כ :

עוד העליתי, בשם אליעזר המכונה לייזע, ראוי לכתוב בעי״ן ואע״ג דבכ״מ נכתב אלף אחר סגול, מכ״מ הכא דהוא נתכנה משם אליעזר, והוא קצור וחלוף האותיות, יש לכתוב עי״ן, אם אך מבטים הז׳ בסגול שסובל ע׳ בנח נסתר בכ״מ באמצע התיבה, וכן נמצא בב״ש אות ב׳ בש״כ, בת שבע דמתקרי שבע, ואפילו קורין אותה בסגול מכ״מ יש לכתוב בע׳ משום שיוצאת משם ב״ש, וכיב״ז כתב הרמ״א וב״ש סס״י קכ״ט דבשמות נשים דסופן בלה״ק בה״א, יש לכתוב גם הכינוי הלועזי ג״כ בה״א, ומש״ה המנהג לכתוב בשטרי הדיוטות ע׳ בשם לייזע, וכן צריך לכתוב בגט :

עוד נראה מטעם אחר, דעיקר ההפרש בין אמצע התיבה שכותבין עי״ן אחר סגול כמו חוועלעם ועוד הרבה, משא״כ בסוף התיבה, היינו משום דבסוף אינו מעיקר הנחת הלשון אלא העברת הדיבור שהרי מכל קמץ עושים סגול, כמו שרה לאה, המנהג לעשות מהקמץ סגול שכן הרחבת הלשון, משא״כ באמצע התיבה, כל סגול הוא עיקר הנחת הלשון, מש״ה כותבין עין, ומעתה הכנוי לייזע הסגול מעיקר השם שהרי קצור מלה״ק הוא ומש״ה ראוי לכתוב עי״ן :

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן סג

כבוד הרב וכו׳

א כמי ששמו עולה לתורה וחותם עצמו אריה ליב, ונקרא ליבא, איך לכתוב בגט, נראה לכתוב אריה ליב דמתקרי ליבא, [הנה חוזרני מזה הפסק בתשובה אלא לכתוב אריה המכונה ליב] דכיון שעולה לתורה וחותם עצמו בשניהם א״א לכתוב אריה המכונה ליב דכך שמו עיקרי הלעז כמו שם בלה״ק, ולשון רמ״א (סי׳ קכ״ט סט״ז) מי שיש לו שם עברי שעולה בו לקרות בתורה, ויש לו כמי שם בלשון לעז כו׳ מבואר דדוקא שעולה לתורה בשם העברי לחוד, וכש״כ אי אין יודעין שם העריסה אי היה ג״כ בשניהם ואולי בכונה קראו אותו כן, ע״כ אין לכתוב המכונה ועי׳ בליקוטי שמות של בעל ט״ג סכ״ז בשם יהושע פאלק באות כ״ח, ואחר שכן א״א לכתוב המכונה ליבא, דאולי וקרוב יותר שהוא כנוי על שם ליב, וכל כנוי לעז על לעז כותבין דמתקרי כמש״כ הב״ש שם (ס״ק כ״ה) בשם מהר״מ לובלין, וידוע דמספק כותבין ג״כ דמתקרי כמש״כ הב״ש סק״ל וכ״כ בכללי שמות אות י״ב וי״ג ע״ש :

איברא צריך אני לבאר דעתי העניה בזה, וכ״מ למ״א, דבפשיטות לשון מעכ״ת שי׳ שכתב בזה״ל רק שם קריאתו אשר נקרא בפי הכל אף בפניו הוא ליבא, איך לכתוב בגט, דזה מבואר ברמ״א סס״י קכ״ט דאם דרך המדינה לקרות ליבא צריך לכתוב כן בגט וכ״כ הב״ש וט״ג בש״א אות ל׳ עכ״ל, דעתו פשוט דאי היה שמו אריה, ומכונה ליבא, לכתוב אריה המכונה ליבא, ולית דין ודיינא בזה, ודקדק עוד מע״כ שי׳ שנקרא בפי הכל אף בפניו כו׳ היינו דברי הט״ג שם מהא דוועלקיל, ואין דעתי מסכמת לכל דברי הט״ג בזה, והנה לשון הב״ש בשם גוטקינד ובשם וואלק שאין לכתוב אלף בסוף אלא בשמות שהם דגש כגון יוטא או בילא כמש״כ במהרי״ל. לכן כשכותבין גיטא לבד כותבין אלף בסוף אבל כשכותבין גוטקינד אין כותבין אלף, וכ״כ רש״ל בשם ואלק, וכתב ע״ז בט״ג שלא הבין הכונה דלכאורה תליא אי קורין גיט או גיטא, וכן תמה בשם ואלק הא ק׳ מקבלת דגש, ונכנס בדקדוק לשה״ק, ולבסוף העביר דרכן של מסדרי גיטין וכתב ד״ע, עוד תמה באות ג׳ בשם ליפא, ובאות ו׳ בשם וואלפא שתלה רבינו הב״ש האלף אי הפא דגושה, ונשאר בקושיא ובדחוקים יע״ש, אבל באמת במח״כ טעה בכונת שמות דגושה שכתבו הראשונים ז״ל כסבור שהאות האחרונה מקבל נקודת הדגש שבלשון עברי הנמסר מסיני, וטעות גמור הוא, ואין דרכי דקדוק לשוננו הק׳ הולך בשמות לועזים, ואפילו בלשון תרגום שקרוב ללה״ק אינו מכוין בדקדוק הנקודות ואין צריך לבאר בכאן, אבל פי׳ שמות דגושים שמדגישים הסגול בסוף, כשקוראים בילא, מדגישים הל׳ בסגול, והיינו דעיקר שם זה הוא בסגול משא״כ שמות שאין הסגול בא אלא משיגרת לישנא כמו וואלק דאף ע״ג שקוראים וואלקע אינו בדגשות אלא בהעברת הלשון בעלמא, ומשום דעיקר השם וואלק, וזהו הנ״מ בין שם גיטא, לגוטקינד דאע״ג שקוראים גוטאקינד, אין מדגישים הסגול ואין לכתוב אלף, והיינו הנ״מ בין וואלפא בפ׳ רפוי׳ שאין כותבין אלף לוואלפא בפ׳ דגושה, דבפ׳ רפויה עיקר השם וואלף, כשם לעז הזאב, אלא דבהעברה קורין וואלפא, מבא״כ וואלפא בפ׳ דגושה, ע״כ כנוי בפ״ע הוא שהרי אין קורין לעז הזאב וואלפ בדגשות הפ׳ מש״ה צריך לכתוב אלף, [ולמ״ש פי׳ הר״ש בשם גוטלין מש״כ ותליא במבטא, לא כהט״ג אלא בדגשות השם או מדגישין סגול בפ׳ ויובן ג״כ תשובה שבים״ש שלא ידע אי מדגישין סגול שבנהר ארפ והוכיח מדקורין ארפ רפויה, ש״מ שיש להדגים הפ׳, דפ׳ דגושה בסוף דרך להיות בשני ווי״ן משא״כ כשהיא רפויה המבטא נכון יותר בנקודה וכא׳, הכלל הכל תלוי אי השם נדגש בסגול או לא, ואינו אלא העברת לשון בעלמא], ומזה תבין דברש״ל וב״ש לא נרשם שם בערא בכנוי דוב בער רק בשם יצחק, דבערא הבא מדוב או יששכר אינו אלא העברת לשון מן בער ואין הסגול בדגשות, משא״כ בכנוי דיצחק היו מדגישים באותו מקום, אלא שהנחלת שבטה והביאו הב״ש (אות ב׳ ס״ק כ״ז) הסכים מכל מקום לכתוב בערא על פי שיטת מהרא״י בשם נהר טיבער כו׳, וקיצר הב״ש בדבריו כאן ובשם ואלק ובלבל דעתו, ועיקר כונת הב״ש דאע״ג שאין מדגישין השם בסגול, מכ״מ כשהשם קצר, או כשבא שוא לפני האות האחרונה כמו נהר טיברא בזלא אולמא ווינא, מתפארת לשון לא לקרוא אות אחרונה בסגול אע״ג שאינו שם העצם, והרואה בכתבי תה״ד ובשו״ת מהר״מ פאדווא שהביא הב״ש, נראה ברור שלא כהב״ש בכוונת תה״ד :

עוד חידש הב״ש בשם טולצא ולימוטא, דיש לכתוב באלף אע״ג שאין מדגישים השם בסגול ומשום שאינה עיקרית, מכ״מ כיון שהאות דגושה בטבע מולאה כל׳ וט׳, נראה יותר בסגול ובכ״ז מיירי שקוראים בסגול זהו דעת הב״ש, ולא הסכימו האחרונים לא בשם טולצא ולימוטא אלא שכיון שעיקר שמו טולץ ולימוט, והסגול אינו בדגשות השם אינו צריך להוסיף על עיקר השם, וכן בשם בערא, אין הכרע משמות הנהרות שעיקר השם ג״כ אינו אלא הסכמי באותו נהר עצמו להכי יש לכתוב בלשון לא, משא״כ שם בערא מולאו משם בער הנקרא על אותו חיה דוב והדוב לעולם שמו בער, וע״כ שם בערא אינו אלא העברת לשון בעלמא, ולא הגיע לכלל כנוי בפ״ע כמו בעריל בערכין וכדומה, אלא אינו אלא כנוי בער, ומש״ה אין כותבין אלא המכונה בער :

ואחר שזכינו לזה, נבא לשם ליבא דלעולם במדינתנו שקורין לאריה ליב, אין לשם ליבא כנוי בפ״ע ואינו אלא העברת לשון, ואין מדגישים השם בסגול, ומש״כ רמ״א במדינה שקורין ליבא, היינו במדינה שקורין להאריה דער ליבא, כמו שיש מדינות שקורין ליאון, וממילא מכונים שמות ב״א כן, ולזה כוון הב״ש בשם ליבא, ואולי גם קורין שם בחירק כמו לשם האשה והכי משמע לשון ס״מ שהביא הב״ש, עכ״פ במדינתנו אין שם ליבא אלא כנוי ליב, ואין צריך לכתוב המכונה ליבא. מכ״מ בגט דילן שכותבין

שכותבין דמתקרי, מהנכון לכתוב לשון הנקרא ממש, כמש"כ הגאון גט מקושר כיב"ז ואם שאין הדבר מוסכם כ"כ:

ועתה אוסיף במש"כ הט"ג לדקדק אי קורין אותו בפניו כמו בשם בעריל לעמיל ליבל, ואני אומר שמדלא פירשו הראשונים אשר קדמוהו במלאכה זו, ש"מ שאין הנדון דומה, דדוקא בשמות שבאין לפעמים להקטין האדם אי לצעירות השנים או לשפלות המעלה, והוא כמו שקורין לזאב קטן וועלפיל, ולדוב קטן בעריל, מש"ה בעינן תנאי אי קורין אותו בפניו ואינו מקפיד ש"מ דעיקר כנוי הכי הוא כמו בערכין וכדומה, וכן פי' הב"ש בכללי שמות אות כ"א זה הכלל בשם ליביל וכדומה, משא"כ ליבא וואלפא וכדומה, מהיכא תיתי שיש בזה צעירות ומכש"כ למש"כ דמיירי שבאותה מדינה הכל מתכנים הכי, ודקדוק הט"ג מלשון הב"ש אם קורין אותו כן אינו כלום דוק ותשכח בשארי שמות הכי, וראיתי בתורת גיטין להגאון מליסא ז"ל שכתב ג"כ דכללי שם נערות אינם ברורים, להכי צריך לכתוב תמיד כינוים אפילו אין קורין אותו בפניו אם לא במקום שמפורש שא"צ לכתוב שם דנערות והיינו כמש"כ:

ב ואשר נשאלתי באבי המגרש שמו אהרן, וכינויו יש קורין אותו ארון ומיעוט קורין אותו ארן ונסתפק מע"כ שי' עפ"י מש"כ הב"ש בשם הס"מ דאם קורין ארון בקמץ כותבין הכנוי כו' הנראה דעתו דמר דהא דמוסיף הב"ש דעיקר כש"ע שאין צריך לכתוב הכנוי, לא קאי אלא על ארנון ואינו כן, דפשיטא דארון קרוב ונראה יותר דיוצא משם אהרן מארנון ופליגי האחרונים גם על שם ארן וגם כנוי ארא היה נראה דא"צ לפרש כמו כל הני כינויי דאבריהם, אמנם כבר נתפשט המנהג לכתוב כל כינוין, ונראה דהס"מ אינו בא לחלוק על הש"ע בשם ארנון אלא ס"ל דבימי הש"ע היה כינוין אלו שם נערות ואינו לכבוד, מש"ה כל שאין מההכרח לפרש כגון שאין אחר ששמו כך, למאי יביישו אותו במקום המשפט, אבל בזה"ז שיש כמה כינוים אלו שבאים ג"כ במכובדים, וכן ארן יש מכובדים שקורין אותו ר' ארן ולמה לא נכתוב ליתנא דשפיר משתמע מי הוא המגרש, כמו שמבואר (בסי' קכ"ו) כמה מילי שאינם רק משום שיפרא דשטרא ולברר הדבר, ומש"ה כותבין כל הכינוים באבריהם, זולת ארן שבפתח לא חל עליו שם כנוי כלל, דהיינו אהרן ממש אלא שמגמגמים בלשון, ואין הה"א נשמע והרי זה כדילוג דאיתא במ"ר שה"ש עה"פ ודגלו עלי אהבה תינוק שקורא לאהרן הרן ואינו מכוין לכנותו ח"ו אלא שמגמגם בלישני', עכ"פ צריך לכתוב המכונה ארא והמכונה ארן:

ומה שהעלה בדעת מע"כ שי' לכתוב ארא לחוד ודאי לא, דגרע משאם לא היה כותב כלל כינוי, משא"כ כשכותב איזה כנוי, ולא מפרש כינוי שני, והרי פשוט דארן אינו קיצור דארא, אלא הכל משם אהרן יוצא:

ומה דמסתפק היאך לכתוב ארן, נראה לי לכתוב חסר, שהרי גם עיקר השם אהרן, נכתב חסר, וה"ז כמו בשם האשה דכותבין בכינוי ה' בסוף אם יוצא משם הקודם שסופה בה"א, ואנו שאין מדגישים החולם כלל, להכי יותר טוב לכתוב בלא וא"ו דלישתמע כפי המדבר וכבר רמז לזה כת"ר ג"כ:

ג ובשם האשה דרוב קוראין אותה ליפקא ומיעוט ליפא, צריך לכתוב ליפקא דמתקריא ליפא וכמש"כ מע"כ שי' דיש לכתוב בה"א בסוף דאפשר דשם העריסה שלה ציפורה, וצדק בכל דבריו בזה זולת מש"כ לכתוב המכונה ליפה, כבר הראיתי לדעת דברי הב"ש דבשני שמות לועזיות כותבין דמתקרי, ואין להסתפק על שם ליפא דלמא הוא קיצור השם ליפקא, שהרי אפשר להיפך דליפקא הוא שם נערות ועיקר שמה ליפא, וכבר כתבתי דנהגים לכתוב כל שם שיש, וה' יראנו אות חיים ואמת ואל יט אשורנו מני דרכה של תורה, נעימותה צדקתה וישרותה ותהי לנו לאור עולם סלה:

ד ואשר הוכיח הב"ש (סי' קי"ט ס"ק י"ג) מסוגיא דיבמות ר"פ חרש, דמהני נקיים של שוטה, מדלא אמר בחרשת כ"מ לנשואין שלה, ודחה מעכ"ת שי' דתימוד אינו אלא מדרבנן, והוא ספק שמא עתה בעת נשואין היא חלימה וספק להקל וי"ל דזה ספק חסרון ידיעה ואע"ג שנעלם מכל, מכ"מ הרי הוא כמו כחל שכתב הר"ן והובא ב"י וש"ך יו"ד (סי' ל"ח) דכל ספק ידיעה שהוא בקביעות להחמיר, ודוקא ספק שבא באקראי כ"מ בין חסרון ידיעה דיחיד לספק באמת, ואם שיש לפקפק ע"ז מירושלמי ברכות רפ"א שמביא ראיה בספק קרא ק"ש דחוזר וקורא מספק בה"ש שלא יצא י"ח, וי"ל ואכ"מ:

ועוד יש לדעת דספקו של הב"ש לא משום דשוטה אינה מחמדא שהרי יש לה תאוה כמש"כ תוס' קידושין (דף מ"ג ב') סד"ה וכל אלא משום שאין יודעת ומבינה נשואי אישות והוי כמו ספרה ז"נ לפני הכנסה לחופה וא"כ חרשת ג"כ אין לתלות שכל ז"נ היתה בידיעה, אלא נפסקה בינתים לשעה מיהת, והוי כמו דחו הנשואין והוה תימוד חדש, ומה שהקשה מעכ"ת עוד לדק בזה:

סימן סד

עוד להרב הנ"ל.

באבי מגורשת שנקרא לתורה וחותם אליקום געציל, וכבר נתגרשה אותה אשה בווילנא, ונכתב בת אליקום המכונה געציל, ומע"ל מפקפק, עפ"י דמשמע מלקוטי שמות של בעל ט"ג סכ"ז בשם יהושע המכונה פאלק, דדוקא באינו עולה לתורה בשם פאלק, כותבין יהושע המכונה פאלק, אבל בעולה לתורה יהושע פאלק, ראוי לכתוב יהושע פאלק דמתקרי פאלק, וכן משמע בלשון רמ"א (סי' קכ"ט סע"ז) מי שיש לו שם עברי שעולה לקרות בתורה, ויש לו נמי שם בלשון לעז כו', משמע דאי קורין לתורה בשם לעז ג"כ כותבין שניהם, וכן הסכמתי בעצמי בתשובה העברה בשם אריה ליב:

עתה הנני חוזר בי, ויפה עשו מעשה בווילנא, ואין לפקפק אחריהם דכמו דאין להקפיד בשם העריסה שנקרא בשם הלעז ג"כ, ומכ"מ כותבין שם העיקר דלה"ק, ועל הלעז המכונה כמבואר דעת הב"ח שהביא הב"ש שם סק"ל, וכ"כ הט"ג שם שעד"כ ניתן שני שמות אלו, ה"נ אין להקפיד בקריאה לתורה דלה"ק הוא העיקר והלעז הוא המכונה ומנין לש"ך לעשות כוונת בשם האדם מה שלא כוון האב הקורא שמו בישראל, והא דדקדקנו מלשון רמ"א ג"כ נכון ואמת, אבל התם מיירי בשם לעז שאינו בא מחמת שם העיקר, כמו שנקרא שמו יהודה געציל אז בודאי יש כ"מ אם נקרא יהודה געציל אזי שני שמות ממש הן, אבל יהודה ליב או יהושע פאלק וכדומה, אין הלעז שם בפ"ע אלא כנוי המורגל, ובאמת הייתי מבאר בזה דעת הרמ"א שכתב שם ועל השני כותבין דמתקרי, ונתקשו האחרונים ע"ז ועל מש"כ רמ"א (סי' י"ד ע"ש ס"ק כ"ה) ולדעתי לק"מ דהא שכתב הרמ"א דבין אם יוצא מן השם או לא כותבין על לעז המכונה היינו בין יהודה ליב, דשם ליב יוצא משם יהודה ע"ש גור אריה יהודה בין אם אינו יוצא כמו יהושע פאלק, שאין שייכות באמת זה הלעז לאותו לה"ק רק הסכמת המדינה היא, מכ"מ כיון שכבר נהגו כך, ה"ז כנוי כמו בלשון נכרים דאיתא ריש מ' נדרים, אבל אם נקרא באיזה שם להקל, והעולם קורין אותו בשם לעז שאינו בא כלל מחמת שם העריסה, כגון שנקרא יהושע, והעולם קורין אותו ליב, א"א לכתוב כלל המכונה אלא דמתקרי, וכן הא דסכ"ה מיירי בכה"ג דומיא דראובן שמעון דבש"ע, דמה שקורין אותו העולם שמעון אינו מחמת שנקרא מעריסה ראובן, ובכה"ג אם עו"ג קורין אותו שם שאין לו שייכות לשם העברי כותבין דמתקרי:

והנה האחרונים ז"ל לא נלאו ידיהם ליישב דעת הרמ"א ז"ל עפ"י מש"כ, היינו משום דבשו"ת רמ"א ז"ל משמע שאין לחלק בין כנוי לכנוי ולעולם כותבין על שם לעז המכונה:

אמנם מ"מ לענין הא דדקדק הרמ"א שקורין אותו לתורה בשם העברי לחוד ברור כמש"כ, דלאפוקי אם קורין בתורה יהושע ליב או צריך לכתוב יהושע ליב דמתקרי ליב, אבל יהודה ליב או יהושע פאלק, א"ש קורין בתורה בשניהם או בשם לשה"ק לחוד, וכן בכ"ד אליקום געציל, הוא הסכמת המדינה ופשיטא דגעציל הוא כנוי לשם העיקר, וראוי לעשות כן לכתחלה בלי פקפוק, ומכש"כ שנעשה מעשה כבר, והאיך פלה ע"ד מע"כ שי' להדר אחר גט אחר, אחר שכבר נשאת לא תהא כזאת בישראל,

ושם

ושם געציל, לפי הנראה ראוי לכתוב חסר יוד געצל, אמנם כמו שהוא בגט הבא מכבר, כן יעשה, וה' יורנו דרך הישרה:

ידידו נפתלי צבי יהודא ברלין

סימן סה

ב"ה כ' לסדר חיים בלבם היום תר"נ, וולאזין.

לכבוד הרב וכו' אב"ד דק' קאליסק.

מכתבו השני ע"ד הג"פ הגיע, והנה אין בידי הספרים שהביא הפ"ת בסדר גיטין סק"ט, אכן הביא גם שם בשם הט"ג בליקוטי שמות בשם יהושע פאלק שאף שניתן לו מעריסה שניהם יחד וגם חותם א"ע בשניהם עכ"ז יש לכתוב יהושע המכונה פאלק, והנה ודאי אם היה בא לידי מעשה כזה הייתי כותב יהושע פאלק דמתקרי פאלק, וכן בכ"ד לבי הירש דמתקרי הירש, אבל לפסול הגט שכתבו יותר משנה ח"ו, ואף ע"ג שהביא בשם שו"ת מאמר מרדכי ביהודה ליב ובפי כל נקרא ליבוש ונכתב בגט יהודה המכונה ליב והאריך לפסול, לפי הנראה שם ליבוש הביאתו לכך לומר שהוא שם בפ"ע, וגוף השו"ת אינו בידי, איך שהוא אין לעגן ולצער את האשה המוחזקת לגרושה, וגם בספק המכונה במקום דמתקרי, פשוט שאם היה נכתב לבי הירש היה ראוי לכתוב אח"כ דמתקרי הירש ולא המכונה אבל כשנכתב לבי לבד, יש לכתוב המכונה הירש, ואין בזה ספק:

וגם במה שכתב שימא, ולא סימא, מבואר בטיב גיטין דאותו אות שהוא שין שמאלית יש לכתוב בסמך לברר הקריאה ואם כתבו בשין כשר מאחר שאפשר לקרוא בשמאל, הן אמת שהביא בשם הג"פ שאין להכשיר אלא במקום עגון ושעת הדחק אם לא במקום שמדברים הסמ"ך קרוב לשין ימנית, מכ"מ הלא כ' מעכ"ה שאשה זו לא ניכר אם קוראין שימא בשין ימנית או שמאלית, וא"כ ההכרח לכתוב בשין וכל אחד יקרא כרצונו, משא"כ אם היה כתוב סימא היה מקום לפקפק הרבה:

גם בשם שלערע, שהיה ראוי לכתוב לדעת מע"כ טשערע, [ולא שטערע כמכתבו] אין לפסול ח"ו מחמת זה אחר שהכל קורים כן', אין בזה שנוי שם כלל, והרי הט"ג עצמו הביא בשם גיזא שהיה מחלוקת איך לכתוב אם גיזע או טשיזע, ונכתב בבריסק, גיזא, ובאמת אין כל המקומות שוין בהברתן:

עוד אחת שכח מעכ"ה לדקדק במה שנכתב בשני עיינין, ובאמת היה ראוי לכתוב לבסוף באלף, שלערא דכל סגול בסוף התיבה, אינו סגול ממש שהרי גם שם שרה לאה, קורין בסגל בסוף, ע"כ יש לכתוב באלף כמו שהיה נקרא בקמץ, [אם לא שהסגל הוא פרסית כמו אליעזר המכונה לייזע, יש לכתוב בעי"ן משום דפרש הכנוי הוא בסגול] אבל בכ"ז אין לפסול הגט:

ולפי הנראה, אם היה אותו הגט נסדר ע"י מעכ"ה, היה נצרך לסדר הרבה גיטין להוציא מכל ספק, ואחר כ"ז אם היה כותב שטערע, היה ודאי שנוי השם דשטערע אין דוגמא למה שנקרא בפי כל שלערא אלא שראיתי העתק מע"כ בשם הגאון מלאדי שבסוף השו"ע שלו תשובה ל"ז דצריך לכתוב שטעסע ולא שלערע שלעסע, אבל אין השו"ע הזה בידי, ולא ידעתי מה אידון ביה וברור דצריך לכתוב טשערע טשעסע דבזה נראה ההברה כמו ל':

עכ"פ לא יעגן מעכ"ה את אחותנו, ותנשא לאיש, ולא יוציא בזה לעז על הרב המסדר, דמסתמא דייק וכתב וסידר הג"פ, ויפה תקנו רבותינו האחרונים לקרוע הגט, שלא יהא ביד האשה, ויגיע לידי רב אחר ויוציא פקפוק עליו שאין הדעות שוות, ומכש"כ אם אירע ליד מי שחפץ להתכבד בקלון הרב המסדר ר"ל, והרי אמרו בירושלמי קידושין והובא בר"ן שם פ"ג (דרל"ד ב') דא' ר"י לבנתיה דיעבדון כר"ל כי שמא יעמוד ב"ד אחר ויסבור דכות' ונמצאו בניו באין לידי ממזרות וכך יש לחוש לכ"ד שינוי דעות דיפקון הגט של רב אחר ויגיע לידי חשש ממזרות:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן סו

תשובה להה"ג דגאלדינגען.

בדבר הגט שם האיש מעריסה בנימין לבי וכן חותמו ונקרא בתורה, ובפי הבריות רובו ככולו נקרא בענא, ומיעוט דמיעוט נקרא בנימין הירש, ונכתב בגט בנימין לבי דמתקרי בנימין הירש ולא נזכר שם בענע, ונשלח גט זה למקום האשה ופקפק הרב למסור, והרב דגאלדינג שי' מסכים למסור בלי בושש, והסביר טעמו, ששם בענא אינו אלא קיצור משם בנימין, וא"צ לפרש, וגם כי שם בענא ספק איך לכתוב אם בה', יש לחוש לתלוף שם בענה בלה"ק, ואם באלף, הרי שם הנגזר משם הקודש ראוי לכתוב בה' בסוף, וא"כ כיון דאיכא עיקולי ופשורי, יותר טוב שלא לכתוב כלל:

איני מסכים לדעת הרב דגאלדינגען מתרי טעמי, חדא מחמת דנקרא בענא לחוד, ואפילו היה נקרא בנימין לחוד היה ראוי לכתוב דמתקרי בנימין, ואע"ג דבעל ט"ג בלקוטי שמות כתב מי ששמו מעריסה אברהם יצחק ונקרא באחד מהם, שא"צ לכתוב אלא שני שמות שמעריסה ומשום שאינו רק קיצור השם, מכ"מ לבד שאין דעתי הדלה מסכמת לזה כלל, והרי אפילו שם א' שהקיצור הוא שם בפ"ע כמו אלחנן חנן כותבין אלחנן דמתקרי חנן כמש"כ בהגהת רמ"א (סי' קכ"ט סי"ד), מכש"כ שני שמות שנתמעט קריאתו על שם א', ודאי יש לכתוב דמתקרי, איברא אפילו נניח כדעת הט"ז שזה מיקרי קיצור השם, מכ"מ זה אינו אלא כשאין כותבין כלל דמתקרי בזה הגט, כגון אם היה נקרא בנימין לחוד, אבל אחר שנכתב דמתקרי בנימין הירש ודאי צריך לכתוב גם עיקר קריאתו בפי הבריות בנימין כאשר יבואר בסמוך, שנית, אפילו אי היה נקרא בפי הבריות בענא הירש, היה ראוי לכתוב דמתקרי בענא הירש ולא בנימין הירש, ואע"ג דאם היה שמו בנימין ונקרא בענא, לא היה נצרך לכתוב דמתקרי בענא, אבל אחר שכותבין דמתקרי בשביל שם הירש יש לכתוב גם שם בענא, ולא בנימין הירש, ואף ע"ג שאין דעת הט"ג כך וע"כ כ' באות מ' מאיר וא"צ לכתוב מייאיר ונתקשה על הגאון נו"ב בשם מייאר ליב והובא בלקוטי שמות ס"ה אבל דעת הגאון נו"ב ברור, דאחר שנקרא מייאר ליב וצריך לכתוב דמתקרי מאיר ליב ע"כ יש לכתוב מאייר ליב, וה"נ אי היה נקרא בענא הירש יש לכתוב דמתקרי בענא הירש, דמשמעות מתקרי הוא שקורין אותו בפי הבריות, והרי קורין אותו בזה הקיצור, ומזה הטעם כתבתי לעיל דאחר שכותבין דמתקרי בנימין הירש יש לכתוב דמתקרי בנימין אפי' לדעת הט"ג:

היוצא מזה שנחוץ הוא להזכיר שם בענא וכתיבתו בענא בה' בלי שום פקפוק, ולא משום דבה"א אפשר לטעית בשם המקרא דאם נחוש לטעות הקריאה כיב"ז נהיה צריכין לנקד השמות, אלא אין לחוש מה שאפשר לטעות באדם אחר רק שלא יהי כתוב שם שאין קורין אותו כך:

אך מכ"מ יש לכתוב בא' ולא לחוש במה שיצא משם הקודש, מתרי טעמי, חדא דזה הכלל אינו אלא בשם הקודש שסופה בה"א, כמו משרה שארקה, אבל הכנוי לבת שבע בתקא, נכתב באלף, וכ"כ בט"ג בש"כ (אות ה' ס"ק י"א) ולא כמש"כ באות א' (ס"ק י"ב) בשם אסנת, וזהו ברור, עוד נראה דעיקר זה הכלל אינו אלא בנשים דאות ה' מורה על הנקבה אבל בזכרים אינו כן ולמדתי ממש"כ הט"ז (סי' קכ"ט ס"ק כ"ב) בשם הרש"ל ודין שלמה המכונה שלומא כו', איך שהוא ברור דצריך לכתוב בענא, וכ"כ הט"ז (שם ס"ק ל"ה) בשם ביגוש דעל המכונה ביגא יש לכתוב באלף בסוף, ומה לי ביגא או בענא:

ע"כ אם אפשר לשלוח גט אחר, אין לחוש על הטורח ח"ו, ואם קשה הדבר אזי תלוי אם נשתקע שם במקום הנתינה שם בנימין הירש או לא:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

והנה

סימן סז

לרב אחד על שאלתו.

והנה נפלאתי על מעכ"ה לאיזה תועלת שינה מסדר הרגיל לכתוב אשר זעליג דמתקרי זעליג וכתב להיפך, אם חשש דילמא כוונת הרב שנקרא לתורה בשם אשר לחוד וזעליג אינו אלא חניכה, א"כ מה הועיל במה שסידר הנו' זעליג דמתקרי אשר זעליג ואי משום שסומך על שהוחזק במקומו ע"י כמה מכתבים וכתובה בשם אשר זעליג, א"כ הרי מקום הכתיבה עיקר ומקדימין, ואי משום שחושש לדעת הגאון בית מאיר בשם יעקב ישראל והוא נקרא בשם אחד דס"ל שאין לכתוב יעקב ישראל דמתקרי ישראל משום שיאמרו העולם דשם ישראל הוא בנקודות אחרות א"כ ה"ה אם כותב להיפך ישראל דמתקרי יעקב ישראל, ובתורת גיטין אות י"ז העתיק דברי ב"מ בזה הנו' בכותב ישראל דמתקרי יעקב ישראל, ולדעת הב"מ ההכרח לכתוב דוקא יעקב דמתקרי ישראל כמשמעות לשון הרמ"א דבדיעבד כשר בנקרא בשני השמות ביחד, אבל לכתחלה יש לכתוב ביניהם דמתקרי אבל כבר פשוט המנהג שלא לחוש לדעת הב"מ בנקרא שני שמות ולכתוב דוקא ביחד, והכי מוכח מדכתב הרמ"א בסע"ז מי שיש לו כו' מבואר הא אם נקרא בתורה בשם לעז ג"כ יש לכתוב שני השמות יחדו ומכש"כ אם שניהם בלה"ק, ואם נקרא בשם אחד יש לעשות כמבואר בט"ג יעקב ישראל דמתקרי ישראל, וכן היה למע"כ לעשות בכ"ד לכתוב אשר זעליג דמתקרי זעליג, משא"כ הנו' זעליג דמתקרי אשר זעליג אינו דרך ישר לכתחלה, דאע"ג דלדק מעכ"ה דחניכה עיקר ואם לא כתב אלא זעליג כשר מכל מקום כשכותבין שם העריסה ושם הקריאה אין מקום לכתוב ע"ש העריסה ונקרא לתורה דמתקרי דזה הלשון משמעו יותר שנקרא בפי העולם:

הן אמת שגם הט"ז בלקוטי שמות אות ה' ו' כתב ג"כ זה הנוסח, אבל אין דבריו נראין, ועיין בגיטין (דל"ה א') אחא בר הדיא דמתקרי איה מרי ופרש"י דזה היה חניכה וע"כ היה קריאתו בפי הבריות איה מרי שהרי בזה פירסם מי הוא אלמא דמתקרי משמעו שנקרא בפי הבריות ולא שם העריסה ע"כ יותר נוח היה לכתוב אשר זעליג דמתקרי זעליג, ואי משום ספק אי כותבין המכונה או דמתקרי, ידוע דבכל ספק כותבין דמתקרי:

כל זה אני אומר לפי דעת מע"כ נ"י דאם היה עולה לתורה אשר זעליג, יש לכתוב שניהם יחד והכי היה במשמע לשון הרמ"א (סי' קכ"ט סט"ז) מי שיש לו שם עברי שעולה בו לקרות לתורה, ויש לו כמי שם בלשון לעז עושין שם העברי עיקר ועל השני כותבין דמתקרי משמע דזה אינו אלא בעולה לתורה רק בלשון עברי אבל אם היה עולה לתורה בשניהם היה צריך לכתוב העברי והלעז יחד ואח"כ דמתקרי על הלעז, ואני הייתי נוהג כזה, אבל עפ"י שהגיע לידי גט שנסדר בווילנא, והבעל היה נקרא לתורה אליקום געציל, ונקרא געציל, ולפי דברינו היה ראוי להיות נכתב אליקום געציל דמתקרי געציל, אבל ראיתי שהמה גאוני המו"ץ סדרו אליקום המכונה געציל, ואחר העיון הודיתי להם, דמש"כ הרמ"א מיירי באופן דשם לעז אינו בא משם הקודש כגון משה ליב בזה ודאי אם נקרא לתורה משה ליב ובשוק קורין אותו ליב יש לכתוב משה ליב דמתקרי ליב, אבל בכינוי דנהוג לצאת מאותו שם של העברי כמו אליקום דמנהג לכנות זה השם בשם געציל אזי אפילו נקרא לתורה בשניהם מכ"מ אין זה אלא שם אחד אליקום, וגעציל הוא כינוי, ובזה מיושב מש"כ הרמ"א כאן דעל שם הלעז כותבין דמתקרי ולעיל כתב דכותבין המכונה וכבר נדחקו בזה האחרונים ז"ל אבל לדברינו מבואר דאם הלעז הוא שייך לשם העברי כותבין המכונה ומש"כ הרמ"א לעיל בין אם הוא יוצא מן השם או לא, ה"פ בין אם הכינוי שייך לשם העברי מטבע השם, כמו אריה ליב זאב וואלף וכדומה בין שאינו יוצא מן השם בטבע אלא במנהג המקום כמו אליקום געציל, ע"ז כותבין המכונה, משא"כ משה ליב ודאי כותבין על ליב דמתקרי:

ולפי זה היה ראוי לכתוב בנ"ד אשר המכונה זעליג וכשר בכל אופן אפילו היה נקרא בתורה אשר זעליג:

מיהו בדיעבד אחר שכבר נכתב בגט זעליג דמתקרי אשר זעליג, אי באמת נקרא בתורה אשר זעליג כשר, דמכ"מ הרי נקרא הכי, אבל אם אינו נקרא אלא אשר וכמו שחשש מע"כ נ"י, לא נראה להכשיר את הגט, במה שנודע עפ"י כתבים שם אשר זעליג דזה לא נודע אלא למעכ"ה ובי"ד יצ"ו, וא"כ הדבר צריך חקירה מן הרב שי', ואם א"א להתברר, נראה דמשמעות הלשון אשר זעליג, שכך נקרא בתורה, דאם היה נקרא אשר, ורק מכונה בשם זעליג, לא היו כותבין אשר זעליג:

סימן סח

לשון רב אחד שכתב אלי.

בספר חלקת מחוקק (בסימן קכ"ט) מביא תשובת הרבה גדול בעל פ"י בענין גט שכיב מרע ששינו את שמו בחליו, ובזה היום גירש את אשתו בשני השמות לפוטרה מחליצה אם ימות ואח"כ מת ובסוף דבריו סיים שאין להתיר האשה בלא חליצה, והרב בעל ח"מ משיג עליו ומכשיר הגט יע"ש, והנה קשה לי להבין דברי קדשו דאשית היסוד להכשיר הגט מבואר שם מטעם שבזה היום היה נקרא בשם השני כדי לבטל הגזירה ואין לך חניכה מפורסמת מזה, הנה לא הביא לזה ראיה כלל, ומלד הסברא אין זה דומה אפילו לחניכה שאינה מפורסמת כי עכ"פ כבר איתחזק והרבה אנשים יודעים מזה החניכה לא כן בזה השם החדש שלא איתחזק כלל ואפילו אלו האנשים שהיו באותו מעמד לא הירגלו להזכירו בזה השם ביום אחד לבד, עוד קשה לדבריו אשר ביום אחד די לזה, עכ"פ נחקור כמה אנשים צריכים להיות באותו מעמד כששינו את שמו, אם נאמר מאה אנשים אולי די בעשרה, ואם נאמר בעשרה אולי די בשני עדים לבד, כמו במחאה דדי בשני עדים, מטעם דחברא חברא אית ליה, ויתפרסם הדבר עד שיבא לאזני המחזיק, כמו כן נאמר בנ"ד אשר ע"י השנים יתפרסם עד שיהיה נודע לרבים השם השנוי כמו דאמרינן בת"כ ואשה כי תהיה זבה וכו' אמר ר' נחמיה וכו' למה בא הכתוב לפתוח או לנעול, והלא לא בא לנעול אלא לפתוח, אם אתה אומר ימים יו"ד והלא אינו אלא מאה אלא אלף אלא רבוא וכשאתה אומר ימים שנים פתחת, והביאו הרא"ש בפרק תינוקת סימן וא"ו, וא"כ מה ששנו חכמים שינו את שמו תלא היכי משכחת לה, כי הלא בזה היום שהוא משנה שמו היה מחזיק את עצמו לפני הסופר והעדים בזה השם וחברא חברא אית ליה, ויתפרסם בזה השם, דלא גרע מחניכה לסברת הרב הנ"ל, ועוד הלא התנא סתמא קתני שינו את שמו תלא, ומשמע אפילו אם היו כמה אלפים אנשים בשעת הגירושין, ואין לומר מחמת חולה שאני כיון דתנא סתמא משמע יהיה מאיזה טעם שיהיה ומה לי מחמת חולי או מחמת חובות או מאיזה טעם אחר, הכל בכלל תלא, ואם בשביל שאמרו ולא יקרא עוד השם הראשון רק בשם השני עכ"ז לא נעקר בזה השם הראשון ולא נקבע בזה השם השני, כי כל האנשים שהורגלו לקרות אותו בשם הראשון לא ישנו מכפי מה שהורגלו כמו שאנו רואים מעשים בכל יום, ולכן לא מצאו הפוסקים עצה שיתחזק בשם השני רק ע"י קריאת התורה או חתימה, ועי"ז יהיה נודע לרבים אשר שינו את שמו ובל"ז לא מצינו בש"ס להתחזק בשם רק בשלשים יום, כמו שאמרו כל שהוחזק שמו בעיר שלשים יום אין חוששין לו:

ומה שכתב הרב הנ"ל בזאת התשובה שאפי' לדעת הרב מטראני שאם היו כותבין בשם השינוי לבדו וכללו השם הראשון בכל שום היה פסול אבל בכתיבת שני השמות יחד ובפרט בלא כתיבת דמתקרי מודה דכשר, ואפילו הפוסקים דפוסלים אם כתב שם הטפל ועל שם העיקר כתב דמיתקרי מודים דאם כתב שניהם ביחד בלא דמיתקרי שאין קפידא, לא אבין כלל כי דעת לנכון נקל אשר תוספת שם הוא שם אחר לגמרי, ולא מימלך עליו שליח, למשל אם יאמר איש לשלוחו לך אל שמעון ותקבל ממנו כמגיע לי

ממנו

ממנו, וכאשר לא ימלא את שמעון רק ימלא איש אחר אשר שמו יוסף שמעון בודאי לא ישיב למשלחו לא מלאתי את שמעון רק את יוסף שמעון מלאתי, א"כ בודאי שני השמות ביחד הוא שינוי גמור, ולא די שלא עדיף מאם כתב שם הטפל ועל שם העיקר כתב דמתקרי אשר לזה בודאי מימלך שליח כיון דלא מתקרי רק בשם שמעון לבד והגם שיש אנשים שקורים אותו יוסף לבד עכ"ז יחשוב השליח אולי מכוון שולחו לזה האיש כיון שהרבה אנשים קוראים אותו בשם שמעון לבד, ואם עכ"ז פוסלין הגט כש"כ בזה דלא מימלך עליו שליח דפוסלים, ואפילו המכשירים מודים בזה כיון שהוא כמו שם אחר לגמרי וכן מבואר בשו"ע סעיף י"ד דאפי' אם היו לו שני שמות רק שלא נקרא בשניהם ביחד, וכתב בגט שניהם ביחד שהוא פסול כש"כ אם לא היה לו רק שם אחד והוסיפו לו שם אחר וכתבו שניהם ביחד בלא דמתקרי דפסול, ומה שכתב וכן פסק בשו"ע לא די שלא נמצא כן בשו"ע אדרבא מבואר להיפך כנ"ל, ומה שכתב שמבואר בב"י שכל ספיקו היה אם שם השינוי עיקר וכותבו תחלה או יכתבו אותו להוסיף הא קמן דעכ"פ אינו עולה על הדעת לפסול אם כתב שם השני לבד, דאי בודאי טפל אינו פוסל מכ"ש בספק עיקר עכ"ל, בקיצור הנה זה לשון הב"י ובהכי ניחא נמי מאי דק"ל למה הצריכו ב' גיטין הא בגט אחד סגי שיכתוב פלוני דמתקרי פלוני, אלא משום דכל כה"ג כותבין שם שני תחלה וכיון שעדיין לא הוחזק בשם זה בקריאת התורה וחתימת שטרות לא נראה לו לכתוב שם זה תחלה, שנראה שהוא עיקר שמו, וגם לא רצה לכתוב שם הראשון תחלה דשמא לעולם שם שני עיקר אע"פ שעדיין לא הוחזק, ולפיכך הצריך שני גיטין עכ"ל, נראה להדיא שכל הספק לא היה רק באיזה שם יכתוב דמתקרי אבל לכתוב שם החדש לבד לא עלה כלל על דעתו, כיון דלא יזכר שם העיקר כלל אפילו בדמיתקרי, וכן מבואר בב"י מקודם ז"ל מיהו היכא דלא כתב אלא גט אחד בשם ראשון כ"ל דכשר כיון דאינו נקרא בשם שני כלל עכ"ל משמע אבל אם כתב בשם השני לבד כ"ז שלא הוחזק בו עכ"פ ע"י קריאת התורה או חתימת שטרות בודאי הגט בטל, וכן משמע מיד בב"י אחר כך שכתב לחלק בין המעשה שבא לפני הר"פ ובין עובדא דאשה ששמה רבקה ונשתנה לחנה וז"ל ומאי י"ל דשאני הכא במעשה דהר"פ שהיה עתיד לבא לידי בירור איזה שם עיקר ע"י עלייתו בתורה או חתימתו בשטרות ואגרות עכ"ל, א"כ אם מת ולא יתברר עוד ע"י אופנים הנ"ל אזי נתברר שאין לו רק השם הראשון כמעשה דרבקה שנשתנה לחנה דאם כתבו שם חנה הוא בטל לגמרי, וגם מדברי ב"י אלה קשה לסברת הרב ח"מ הנ"ל שדי אשר בזה היו"ד שינו את שמו מחמת חולי לא גרע מחניכה מפורסמת והנה הרב ב"י כותב להדיא שלא נקרא אתחזק רק ע"י קריאת התורה וחתימת שטרות, וממקום שמביא ראיה שם מפורש סתירה, ומה שכתב אם בודאי טפל אינו פוסל כש"כ בספק עיקר, הנה מבואר בב"י שספק עיקר הוא כשיברא ויתחזק בשם השני ע"י קה"ת או חתימה אבל אם מת אינו נקרא אפילו טפל, וא"ת א"כ עדיפא הוה ליה להב"י לומר דמשום הכי לא הוה סגי ליה להר"פ בגט אחד דשמא ימות ולא יתחזק בשם השני כלל ויהיה שינוי באיזה אופן שנכתוב אפילו אם יכתוב על השני דמיתקרי כיון דלא מיתקרי כלל בזה השם, יש לתרץ דהב"י לא קאי במקום יבום ולכן אם ימות תקנה א"ע במיתת הבעל ואין לחוש אם יתבטל הגט רק שמא יחיה ותקנה א"ע בגט או אין לחוש רק לספק שכתב הב"י כי בודאי יתחזק ע"י קה"ת וחתימה בשם השני ויהיו עכ"פ בכלל דמיתקרי, וא"ת למה לא פירש הב"י דברי הר"פ במגרש במקום יבום ויהיה הספק שמא ימות ואם יהיה נזכר שם השני בגט יהיה בטל לגמרי, י"ל כיון דהר"פ לא מיירי ולא הזכיר כלל במגרש במקום יבום יש לנו לפרש דבריו בכל גווני אפילו במגרש שלא במקום יבום ואז אין לספק רק איזה שם יכתוב לעיקר כמש"כ ב"י ומה שמסיים הח"מ ומכש"כ בכ"ד שכתבו שניהם זה אינו עולה על הדעת כלל דהא באמת שני שמות יש לו ביום הנתינה ובפרט שלא כתב דמיתקרי עכ"ל כבר ביארנו דאדרבה בכותב שניהם ביחד הוי כאלו כתב שם אחר לגמרי, לא שם הראשון ולא שם השני והוה שינוי גמור לכל הפוסקים. והנה הספר ב"ש לא הביא כלל זאת התשובה ומשמע מדבריו בס"ק ל"ה שכתב וז"ל מיהו בדיעבד אם גירש בשם הראשון כשר משמע אבל אם גירש בשם השני פסול אפילו נתרפא מחליו כש"כ אם מת וכן יש ללמוד מר"ת שתיקן שלא לכתוב וכל שום מחשש שמא אין לו אלא אותו שם הכתוב בגט וכשכותב וכל שום נראה זה הגט של אדם אחר שיש לו שם וחניכה א"כ כ"ש אם כותב תוספות שם בפירוש בודאי נראה שזה אדם אחר והט"ז הביא בשם ר"ת שאפילו בדיעבד פסול אם כתב וכל שום ואין לו חניכה :

וזה השובתי על דברי הרב.

מה שכתב הח"מ דשנוי השם נעשה מיד ולא בעינן הוחזק, אינו רחוק מן האמת שהרי הכתוב אומר לא"א, כי שרה שמה, הרי במה ששינה ה' שמה לקרא אותה שרה בזה שרה שמה אע"ג שלא הוחזק זה השם עדיין, וה"ה כל מי שרוצה לשנות שמו שיקראו אותו בשם אחר מאיזה טעם שיהא נקרא בשם השני, והא דתנן שינה שמו פסול היינו שכתב שם שאין בדעתו שיקראו אותו בזה השם ולא שינה שמו לחלוטין אלא בגט, אבל אם רצון האדם שישנה שמו בפי הבריות כבר נקרא בשם השני :

ומש"כ הח"מ דכשר לצרף שני שמות יחד, לאו חדתא היא, וכ"כ התה"ד והובא ב"י, והד"מ הוסיף דרק בשינה מחמת חולי כן הוא, דמסתמא רצון המשנה שיהא נקרא בשני השמות יחד דלענין שינוי מזל מהני הצרוף כאלו הוא בשינוי השם ממש, וכמש"כ מעכ"ה נ"י ומכ"מ נוח ליקרא בצרוף שם השני למען יהיה ניכר מכ"מ לבריות שמדברים אודותיו, מעא"כ אם לא יהא נזכר כלל שם השני :

אשר נתקשה מעכ"ה נ"י בהבנת דברי התוס' שבועות (ד"ד בד"ה אבל מש"כ דלמ"ד בטלו ולא בטלו חשוב התראת ספק אפילו שיבר כנפיה, דמשמע דלמ"ד קיימו ולא קיימו אין זה התראת ספק והקשה מע"כ דבמכות מבואר דאפילו למ"ד קיימו ול"ק הוי התראת ספק לא ידעתי כוונת מע"כ, דלפרש"י ותוס' טעם המחלוקת של ר"י ור"ל אי קיי"ל קיימו ולא קיימו או בטלו ולא בטלו, הוא משום דתנן בשלוח הקן דמשלח ואינו לוקה דמשמע דאם לא שלח לוקה, ולמ"ד התראת ספק שמה התראה ניחא, דאם שיבר כנפיה ה"ז לוקה משא"כ למ"ד ה"ס לא שמה התראה, א"כ היאך אפשר שלוקה שהרי לא ידענו בשעת האיסור שישבר כנפיה, בע"כ קיימו ולא קיימו, א"כ אין זה התראת ספק דתיכף שאינו מקיים ה"ז לוקה אפילו לא שיבר בידים, אבל אם יהא הכלל דתלוי בביטלו, ה"ז התראת ספק. וראוי לדעת דשיטה זו הוא נגד הסוגיא בחולין (דקמ"א) דלמ"ד בטלו ולא בטלו, ה"ז עיקר איסור נעשה בשעת שבירה דכמה דלא שחטיה לא עבריה ללאו, ומהני אז ההתראה, ומש"ה דעת הרי"ף והרמב"ם להיפך משיטת רש"י ותוס' דלר"י קיימו ולא קיימו והוה התראת ספק, שהרי האיסור הוא בשעת נטילת האם, משא"כ למ"ד בטלו נעשה הלאו בשעת שבירת הכנפים, ואין זה התראת ספק כלל אבל רש"י ותוס' ס"ל דסוגיא דמכות חולק על סוגיא דחולין, ומכ"מ ידעו רבותינו מסוגיא דחולין, והיינו שכתב א"כ ומגלן דפליג דילמא מתניתין דכאן מיירי בזורק ככר ליס דהוי התראה ודאי וכסוגיא דחולין דאז נעשה העבירה בשעה שמבטל, ומתניתין דפ"ג מיירי בלא שיבר, והוי האיסור בשעה שניטל האם, והוי התראת ספק, אולי יקיים א"כ, כך נראה פי' התוס' :

סימן סט

בעזהי"ת ג' כ"ו טבת תרמ"ה, וואלאזין.

לכבוד הרב וכו' כש"ת מ' פינחס משה אלחנן וועבזלער נ"י אבדק"ק שוואבאך. ומשנהו כבוד הרב וכו' בנן ש"ק המפורסם כש"ת מ' שמחה באמבערגר נ"י.

מכתבי מעכ"ה נ"י הגיעני, וטרם אענה אני אומר כי עמל הוא בעיני להשיב דבר בענין דכבר אולי בה נמוסי [illegible]

ונדפסו כמה ספרים בזה, והכל הולכים כמעט אך בשיקול הדעת ומה זה אוסיף אני העני בדעת, אך הלא זה כבודם ורצונם להשיב ולהודיע איך הייתי עושה אם היה בא לידי, והמה מעכ"ה נ"י יוכלו לנטות, כי אין אני מראשי המטות:

בשם האשה שנקראת מעריסה בלימלא ונשתקע שמה והיא נקראת ביטעלא, הייתי כותב ביטעלא לחוד, והה"ג הנ"ל הביא שו"ת ח"ס בשם לביאה ונקראת לעני, שיש לכתוב לביאה המכונה לעני, ובמח"כ לא ידעתי בזה שום חידוש על השו"ע בשם יהודה דמתקרי ליאון וכן במדינה זו כותבין יהודה המכונה ליב, שהרי שם ליב מוצאו מלה"ק יהודה או אריה, ומש"כ בהגהת רמ"א ואין חילוק בין הוא יוצא מן השם או לא, פירושו בין שהכינוי הוא מיוחס לשם העיקר כמו ליב מיוחס לשם יהודה שנקרא אריה בפי יעקב אביו, בין שאינו אלא הסכמת המדינה, כמו משולם המכונה פייווש ואין טעם בזה הכנוי רק כן הסכימו, וכשרואין איש שמו פייווש הכל יודעים שנקרא מעריסה משולם מש"ה אפילו נשתקע שם העריסה לא מקרי נשתקע דכנויו מזכירו, משא"כ אם נקרא מעריסה יהודה, ושמו הרגיל פייווש, ועל כיב"ז כתב הרמ"א שם שטושין שם העברי עיקר ועל השני כותבין דמתקריא, שהרי שם הלעז אינו כינוי על שם העריסה, ובזה מיושב מה שנדחק הב"ש וש"א בסתירת דברי הרמ"א אבל כיוצא בזה אין ראוי לכתוב שם העריסה אלא בלא נשתקע לגמרי, אבל אם נשכח כי נקרא יהודה, אין ראוי להזכירו כלל, ומכש"כ אחר ששני השמות המה בלשון לעז, כמו בנ"ד, והרי נשתקע שם בלימלא לגמרי ולא ידעו מזה רק אביה ואמה שזוכרים מה שהיה בשעת לידה, ואם היתה חותמת במכתבים וענינים בזה השם היה ראוי לכתוב כחתימתה, משא"כ בנ"ד שגם היא לא ידעה מזה כלל, לדעתי לא הייתי כותב זה השם כלל ואפילו לא נשתקע לגמרי היה כשר אם כותבין שמה הרגיל ביותר כידוע, אלא מ"מ ראוי לכתוב גם זה השם הטפל משום שהוא מוכיח ביותר על אשה זו שהיא היא שיש לה שם טפל לבד שמה הרגיל, משא"כ כשנשתקע, ואין איש יודע מזה א"כ אין בזה הוכחה שהיא היא האשה, בשם ביטעלא, ושם איגנאך, שיש כותבין בשני טיתין ויש כותבין בטית אחד וכן איגנאך יש כותבין איגנאטץ:

מתחלה הנני אומר שאין לדון מדקדוק לשה"ק על דקדוק לשון אחר, והרי כותבין ירח אייר בשני יודין, מה שלא נמצא בלה"ק אחר חירק שני יודין אלא משום דשמות החדשים עלו מבבל, ושם נדחק חירק גדול, שיהא יוד אחד כמו נח נראה, ונכתב בשני יודין, ומזה אנו למדין שאין לדון מזה הלשון לזה הלשון, אלא כמו שאם נמצא כזה בלה"ק, היינו יש שמות שכותבין מלא וחסר, כמו בנימין ועוד הרבה ואין בזה שנוי השם שהכל אחד, ויש שמות שנראין קרובים זל"ז ומ"מ שני שמות המה כמו גרשם וגרשן, ויש כ"מ הרבה בזה דאם שם אחד הוא אין לדקדק בזה, וראוי לכתוב כפי חתימת אותו האיש או האשה, ואם אין חתימותיהם ידוע לנו או שחותם פעם כן ופעם כן כותבין לכתחלה כהרגל אותו מקום לחתום, משא"כ אם שני שמות המה צריך לדקדק הרבה, ואפילו אם חותם פעם כן ופעם כן יש לכתוב גרשם דמתקרי גרשן וכל כיב"ז, וה"נ בלשון לעז אם היא חותמה ביטעלא יש לכתוב כן, ואם אין החתימה ידוע יש לילך בתר רוב החותמים, ואין לדקדק בזה כי הכל יודעים דאשה ששמה כך, יש קוראים וכותבין ביטלא, ויש קוראין וכותבין ביטעלא, ואין להביט על לשון גלחות שמדקדקין לכתוב בנוסח הראשון של אותו השם, ואנו אין לנו אלא לכתוב לפי הזמן באותו מקום שכותבין או נותנין הגט:

ומש"ב הה"ג בשם איגנאך דיותר טוב להשמיט שם שיש בו ספק ומכש"כ כנוי האבות, לא הבינותי, שהרי לפי מכתבם עיקר שם האב הוא איגנאך ואינו כינוי והאיך אפשר להשמיטו, אמנם אפילו יש לו שם בלה"ק שהוא שם העריסה שםם איגנאך הוא כנויו, וא"כ אינו משתקע שם העריסה כלל כמש"כ, מ"מ אין נראה להשמיטו באשר עיקר קריאתו הוא איגנאך, הן אמת שראוי להשמיט שם שיש בו ספק, אבל בא"א, דהיינו ליב שאינו ידוע אם שמו מעריסה הוא יהודה או אריה, אזי טוב יותר להשמיט שמו מעריסה, אבל בשמו העיקרי שנקרא בלשון ב"א אין הספק כדאי כלל להשמיט, דאפשר לכתוב כך או כך:

כך דעתי נוטה בענינים אלו, וכבר הקדמתי שדברים אלו אינו אלא שיקול הדעת וכל מי שדעתו יפה עליו יעשה כדעתו, וה' ישמור רגלינו מלכד בהוראה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן ע

י"ה ה' לסדר ולתת עליכם היום ברכה, תרמ"ט.

לכבוד הרב וכו' מו"ה אלי' ראטנער נ"י
האב"ד דק"ק נאוואפאלטאווקא.

הגיעני מכתבו מן אדר ר' מלא דבר בענין שהוא מעוט הלכה בגמרא ומרובה בסברות קלושות בשו"ת אחרונים, ע"כ היה קשה לי בימי זקנה והטרדא מרובה לבודקן ולהשיב דבר, בכ"ז נעניתי למע"כ נ"י, והנני לבאר חוות דעתי הקלה:

וזהו תורף הענין, אשה נקראת שמה מעריסה אסנה טויבא, ובילדותה נשתנה שמה מא' חיה טויבא אסנה ואמה יצאת עמה למקום אחר, ושם נקראת בפי הכל או בשם טויבא לבד או בשם חיה טויבא, רק אמה קראה אותה חיה טויבא אסנה, והנה נשאת לאיש וילדה בן ונתגרשה ממנו בשם חיה טויבא, ואח"כ נשאת לשני ויצאת למדינה אחרת אשר שמה נקראת רק בשם טויבא לבד, ולא מיתדר לה עם בעלה השני ועומדת להתגרש ממנו, אך בעלה הוא במקומו והיא כעת במקומה הראשון אשר שמה חיה טויבא, ואמה קוראה חיה טויבא אסנה, ובה הספק איך לכתוב הג"פ ע"י שליח ממקום הבעל למקומה:

והנה מעכ"ה נ"י ראה כי לא טוב עשה המסדר הראשון לכתוב רק שם חיה טויבא, ולא שום דמתקריא, ועלה בדעת מעכ"ה נ"י שראוי שתתגרש שנית מבעלה הראשון כמו כל פסולי דרבנן באשר יש מקום לומר דשם חיה טויבא הוא טפל, דלדעת הב"ש הוא פסול והכי דעת הגר"א, ואח"כ לידד להקל שלא להצריכה לזה:

ואני נבהלתי לראות מראש דברי מעכ"ה נ"י להטיל ספק בג"פ אחרי שחיה עם איש כמה שנים וגם ילד יולד להם וזה בזיון גדול, ונפלא להעלות עה"ד שלא היה גט כשר ח"ו, ומה יאמרו הבריות על הולד, לא יעשה כן בישראל, ובאמת המסדר הראשון ראה ושמע כי הכל קורין אותה חיה טויבא, לא חקר עוד, ומ"מ זה ברור דשם חיה טויבא אינו שם טפל ואפילו היה טפל אין בדיעבד יותר מזה:

ודעת כתר"ה נ"י נראה שהיה מסדר שני גיטין, באחד בשם חיה טויבא דמתקריא טויבא ומתקרי חיה טויבא אסנה, ובשני בשם טויבא דמתקריא חיה טויבא, ומתקריא חיה טויבא אסנה, והוא משום שמסתפק מי הוא הרוב אי טויבא לבד או חיה טויבא, ולכה"פ הוא פלג ופלג, ולי אין נראה כן אלא לדייק מלשון הרמב"ם ושו"ע ואם יש לאחד מהם שני שמות כותבין שם שהם רגילים בו ויודעים בו ביותר, ולא כתב שם שרבים קוראים אותו יותר משם השני, ש"מ שאין תלוי כ"כ ברוב אנשים, אלא בידיעה בזה השם אפילו אין הוא קורא בו משום שרוצה לקצר וכדומה אבל הוא יודע שזה האיש או האשה נקראים בשם השני ג"כ, וא"כ בנ"ד מי שקורא אותה בשם טויבא יודע שנקראת ג"כ בשם חיה טויבא, אלא שהוא חפץ לקצר, משא"כ מי שקורא אותה בשם חיה טויבא אפשר שאין יודע כלל שנקראת בשם טויבא לבד וא"כ הרי עיקר השם חיה טויבא, וזהו לכתחלה, אבל הא פשיטא דבדיעבד אם כבר נתגרשה בשם חיה טויבא, שהכל יודעים אותם כשר ולא גרע מחניכה:

והנה המסדר הראשון ודאי עשה שלא כהוגן במה שלא כתב דמתקריא כלל, אבל עלינו לחקור האיך היינו עושים בג"פ הראשון, ומזה נבא לג"פ מבעלה השני, ורואה אני דמעכ"ה היה מסדר שני גיטין היינו באחד חיה טויבא דמתקריא טויבא ומתקריא חיה טויבא אסנה, ושני בשם טויבא, בשני דמתקריא, ואולי גם שלשה גיטין היינו בשם חיה טויבא אסנה, ושני דמתקריא; אבל אני

אני מעולם הנני מונע עצמי משני גיטין דאית בה עקולי ופשורי, ויותר ט"ב להשתדל ולצאת מספיקות, והייתי מסדר גט א' היינו חיה טויבא דמתקריא טויבא ומתקרי חיה טויבא חסנה, ואמינא טעמא דמר וטעמא דידי:

והנה בגמרא איתא ההוא דהוי קרי לה שרה ופורתא מרים כו' מפרשי היינו דרוב אנשים קרו לה שרה ופורתא מרים, ובנמ' הרי"ף מפורש ההיא דהוי קרי לה רובא שרה כו' משמע דתליא בתר רבוי אנשים, מש"ה כשמסתפק מע"כ אי טויבא הוי רובא או חיה טויבא הוי רובא ופלג ודאי הוי, מש"ה הסכים לכתוב שני גיטין, ונסתפק עוד בשם חיה טובא חסנה, אע"ג דודאי אינו אלא מיעוט בפי האם והמקורבים לה, מ"מ הרי שם חסנה היה שם העריסה, ואע"ג שנשתנה בזה, דבעריסה נקראת חסנה טויבא, ונשתנה לטויבא חסנה, מ"מ הוא שם העריסה, כ"ז דעת כתר"ה, ולפי זה עתה בג"פ הנשלח מן הבעל וא"א לעשות שני גיטין מטעם ברירה, ע"כ הואיל מעכ"ה לעשות שליח לקבלה:

ואני מדקדק מלשון הרמב"ם ושו"ע שכתבו בזה"ל ואם יש לאחד מהם שני שמות כותבין שם שהם רגילים בו וידועים בו ביותר, הרי דלא כתבו שם שהרוב מאותה העיר קורין אותו אלא שהשם ידוע ביותר, אפילו לאותו אדם שקורא אותו בשם אחר מ"מ הוא יודע שיש לו שם אחר שרבים קורין אותו משא"כ זה השם אין ידוע לאותם האנשים שאין קורין אותה בזה השם שיש להאשה זה השם, וזהו פי' הגמ' דקרי לה שרה ופורתא מרים, ידוע היה שמה לכל בשם שרה אפילו להקוראין אותה מרים, ופורתא קורין אותה מרים, ואפשר דהקורין אותה שרה אין יודעין כלל שיש לה שם מרים, נמצא בכ"ד ידועה היא ביותר בשם חיה טויבא, ולא בשם טויבא, שהרי אנו מסתפקין בשם טויבא אם היה הרוב קורין אותה כך או פלג, ותו, אם היו האנשים שקורין אותה חיה טויבא יודעים שאפשר לקרות אותה טויבא לבד למאי יקראו אותה בארוכות חיה טויבא, אלא כשבורים הם שלא תדע בשם טויבא לבד אם מכונים לדבר עמה, משא"כ הקוראים אותה טויבא יודעים ששמה ג"כ חיה טויבא, אלא שמקצרים בדיבורם ויודעים דקרי לה טויבא לבד תענה עכ"פ שם המורגל וידוע ביותר היא חיה טויבא ואיך הוי דמתקריא:

ועו"ד חסנה, לדעתי אין בזה שם העריסה אחרי שנחלף, ומה לי שנזכר זה השם בעריסה אחרי שנעקר ממקומו, והרי חסנה טויבא, וטויבא חסנה שני שמות הן, וא"כ טוב לפני מעכ"ה כ"י שלא לילך נגד הרב דק' זאמושטש שלא ירצה לסדר גט בשליח לקבלה נגד החלטת הרמ"א, ויעשה גט אחד בשם חיה טויבא דמתקריא חיה טויבא חסנה, ודמתקריא טויבא, ושלום על ישראל:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עא

להרב האבד"ק מיטאווע.

והנה התחקה מעלתו שי' בהוראה באשה ששמה מעריסה שם לעז יהודית שנהוג במדינת פולין כמו האדא, ושנו שמה בלשון אשכנזית ומתקרי לה האנכען, לכתוב שמה בגט פטורין האדא דמתקריא האנכען ותקע עצמו לדבר הלכה זו עפ"י דעת חמיו הצדיק זי"ע והגאון מוהר"א פאסוועלער זצ"ל שכתב דשם של יהודות עיקר מאחר שנכתב כדת משה וישראל, ורצונו ז"ל דשם הבא בשביל התדמות לעו"ג הוא אסור ואינו כדת משה וישראל [כאשר כן הוא ודאי, ובלעם אמר ברוה"ק הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב, כי כשהוא לבדד ומבדיל עצמו מעו"ג גם הוא ישכון במנוחה, והכל מכבדים אותו, אבל ובגוים כשמתערב עמהם לא יתחשב, הוא גרוע בעיניהם מהם עצמם, ובגמ' סנהדרין (דף ק"ד) איכה ישבה בדד אר"י אמר הקב"ה אני אמרתי וישכון ישראל בטח בדד וגו' עכשיו יהיה בדד מושבם, פי' רצוני היה שישכון בטח בדד עין יעקב שהיא סגולת יעקב, עכשיו שבקשו להתערב עם עו"ג יהיה בדד מושבם מרוחקים מהם בתורת בזיון], והנה אין לחשוב דס"ל להגאון ז"ל דשם נעשה באיסור הוי כדין שם מומרים שכ' ר"ת ז"ל שאין כותבין בגט, שהוא כדת משה וישראל, דא"כ לא היה ראוי להזכיר כלל זה השם אלא לכוללו בו כל שום וחניכה, וע"כ אין זה אלא כפשר דבר דבשביל שנעשה באיסור אין לתפוס זה השם לעיקר מש"ה בכל אופן אפילו כשאין מזכירים שם העריסה כלל אפילו בח"י על השטרות ומכתבים מ"מ הוא העיקר, ועל שם הרגיל הרבה לכתוב דמתקרי כמו בשם שנשתנה מחמת חולי אם נזכר אך מעט הוא העיקר, ואם שלא נזכר סברא זו בפוסקים, וגם יש לערער ע"ז מהא שכ' הב"ש (ס"ק ל"ב) בשם שו"ת הרמ"א דאפילו נשתנה השם מחמת שחוק הולכין אחר שנוי השם אע"ג דגם זה אסור ושחוק הוא מהולל מ"מ גברא רבא אמר מילתא כו' ויש להסביר ז"ל דגט דמצוה היא הרי היא כהזכרה לפני המקום ב"ה והרי אם היתה רוצה להזכירה לפני ד' לטובה היתה בושה להזכיר בשם זה, אלא בשמה מעריסה כי היכי שלא יהיה לה למזכיר עון ה"נ בגט אשה יש לעשות זה השם לעיקר, דבמעמד כזה, זה השם הוא עיקר, ואם שקשה עלי לקבל סברא זו מ"מ עלינו לעשות אזנינו כאפרכסת ולשמוע הוראת גאון זצ"ל:

אבל עדיין יש להרהר ע"ז ההוראה לעת כזאת שכבר נשתנה המדינה במשך השנים ואפילו אנשים כשרים שאין רוצים להתדמות לגוים קורא ג"כ ע"ש האדא האנכען, וגם כי באמת אחרי שכבר נהגו בזה השם שוב אין איסור בזה כלל, וכמו לענין שנוי בגדים במשך שלשים שנה מקודם אם היה מי מישראל לובש כובע של נכרי וכדומה היו קוראין אחריו מלא, ועתה שכבר נהגו כן הרי היא בגדי יהודי, וה"נ בשמות, מעתה יש לנו לדון ולהורות לפי הזמן וטיב המקום והבו דלא לוסיף עלה:

והנה ראיתי בדברי חמיו הצדיק זי"ע החליט הוראה זו גם מטעם אחר עפ"י דברי בעל ג"פ ותו"ג דכל כנוי שאינו נקרא בשם הלידה כך אזי אפילו נקרא בפני כל בשם הכנוי וגם עולה לתורה וחותם בשטרות בשם הכנוי עכ"ז כותבין לשם העיקר תחלה כי לא נוכל למיטעי כו', והנה דברי הגאונים ז"ל פשוטין במנהג, שהרי בשם יהודה המכונה ליב כותבין על ליב לעולם שם העיקר יהודה אע"ג שחותם בשטרות ליב אבל כ"ז בלשון המכונה ולא בלשון דמתקרי; דמשמעות דמתקרי שקוראין אותו כך, אבל קריאתו הוא הראשון, והנני לברר דברינו. וז"ל הב"ש (בסי' קכ"ט סקל"א) כתב בד"מ אשה שנקראת בשעת לידה שמחה ואח"כ נקראת ורידיל כו' כתב הב"י הולכים אחר רוב העולם כו' וכ"כ בלבוש אבל דעת הד"מ לעולם מקדימין שם העיקר, וע"ש הלעז כותבין המכונה כו' וראוי לדעת דמעולם לא כתב הב"י זה הלשון שהביא הב"ש בשמו, אלא כך כ' בב"י אשה שנקראת שמחה בעת הלידה ואח"כ נקראת אלגריאה [והוא מלה ספרדית שמשמעה פריד בלעז] נראה דאזלינן בתר רובא, שם דקרי לה רובא אותו כותבין עיקר ועל האחד כותבין דמתקריא כההיא דקרי לה רובא מרים ופורתא שרה דכך לי שם העברי כמו שם אחר עכ"ל הב"י וכ' ע"ז בד"מ אות כ"ג ואין נוהגין כדבריו, אלא שלעולם כותבין שם העברי וכותבין על הלעז המכונה עכ"ל, ולטעמייהו אזלי דדעת הב"י דעל השם היוצא משם הראשון כותבין דמתקרי כמבואר גם בשו"ע שם סע"ז וי"ז מש"ה ס"ל דתלוי בתר רוב הקריאה בין אנשים אבל הד"מ ס"ל דבשם היוצא משם הראשון כותבין המכונה וא"כ אפילו הכל קוראין בשם הכנוי יש לכתוב שם העיקר תחלה וע"ש הנקרא בפי כל כותבין המכונה דמשמעו דזה השם הקודם מכונה כך והכל יודעים דכל כנוי יש לה שם עיקר שבשביל זה הוא מכונה כך, והב"ש העתיק לשון הלבוש וכתבו ע"ש הב"י והלבוש עצמו ארכבי' אתרי ריכשי בזה הסכים כהב"י שראוי לילך בתר רוב קריאת בני אדם, ובזה הסכים כהד"מ במשמעות המכונה שהוא ע"ש היוצא משם הראשון, מש"ה כתב אם רובא קרי אותה ורידיל יש להקדים שם ורידיל ועל שמחה דמתקרי, ואם רובא קורין שמחה כותבין שמחה המכונה ורידיל:

הא מיהא לכ"ע א"א לכתוב דמתקרי ע"ש שנקרא בין ב"א ביותר זולת במי שנשתנה שמו מחמת חולי או בשם המומר, אפילו הראשון הוא שם לעז והשני הוא לשה"ק, וגמרא מפורשת היא בגיטין (דל"ה) אחא בר הדיא דמתקרי איה מרי והאי דמתקרי קאי על הדיא ולא על אחא, דאי על אחא היה ראוי לומר אחא דמתקריא

היה

איה מרי בר הידא, אלא כמש"כ והרי הידא לא נמצא בלה"ק ואיה הוא שם בתורה איה וענה, וכן מרי הוא מלשון אדנות [אלא שבשו"ת הרמ"א (ס' פ"ד) לא כתב כן], אלא משום דרוב ב"א היו קוראין הידא הוא הקודם והעיקר, ובזה מתיישב מה שהקשה הב"ש על פסק הרמ"א בשו"ת בפעסלין אסתר דהקדים פעסלין לאסתר אע"ג שהיא לעז, ונשאר בקו', וראיתי מיישבים דשם הוא משום שלא נכתב דמתקרי בינתים, וליתא כמבואר בשו"ת רמ"א (סי' פ"ד) שלא הסכים לאותו המסדר שלא כתב דמתקרי בינתים, ומכ"מ לזה הסכים להקדים פעסלין לאסתר אבל העיקר הוא במש"כ הרמ"א שכותבין ע"ש לעז המכונה, והוא בעצמו כתב מי שיש לו שני שמות שם עברי שעולה בו לתורה ויש לו כמי שם בלשון לעז עושין שם העברי העיקר ועל השני כותבין דמתקרי ונתקשה בזה ג"כ הב"ש בס"ק כ"ה ל' ל"א למה לא יכתבו המכונה, ובאמת לק"מ דא"א לכתוב המכונה ע"ש לעז, אלא שהוא נקרא בזה הלעז משום דשמו בלה"ק הוא כך, ומש"כ הרמ"א ואין חילוק בין אם הוא יוצא מן השם או לא, ה"פ בין שם הלעז יוצא בלשון לעז כמו מן אריה בלשה"ק יוצא בלעז ליב בין שאין לכנוי טעם כמו מן יצחק נקרא אייזיק, שאינו אלא הסכמה בלי טעם, אבל מ"מ הכנוי כך משום דשמו העברי כך, מש"ה כותבין המכונה, משא"כ אם שם העברי יהודה ונקרא בפי כל אייזיק א"א לכתוב המכונה אלא דמתקרי, ובזה מיירי הרמ"א וא"כ בפעסלין אסתר דלעולם אין יוצא הכנוי מן אסתר לפעסלין, דא"א לכתוב אסתר דמתקרי פעסלין אחר דרובא קרי לה פעסלין, ובע"כ צריך לכתוב פעסלין דמתקרי אסתר כ"ז ברור, מעתה אם באמת הענכען הוא כנוי לשם האדא יש לכתוב האדא המכונה הענכען, אבל לכתוב דמתקרי בינתים, זה א"א במקום דרובא קרי הענכען:

בכ"ז כתבתי הוראה לנו איך לכתוב לכתחלה, בכ"ז אם כ' דמתקרי כשר וכמש"כ הב"ש בשם שו"ת הרמ"א שאם כתב דמתקרי במקום מכונה כשר:

בדבר שמעו משמי דכתיבת ה"א בסוף שם היוצא משם הקודש, אינו רק גבי שמות נשים, אבל לא גבי שמות אנשים, כן הוא ידידי, ולא זה בלבד אלא אפילו גבי שמות נשים אינו אלא ביוצא מסה"ק דכתיב ה"א בסוף כמו כנוים משם שרה רבקה וכדומה, אבל לא משמות שאין ה' בסוף כמבואר בב"ש בש"נ בתקא כינוי לבת שבע, וכן עוד שם בת שבע המכונה בשא וכן הרבה ובמח"כ הגאון ע"ג שכתב בשם אסנת שמשמע אשה ששמה אסנה, ואין לכתוב באלף רק בה"א כיון שנראה שנגזר משם אסנת וטעות הוא בשתים, חדא דאם היה נגזר מאסנת יש לכתוב באלף מטעם שכתבתי, ובאמת הוא שם הנמצא בס' עזרא ב' פסוק נ' בני אסנה. והמקום ית"ש יורנו דרך לאמתה של תורה, וישמרנו מהוראה שאינה ברורה ושלום מע"כ שי' יגדל וירום, כנפש

ידידו **נפתלי צבי יהודא ברלין.**

סימן עב

ב"ה ג' ער"ח אייר תרמ"ו לפ"ק, **וולאזין.**

להרב וכו'

הדרעפעשע ע"ד החלוץ וחלוצה הגיע. והנה בלא ספק, שמה שקורא מע"ל חלוץ וחלוצה, אין הפי' שכבר חלץ, דא"כ אחר חליצה היא אסורה על היבם מה"ת, ואסור לבוא עליה וכופין בכל מיני כפיה שאפשר להרחיקם זמ"ז אכן אם עדין לא חלץ, ומע"כ נ"י קורא אותם חלוץ וחלוצה, משום שעומדים לחלוץ, ולשון בני אדם שקורין לזה חלוץ ולזו חלוצה, והמה רוצים יותר ביבום, ויש בזה מחלוקת הראשונים אם מניחים אותם למצות יבום או לא, ולכן קיי"ל דאין מניחים אותם לייבם, היינו שמוכיחים אותם בדברים כבושים כי אשת אח הוא באמת ערוה וחייבים עליה כרת אלא שאם מכוונים לשום מצות יבום התירה תורה וגם מצוה להקים לאחיו שם אבל אם אינו לשם מצוה יש לחוש לאיסור כרת

על כן טוב יותר שיחלוץ, וכדומה דברים כבושים, ואם מכ"מ רוצים להתייבם מניחים אותם, וגם זה הנני מגיד למע"כ נ"י שאם יודע בטיב היבם והיבמה שלבם גם זה עם זה ורצוים לאחדם שכבר בא עליה, קודם שבאו למע"כ נ"י או יש לחוש שמא יבא עליה אחר חליצה ח"ו, יותר טוב שייבם בהיתר ולא באיסור. היינו שיקדש אותה תחלה, בלשון שמקדשין כל אשה והכתובה יש לה נוסח מפורש בטור אה"ע (סי' קס"ו), אלא שיש לשנות איזה דברים ע"פ הבדל המטות שהיה בכל נוס' כתובות מאז ועד היום, היינו במקום שכתוב שם עשרים וחמש זוזי דחזי ליכי, כותבין כסף זוזי מאתן דחזי ליכי ומע"כ ישכיל לתקן הכל כחכמתו. וה' יורה ישרים בדרך התורה והמצוה, וישמור את מע"כ נ"י שלא יהיה נכשל בהוראה, וההולכים לרגלו, ולדבריו ייחלון, יעשו כטוב וכישר בעיני אלהים ואדם, כנפש העמוס בעבודה רבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עג

ב"ה א' י' אלול, תרל"ח, וולאזין.

כבוד הרב הגאון וכו' כש"ת מ' **חזקיהו מדיני** נ"י.

יהי ה' עמו, להבריאהו ולהחלימו.

מכתב מע"כ נ"י מן כ"ב מנ"א האיר נגד עיני, ואיני כדאי דאתי מרחוק למשאל בן, אכן רצון צדיק הוא כבודו, והוא אם אפשר לעשות חליצה בבית היבמה משום כבודה, וגם כי לא תכין לדבר ולעשות אשר עליה במקום רואים מפני הבושה, והנה כל יקר ראה עינו היפה בשו"ת הר"י מיגש (סי' קי"ז) ובד"מ בשם שה"ג [והוא ר"פ מ"ח] ותבן לה כי הכתוב ועלתה יבמתו השערה אינו למצוה שיהא במקום ב"ד, ולמדו רבותינו מדאיתא ביבמות (דף ק"א ב') א"ר נריכי דייני למקבע דוכתא דכתיב ועלתה יבמתו השערה, וקשה אמאי לא נימא הכי בכל מקום דכתיב במוציא שם רע דכתיב והוציאו וגו' השערה, וכתיב ובועז עלה השער, ולא נקבע מתחלה אותו מקום לישיבה זה, ומנלן דבחליצה בעינן למקבע דוכתא, אלא משום דבכל מקום דמשמעות זקנים היינו ב"ד ממש, כתיב השערה דמשמעו במקום ב"ד לאפוקי בשעה שב"ד בביתם עוסקים בד"א בהויות העולם, משא"כ בחליצה דזקנים לאו דוקא אפילו הדיוטות, ולא כתיב לשון זקנים אלא משום דבעינן שיודעין להקרות כעין דיינים [וכבר עמדו התוס' ר"פ מ"ח אמאי לא קאמר דבעינן שיהיו בקיאין בכל דיני חליצה והישוב דוחק, ולי נראה משום דבכל מעשה החליצה אם היבם ת"ח ויודע הכל אין צריך הדיין לדעת, משא"כ קריאה אפילו היבם והיבמה יודעין לקרות מכ"מ מצוה שהדיינין יהיו מקרין, מדכתיב וענתה וכדאיתא בירושלמי ביכורים (פ"ג ה"ד) אין עני' אלא מפי אחר], ואחר שכן דאפילו הדיוטות א"כ למאי כתיב השערה אלא דבעינן קביעת מקום ובאיזה מקום שירצו:

מעתה דזה הכתוב אינו למצוה שיהא כמשמעו, א"כ גם הא דכתיב ועלתה יבמתו, ג"כ אינו למצוה שיהא כך אלא ממילא הוא שאין הב"ד קובעים בבית היבמה, ולא עוד אלא שבירושלמי פרק מצות חליצה הלכה ו' למד מזה המקרא שהיבמה מרדף אחר היבם [ר"ל דס"ד אחר שהמצוה על היבם ולא עליה מחויב הוא לרדוף אחריה לקיים המצוה קמשמע לן דמכל מקום אחר שהיא נצרכת להתירה ע"כ היא מחויבת לרדוף אחריו, ומזה ראיה דלא כהגאון חכם צבי שכתב דחליצה אינו מצוה אלא היתר האשה, דא"כ פשיטא שהיא מחויבת לרדוף אחריו ומאן דכתיב ליה אזיל לבי אסיא, ועיין מה שכתבתי בזה בהעמק שאלה (סי' קנ"ד אות א') בס"ד], הרי שאינו כמו רק מצוה מש"ה כתב הר"י מיגש ז"ל בזה"ל א"כ הענין מסור להם שיקבעו במקום שירצו חוץ מבית היבמה עצמה שאין להם לעשות זה ולהכריח אותו שילך אללה שאינו חייב בזה מן הדין עכ"ל, מבואר שלא מחמת שאנו קוראים ועלתה וגו' אלא משום שאע"ג שהיבם מחויב לילך למקום שהב"ד קובעים מקום, כדכתיב וקראו לו וגו' מכ"מ אין להם לעשות דבר שיהיה

נראה

נראה שהיבם טפל לה, אבל אם היבם מרוצה בכך, אין בזה שום חשש, אבל לשון שה"ג ר"פ מ"ח שהיבם והיבמה באין למקום שנתועדו שנאמר ועלתה וגומר, משמע שכך הוא עיקר המצוה שהם ילכו לבית הועד, אלא שאינו לעיכובא:

ולמעשה היה לנו לחוש לדעת שה"ג לחומרא אם אפשר לעשות החליצה בבית שכנתה של החלוצה, כי היכי דלא תיבעית, אכן אם אי אפשר ויש לחוש לקלקול בגוף המצוה אזי יש לסמוך על הר"י מיגש אם היבם מרוצה בכך:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עד

ביבמה שנשאת לשוק:

בעזה"י ולשמו ית"ש.

ע"ד עסק בית בעיר פענזא, באשה אלמנה ושאל השו"ב משם ממנו אם אפשר להתירה להנשא לפני ג"ח דהבחנה באשר היא עניה ועובר אורח רוצה לישאנה וליקחנה לעירו ואינו רוצה להמתין והשבנו כי אי אפשר בשום אופן לינשא לפני ג"ח כדין והנה כחד ממנו השואל כי היא זקוקה ליבום באשר מת בנה ואח"כ בעלה, והתירה השו"ב לינשא אחר ג"ח, וגם הנה הרה, ועתה נודע הדבר שהיא זקוקה ליבום, ואנשי עיר פענזא מבקשים להתירה לבעלה באשר הם חולים מן הצער ואם יהיה הכרח לגרש ולהפרד זמ"ז יוכל להיות שימותו או יחליפו ר"ל:

הנה כבר הורה זקן רבינו הגרע"א זצ"ל אשר בשעת הדחק דיש סכנת הולד אפשר לסמוך על בה"ג דכיון דיש לה בנים לא תלא, וה"נ בסכנת עצמם, וכבר הה"ג מ' חיים ברלין שיחיה מטיל ספק דאנשי העיר מפחדים אותנו, וגוזים איגש ולא עביד, ונראה דמכ"מ מידי חשש אמת לא יצא וספק סכ"נ הוי שעת הדחק, ועיקר סברא דגוזים איגש ולא עביד דאיתא במסכת שבועות, מקורה בת"כ פ' בהר פ"ח, אחרי נמכר גאולה תהיה לו, בא ואמר הרי אני נמכר יכול הזקק לו ת"ל אחרי נמכר הא אין אתה זקוק לו אלא משימכר, ופשטא דברייתא דהטעם משום שאין אנחנו חוששים לדבריו שמגזם לנו כדי ליתן לו מעות, אבל אינו דומה אדם שאומר על עצמו שיעשה עבירה לאחרים שאומרים שיש מקום לחוש לדבר לפי הכרתם אותו איש ואת שיחו, ואע"ג שרואין אנו דעבידי הני אינשי דמשקרי שהרי בשאלה הראשונה הודיעו שתנשא לאיש שלא בעירם, והרי נשאת לא' מעירם, ונראין הדברים שמתחלה בקשו אם אפשר להתיר בשעת הדחק, שוב לא איכפת להו אפילו שלא בשעת הדחק, מכ"מ מידי חששא לא נפיק וה"ז שה"ד:

שוב הטיל בני הה"ג שיחיה ספק, באשר עדיין לא נולד ואין לה בנים מקרי ואפשר דמודה בה"ג שחייב להוציאה מיד ואין לנו לחוש ללעז הולד שיהיה אחרי כן, ולי נראה דלא מיבעיא לפי המלאת שו"ת מנחת עני דיבמה שזינתה והיא מעוברת א"א לחלוץ כ"ז שהיא מעוברת חבירו משום שאינה עולה ליבום וא"כ לא תחלוץ עד אחר שתלד, ואסורה מה"ת לבעלה, ובאיסור מה"ת סגי בהפרשה עד שתצא מן האיסור כמש"כ התוס' יבמות (דף ל"ו ע"ב), וה"כ סגי בהפרשה עד שתלד ותחלוץ, ואז תהיה בכלל יש לה בנים, ואפילו לא נימא כשו"ת מ"ע, והכי נראה שטעה הרבה בכלל כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, שזה אינו אלא באיסור שאין קידושין תופסין בה כדאיתא ביבמות בד"כ, וא"כ דוקא מעוברת אחיו שמת, וכן ג' חדשי הבחנה אינו עולה לחליצה שהרי אם תלד אין קידושין תופסין בה מש"ה אינו עולה לחליצה, וכמו שאם בא עליה אין ביאתה פוטרה, משא"כ מעוברת מאחר, אינה אלא כנדה שאסורה ליבם וחולצת, ומשום שאם גם בא עליה בנדתה פוטרה מזיקה ומטעם שכתבו התוס' ריש מסכת יבמות, ויש להוסיף משום שנדה תופסין בה קידושין וקרינן בה לקחת את יבמתו, אלא שאסור לבעול, אבל אם עבר ובעל ה"ז קנה, ומש"ה זוקקת ליבום, הא מיהא ברור שאין במעוברת חבירו משום שאינה עולה ליבום ואפילו חליצה פסולה לא מקרי כלל וכמש"כ התוס' (בדף כ"ו ע"ב) דחליצה פסולה לא מקרי אלא במידי דמקלים הזיקה וזה ברור, ולא משהינן מצות חליצה כלל, [וע"ע להלן אות ד' שנסתר דברי מ"ע מטע"א] וא"כ היה עולה על הדעת שאחר שתחלוץ ולא תהא אסורה על בעלה אלא מדרבנן מש"ה תצא מיד ולא סגי בהפרשה, כמו במעוברת חבירו, אבל אכתי אני אומר דאין להוציא מיד חדא שאין למדים דברי סופרים מד"ס כדתנן במס' ידים, ואם אמרו במעוברת חבירו, נלמוד מזה באיסור נושא יבמה לאחר חליצה שאינו אלא גזירה משום דמיחלפא באשה שהלך למדה"י, ומכש"כ דיש מקום לחלק באשר יצא מזה שלא יגרש תקנת הולד:

אבל בזה אני מודה לבני הה"ג שי' שאפילו אחר שתחלוץ אסורה עליו עד שתלד, ויהיה בזה תקנת הולד, וביותר ביחוד באותו מעשה שחושש אני שגם זה שקר ואינה מעוברת כלל, והמה עבידי דמשקרי:

ב אכן עדיין אני אומר שאם אפילו אינה מעוברת, אחר שאנו סומכים ע"ד יחידאי שהוא בה"ג, ניקו ונסמוך על רש"י שמתיר לבעל שנשא גם בלא בנים כלל כאשר יבואר. והנה ידוע פרש"י (בדף נ"ב) אם היה יבמה כהן וזו נשאת לשוק כו' וע"ז מסיק הגמרא אם היה יבמה ישראל נותן לה שני גט והותרה לו. הן אמת שהגאון רע"א זצ"ל החליט דגם לפרש"י רק ליבמה הותרה ולא לבעלה ומפרש בל"ק אתגורי איתגר לא משום שהיבם מוכרח לחלוץ אלא אפילו רוצה לחלוץ אסור משום קנסא, ובאמת ראיתי בחי' רשב"א יש מפרשים כן, אבל אינו כפשוטו של לשון אתגורי אתגור וכמש"כ הרא"ש דאם מדעתו חולץ אין זה אתגורי אתגור, ותו יש לי להוכיח דעת רש"י דיותר יש לאוסרה על יבמה מעל בעלה דבגיטין (ד"פ) פי' נשאו אין דכמו בא"א יש גזרה שמא יאמרו גירש זה ונשא זה כו', ה"נ יש ביבמה שמא יאמרו חלץ זה כו'. והתוס' הרבו להקשות ע"ז דא"כ למאי צריך לסברא דמיחלפא באשה כו' תיפוק לן דכאן גופא איכא גזירה מש"ה כתבו דכאן ליכא גזירה עפ"י הסוגיא דיבמות (דף ל"ד ב') אשתו דבמזיד אסירא מדאורייתא כו' וא"כ ביבמה דזינתה מותרת ליבמה לא היה מקום לגזור, ולענ"ד פרש"י מוכרח, דסוגיא דיבמות אינו אלא לת"ק דר"ע דמתיר באחות אשה אפילו קידש את האשה כו' דיש ג"ל גזרה שמא יאמרו תנאי הוי ליה בקידושין, ומ"מ לא גזרו, מש"ה שפיר מחלק בהאי טעמא, אבל אנן קיי"ל בהא כר"ע דקידש אה"א כו' ונשא אחותה אשתו אסורה עליו משום גזירה אף ע"ג דבמזיד לא מיתסרא, אלא משום דקא עבדא איסורא קנסו וגזרו משום שמא יאמרו וא"כ ביבמה ג"כ איכא גזירה שמא חלץ כו' אבל משום גזרה זו אינו אסור אלא על הבעל, ומכ"מ אסרו גם על השני משום דכיון דנאסרה על ידו לבעלה הראשון מש"ה אסורה גם עליו כמו בזונות, והיינו שכתב בהגהת רמ"א אה"ע (סי"א ס"א) וה"ה אם נאסרה בשבילו לבעלה אסורה לו, פי' אפילו באופן שהוא לא זנה אלא נאסרה משום גיירה, ובזה נדחקו האחרונים ז"ל בפי', ומעתה זה אינו אלא באשה משא"כ ביבמה אפילו איכא גזרה ואסורה ליבמה, מכ"מ היה לנו להתירה לשני דאפילו בזונות לא נאסרה עליו, מש"ה מתפרש הג' דמיחלפא באשה כו' הרי דעת רש"י ברור דיותר יש לאסור ליבמה מלבעלה שנשא אותה, ולא כהגאון רע"א זצ"ל:

אלא שהגאון זצ"ל תקע עצמו לזה הדוחק משום דפשיטא ליה דגם לשמואל הוי ספק ממזר לפרש"י, וא"כ פשיטא שתצא משני, אבל אע"ג שרבותינו התוס' הבינו הכי דעת רש"י ביבמות (דף מ"ט), מכ"מ תמוה הוא, דא"כ למאי צריך הש"ס לומר ואביי מספקא ליה אי כרב אי כשמואל נימא דאביי כשמואל ס"ל דמספקא ליה והרי קיי"ל כשמואל אלא עיקר דעת רש"י הוא כמש"כ בהע"ש (סי' כ"ה) לפרש דעת השאלתות, דלרב דאמר דלא תהיה אשת המת וגו' גם ללאו גם דלא תפסי בה קידושין, א"כ ס"ל דהוי כאשת איש אלא שאינה בחנק והוי כאשת קטן בקידושין (דף י"ט), ולפי זה הולד ממזר, אבל שמואל חולק בפשיטות על רב דלא הוי כא"א ואין הולד ממזר והוא משום דפשיטא ליה דלא תהיה לחדא הוא דאתי או ללאו ותפסי בה קידושין, או דלא תפסי בה קידושין ואין בה לאו, והיינו דאיתא שם (בדף כ"ה), יבמה לשוק למ"ד

בלאו

בלאו לאו למ"ד בעשה עשה, והתוס' מחקו גי' זו, אבל נוסחא קדומה לאו דבר ריק הוא:

הא מיהא פשיטא דלשמואל אינה כא"א ואין הולד ממזר, מעתה סוגיא (דדף נ"ב) מחוורת כשמלה כפרש"י, דלפי' התוס' וש"פ דבקדושין איירי, נ"ל הא דא' נותן לה שני גט והותרה לו, הא דאשמועינן ו׳ וזרה לו, נ"ד אלא קמ"ל שהוא מוכרח לגרש וא"כ הכי מיבעיא מגרש שני ונושא יבם וכלשון גמ' גיטין (דף פ"ט) מגרש שני ונושא ראשון, אבל לפרש"י דבנשואין איירי שפיר אשמועינן דלא גזרינן לשמואל כלל ולא כסוגיא דגיטין הנ"ל ואפילו ליבמה הותרה, ולא גזרינן שמא יאמרו חלץ זה כו' דרק באיסור חמור דא"א קנסו וגזרו ולא ביבמה לשוק שבלאו, וכמ"כ דאם חלץ היבם ברצון דשריא לבעלה, ולפי זה ודאי ראוי לפסוק כרב אשי, וזהו דעת רש"י ז"ל, אלא שכל הפוסקים פליגי על שיטה זו, אבל בשעת הדחק כדאי הוא רש"י כו', [ואע"ג שבפרדס הגדול הביא מעשה שאסר להמקדש ג"כ, ע"כ אינו מרש"י ז"ל שהרי בפי' כתב דמיירי בנשאת]:

ג עוד יש לנו לחקור אחר היתר, דהנה בירושלמי יבמות ר"פ האשה רבה איתא עד כדון ביודעת שהיא א"א, באינה יודעת שהיא א"א; פי' מתניתין מיירי ידעה שהיא א"א וצריכה למידק שפיר למיפק מאיסור אבל אם היא אינה יודעת שהיא א"א, וא"כ לא היה לה למידק, ופשיט מהא דתני תמן כל העריות א"צ גט חוץ מא"א בלבד ר"ע מוסיף אף אשת אחיו ואחות אשה, ופי' בעל פני משה שהביא ראיה מדתניא חוץ מא"א בלבד משמע אפילו אינה יודעת שהיא א"א, ולפי זה הפירוש א"כ לפי גי' הברייתא בש"ס דילן (בדף נ"ד ב') בזה"ל חוץ מא"א שנשאת ע"פ ב"ד משמע שהיתה יודעת שהיא בחזקת איסור ונשאת ע"פ ב"ד, אבל באינה יודעת אינה הוכחה שקנסו בי"ג דברים, וזהו באמת דעת התשב"ץ שהביא בפ"ת (סי"ז ס"ק קע"ג), ואע"ג דבדף נ"א פי' הג' חוץ מא"א ושנשאת עפ"י ב"ד, מכ"מ דוקא בהיתה בחזקת איסור ומש"ה תני ושנשאת עפ"י ב"ד בסיפא שלא כדרך הברייתא למתני הפשוט תחלה אלא ללמד דוקא א"א שהיתה צריכה להיתר מיהא, איברא קה"ע פי' ההוכחה מסיפא ר"ע מוסיף כו', וכמו דשם אין כ"מ ה"נ בא"א לת"ק, א"כ גם לש"ס דילן אין כ"מ בא"א, והכי סוגית הפוסקים בשו"ת הרשב"א ומהרי"ק והובא באה"ע סוף סי"ז כידוע:

אמנם הרשב"א כתב דטעם דמיכל בת שאול שלא נאסרה משום גזרה, הוא משום שהיה בהוראת ב"ד, וכבר נשתפכו ע"ז דיות הרבה, והעלו דדוקא בהוראת ב"ד הגדול דשאול ובית דינו, משא"כ הוראת ב"ד שלנו, והגו"ב מחלק עוד דנ"מ בין טעות הוראה לטעות במעשה, ולי הענ׳ עדיין לא נתיישב בזה דברי הרשב"א ז"ל שהרי היתר עפ"י עד אחד הוא הוראת ב"ד הגדול מדשקיל וטרי אי הוי כמו יחיד שעשה עפ"י הוראת ב"ד, שאינו אלא בהוראת ב"ד הגדול, וגם שקיל וטרי אי מקרי טעות הוראה או מעשה, ומכ"מ י"ג דברים בה:

וידעתי שאפשר ליישב לפי מסקנת הג' דעיקר היתר עפ"י עד א', הוא משום חומר שהחמרת עליה בסופה כו', ומש"ה שפיר גזרו בה, אבל מכ"מ קשה לפי הס"ד דעד א' נאמן באיכ ך להוציא מחזקת איסור ואין לדחות דא"כ אינו הוראת ב"ד דהוי כשני עדים, הא ליתא שהרי בפי' תנן ברישא נשאת ברשות ב"ד ובסיפא נשאת שלא ברשות היינו בשני עדים אלא ע"כ דאפי' אי נימא דע"א נאמן בכל איסורי תורה להוציא מחזקת איסור, מ"מ מחזקת איסור אשת איש אין להתיר בנקל, והכי מפורש בריש מסכת גיטין אבל הכא דאתחזק איסורא דא"א הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים, וכתבו התוס' דקאמר הכי משום מ"ד ע"א נאמן באיסורין ואין הכונה הוי דבר שבערוה כו', דא"א פשיטא דבעינן שני עדים משום דבר דבר, אלא כפרש"י ואין דבר שבערוה ראוי להתירו כו', אבל ודאי עיקר דבר דבר אינו אלא להוציא אשה מבעלה, ורק דמכ"מ יש להחמיר בזה משאר איסורין, ומש"ה בעינן ב"ד והיינו שישבו ב"ד של שלשה ויקבלו העד, כמבואר ביבמות (דף נ"ב) הואיל ואתאי לבי דינא כו', והמה יעמדו על הברור, מאחר שכן אין בין אי כ"מ בין אי נימא דבכה"ת עד א' נאמן באיסורין או לא, אלא דאי בכל התורה ע"א נאמן באיסורין, סגי

לן בחומר דא"א דבעינן ב"ד, ולא כמו בכל איסורי תורה אבל עפ"י ב"ד יש להתיר גם בלא חומר שהחמרת בסופה, וא"כ להאי לישנא אמאי גזרו בי"ג דברים, הא הוי הוראת ב"ד הגדול כלישנא דברייתא יקוב הדין את ההר כו', אלא נראה דהרשב"א ז"ל לא אמר אלא באינה יודעת שהיא א"א דעפ"י דין לא היה לנו לקנוס כלל בזה, דלא הוי לה למידק, אלא משום דמכ"מ גזרו משום יודעת שהיתה א"א, ובזה שפיר קאמר הרשב"א דאם היה עפ"י הוראת ב"ד לא גזרו:

אחר שכן, יש לנו מקום לומר כזה ביבמה לשוק, דאע"ג שגזרו בה משום דמיחלפא באשה שהלך בעלה למדה"י, מכ"מ לא גזרו אלא ביודעת שהיא זקוקה והותרה, והוי לה למידק משא"כ באינה יודעת שהיא זקוקה כגון שהיה מוחזקת שאין לו אח ונשאת, ואח"כ בא אח, בזה לא גזרו אטו א"א, והכי דייק לשון הגמרא מיחלפא באשה שהלך בעלה למדה"י, ולא אמר מיחלפא באשת איש:

ויש לנו עוד סברא לומר דה"ה בסוברת דבנולד לה בן שוב לא תהא זקוקה לעולם, ודוקא ביודעת שהבן אינו פוטר אלא בהיותו חי אחר בעלה, א"כ אין הדבר ברור לה שתהיה פטורה מן היבם ומי יודע מה שיהיה וכן בצרה הפוטרת והיא יודעת שאם היא אילונית אינה פוטרת, אלא שטעתה כסבורה שהיא אינה אילונית, וא"כ הוי לה למידק לצאת מחזקת איסור, אבל אם כסבורה שנפטרה לעולם, הרי אינה יודעת שהיא זקוקה ליבם כלל:

הן אמת שאינו דומה נידון דידן לטעתה בקידושין שהיתה באמת בחזקת היתר משא"כ נשואה היא תיכף עומדת להזקק ליבום אם ימות בעלה, מכ"מ הרי בירושלמי הנ"ל תלי בה באינה יודעת שהיא א"א, ולכאורה הכי מיבעי עד כדון שהיתה בחזקת א"א לא היתה בחזקת א"א, אלמא דהירושלמי תולה בספק רק בידיעתה, ומשום שאם היא יודעת שהיתה בחזקת איסור שפיר הוה לה למידק משא"כ באינה יודעת, וא"כ בנידון דידן שההמונים סבורים שהולד פוטר לעולם, וא"ל שוב למידק, ולכ"ע לא גזרו ביבמה אלא באופן שדומה לאשה שהלך בעלה למדה"י, ולא באופן שדומה לטעות בקידושין:

ד אחר שנסמוך על דברינו, שמותרת לבעלה אחר חליצה, יש לחקור אם חייב הבעל לגרש לפני חליצה ואח"כ יחזור וישאנה או לא, וכבר העלו האחרונים ז"ל ספק בזה כמבואר בפ"ת (בסימן קנ"ט סק"ג) בנתקדשה לאחר אי רשאי היבם לחלוץ משום שאינה עולה ליבום, והנה הודו גם המה ז"ל דדעת הראשונים ז"ל אינו כן, אלא שחתרו למצוא הפתח היאך חולצת והיא אינה עולה ליבום, ואני תמה, שהוא משנה מפורשת בפ' החולץ שומרת יבם שקידש אחיו את אחותה כו' מת יבם מוציא את אשתו בגט ואת אשת אחיו בחליצה הרי דאע"ג דלעולם אינה עולה ליבום מכל מקום עולה לחליצה, והטעם ברור דהא דאינו עולה ליבום כו' אינו אלא במי שאחר מיתת הבעל לא היתה עולה ליבום, אבל אם נעשה אח"כ מעשה שאינה עולה ליבום שפיר עולה לחליצה, ומטעם זה ג"כ נסתר שו"ת מנחת עני הנ"ל:

ועדיין יש מקום להסתפק, דנהי דהוי חליצה אפי' בשעה שהיא א"א. מכ"מ היא חליצה פסולה, שהרי ערוה דא"א מקלים הזיקה ובשלמא הא דתנן מת יבם כו', א"א לתקן ולעשות חליצה כשרה, אבל בנשאת אפשר לגרש ולעשות חליצה כשרה, וא"כ יהיה תלוי בשני לישני דיבמות (דכ"ז) בהא דשמואל, ובמחלוקת הפוסקים אי קיי"ל כל"ב דלמיפטר נפשה פטרה אפי' חליצה פסולה או כלישנא קמא, אבל באמת כל זה ליתא, דלכאורה קשה טובא אמאי בנושא אחות זקוקתו נדחית היבמה לגמרי מיבום וחליצה, ואפילו בקידש אחות זקוקתו האריך הרשב"א בחי' והעלה דעפ"י ד"ת נדחית לגמרי כמו בנשואין, ובנשאת היבמה שהיא נעשית ערוה דא"א לא נפטרה מחליצה כלל; מ"ש ערוה דא"א מערוה דאחות אשה, הן אמת שהתוס' (בדף ע"ז) יישבו בתרי טעמי, מכ"מ הרי מזה גופא מוכח דא"א לא מקלים הזיקה אלא שאסור לייבם, ותדע שאינו דומה איסור א"א לשארי עריות בזה שהרי כל העריות פוטרת הצרות, משא"כ איסור א"א אינה פוטרת צרתה כמש"כ תוס' בד"י בשם הירושלמי דאפילו לר"א דמשכחת צרת א"א מכ"מ אינה פוטרת הצרה, אלמא דאיסור א"א אינה מקלים

זיקה, ואע"ג שהעלינו בקדמת העמק השני, דהירושלמי לטעמיה ופ"ם דילן ס"ל דבאמת להת"כ נמנה בכלל חמש עשרה נשים אשת איש וכר"א ולא אשת אחיו מאמו, מכל מקום זה אינו אלא לר"א דמשכחת ערת אשת איש, אבל לרבנן לא משכחת כלל וא"כ אינה בכלל העריות דמדחית מיבום, מש"ה אפילו נעשית א"א אחר כן לא נדחית מחיוב חליצה, וכבר ביארנו בשם התוס' דכל איסור שאינו מקלים הזיקה אף ע"ג שא"א ליבם מכ"מ לא מיקרי הלילה פסולה כלל, וא"כ אף לכתחלה חוללת כשהיא א"א והכי פשטא דליסנא דגמרא הכ"ל אם היה יבמה כהן חולץ לה ושריא ליה, אין המשמעות דמתחלה יגרש ואח"כ יחזור וישאנה, אלא שריא ליה בלי גירושין, והכי עיקר דעת בה"ג שכ' דבים לה בנים לא תנא, משמע דאינו מגרש כלל, אלא חולץ בלי גירושין והמש"כ:

היוצא מכל זה, דאשה זו תחלוץ תיכף ומיד, ואם היא מעוברת אזי אין דחק כ"כ כדי למיסמך רק ע"ד רש"י ז"ל, ויותר טוב למיסמך גם על בה"ג, שלא הותרה לבעלה אלא בים לה בנים, ע"כ יפרישו זמ"ז עד שתלד, ואם אינה מעוברת או שתפיל, אזי כדאי רש"י לסמוך עליו בשעת הדחק, ואין צריך לגרשה כלל:

כל זה הנראה לעניות דעתי לצדד בכחא דהתירא, ואם יצטרפו עמי גאוני הזמן ה' עליהם יחיו, דרינא בהדייהו:

והמקום ית"ש יורה דרך האמת סלה, ויצילנו ממשגה ותקלה, ולא נבוש ונכלם חלילה, כנפש העמוס בעבודה ובטרדא רבה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עה

מעשה שנפלה אשה ליבם מומר והוא אלם שאין לה תקנה לא ביבום ולא בחליצה:

והנה ידוע הוראת הרבה גאוני קדמאי דמומר אינו זוקק ליבום, ופוסקים ראשונים חולקים ע"ז, ובהגיע לידי מעשה של שעת הדחק לפני גאוני בתראי, אע"ג שהיה מקום לומר כדאי המה גאוני קדמאי לסמוך עליהם בשעת הדחק, והרי בדיעבד אם לא ידעה ונשאת דעת הר"י מיכן דלא תצא משום דסמכינן על הוראת גאוני קדמאי, וא"כ היה הדעת נותן דה"ה בשעת הדחק כדיעבד דמי וכדאיתא ביבמות (דל"ז) כיון דלא אפשר עבדינן כרבנן אע"ג דהלכה כרשב"ג ומכ"מ חסמו גאוני בתראי את הדרך ולא הקילו בשום אופן זקוקה למומר לשוק, וע"כ הוא משום שטעמם ונימוקם של הגאונים שהתירו נעלם מהם, וכ"ז שדעתם נפלאו ממנו א"א לפסוק כמותם וכדאיתא בב"ב (דק"ל) א"ל רבא לר"פ ור"ה בריה דרב יהושע כי אתי פסקא דדינא לקמייכו וחזיתו בי' פירכא כו' לאחר מיתה לא מיקרע, תקרעיני' ומיגמר נמי לא תגמרו מינה כו' ומש"ה בדיעבד שכבר נשאת אין לנו כח להוציאה דהיינו קריעת פסקן של גאוני קדמאי, אבל לכתחלה אפילו בשעת הדחק א"א להורות היתר שאין לדיין אלא מה שעיניו רואות:

וע"ב חתרו להעמיד טעמם של גאוני קדמאי על היתר שהעלה מהר"ם מרוטנבורג ז"ל מסוגיא דב"ק פרק הגוזל קמא דאדעתא דהכי לא קידשה נפשה ופלפלו בזה הענין, אבל ע"כ אין זה מדעת הגאונים כי אם מדעת מהר"מ מרוטנבורג עצמו, תדע בה"י הטור (בסי' קנ"ז) הביא בשם רי"ג דכמו כן אשת מומר שנפלה ליבום לפני כשר אינה זקוקה וכך הביא בעל העיטור, וגם בפרדס הגדול לרש"י שהביא הלכה זו עירב אשת מומר עם ש"י למומר וכאשר יבואר עוד לפנינו ואם מטעם מהר"ם מרוטנבורג אין שום התחברות שני הענינים זל"ז [והפלא שכתב בתה"ד (סי' רל"ז) בשם האגודה דטעם הגאונים הוא מהא דב"ק אלא מעתה כו'] ואחר שמהר"מ מרוטנברג בעצמו שהמציא זה ההיתר לא היה לביה כשמעתיה ולא סמך ע"ז למעשה כמבואר במרדכי פ' החולץ והאיך ניקום אנן למסמך ע"ז ובע"כ עלינו לחזור לראש ההר היינו לעמוד ע"ד גאוני קדמאי והיא שגבה ממנו כמבואר בארוכה בתה"ד ומהר"מ מיכן ועוד, והדבר פלא האיך אפשר לחדש פטור מה שאינו במשנה וגמרא:

אבן בענינו נראה דהראשונים אף ע"ג שלא הסכימו לדעת הגאונים מכל מקום עמדו על דעתם וטעמם, אלא שלא נתקבל אצלם ונחלקו בזה רבינו בעל הטור עם פרדס לרש"י כאשר יבואר:

ומתחלה נבאר דברי הטור שהביא בשם רי"ג שתי הוראות א' דיבם כופר אי בשעת נשואין היה מומר אינו זוקק, ב' דאם היה הבעל כופר א"ל חליצה ויבום דהא לאו אחיו הוא, והקשה הטור בזה"ל ולא ידענא למה לא תהיה אשת מומר זקוקה ליבם וגם מה חילוק יש בין אם היה יבם כופר כשנשאת או לא עכ"ל מבואר הא אם היה פוסק דיבם כופר לעולם אינו זוקק ליבם ניחא, אלא על החילוק הוא שקשה להטור, והיינו שהטור הבין טעם הגאונים דפטר זיקת כופר, משום דכופר אינו יורש מה"ת וכשיטתייהו שהביא הטור בחו"מ (סי' רפ"ג) שאין כופר יורש מה"ת מדכתיב בא"א להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך ונתתי לך את ארץ מגוריך, והב"י הביא בשם שו"ת הרשב"א שכן הוא דעת רה"ג, ובס' חמדה גנוזה יש בזה פסק רב נטרונאי גאון והיינו כדאיתא ביבמות (ד"ק) דהא דכתיב ולזרעך אחריך לא תנסיב כותית ושפחה דלא ליזול זרעך בתרה ואין הפי' דהוא אזהרה על איסור נשיאת כותית ושפחה דאי איתא שכן הוא מאי איצטריך בגמ' ע"ג (דל"ז) לדרשא דכי יסיר לרבות שאר אוה"ע, ותו א"כ מאי איריא דלא לינסוב ביאה בעלמא ג"כ תהוי אסור כמו דמפרשינן במס' קידושין (דמ"ח) קרא לא יחלל זרעו דבעילת חללה בכלל איסור אלא לא מיירי קרא באיסור אלא בירושת הארץ וכדאיתא ג"כ ברבה נשא פ"ט לאותו זרע שיהא מיוחס אחריך ונתתי לך את הארץ כו' ומש"ה לא לנסיב שפחה וכותית שאין בניו יורשים אותו, ולמדו הגאונים דכמו כן הא דכתיב להיות לך לאלהים לאפוקי כופר שאין ה' לו לאלהים אינו יורש מה"ת ובשו"ת הרא"ש (כלל ז' סי' י') דחה שאינו אלא אסמכתא כמו דרשא דשמואל שם, אבל הגאונים לא סברי הכי אלא קרא דרשא גמורה היא מעתה שאין הכופר יורש את אחיו אינו זוקק שהרי יבום בנחלה תלא רחמנא וס"ל להטור דסברא זו אינו אלא אם היבם מומר שאינו יורש את אחיו המת והרי הוא בכלל אשת אחיו מאמו אבל אם הבעל כופר מ"מ אין אשתו זקוקה הרי הוא היבם יורש את אחיו הכופר כמש"כ הרא"ש כלל י"ז, ותו א"כ מאי נפקא מינה אם היבם כופר בשעת נשואין או לא [הראני תלמיד הישיבה הק' שכבר הקדימני בזה הגאון אבני מלואים (בסי' קנ"ז) והגאון ח"ם אה"ע ח"ב (סי' ע"ד) השיג ע"ז בדברים שאין בהם טעם במח"כ], אבל האמת טעמו של רב יהודאי גאון בשתי הוראות אלו מטעם אחר כמו שהבין הפרדס לרש"י שכתב בזה"ל בה' קידושין (סי' ש"ח) מכאן אתה דן ולמד ומה זה שמת בכפרו הצריכה לאשתו חליצה למען הקים זרע לאחיו מכש"כ זה יבם שנהיה כופר לא כש"כ שאין יוצאה בלא חליצה עכ"ל, ה"ז להיפך מסברת הטור אלא הבין הוא טעם הגאונים ז"ל שאינו אחיו להקים שמו בישראל והרי הוא בכלל סרים שאינו זוקק ליבום משום שאינו בר הקמת שם כדאיתא ביבמות (דע"ט), וה"נ מומר אם יוליד לא יהיה שם בישראל, ואע"ג דבסרים קיימ"ל כר"ע דאם היה לו שעת הכושר זוקק ליבום באמת הקשו בגמ' ע"ז והא לאו בר הקמת שם הוא ומשני רבא דע"כ הכי הוא דהלת"ה אין לך אדם שלא נעשה סרים סמוך למיתתו אבל לענין כופר דממעטינן מלא ימחה שמו מישראל מה לי היה לו שעת הכושר או לא, מעתה יפה דן הפרדס ק"ו דיותר מסתבר לפטור אשת כופר כמו אשת סרים דשמו מחוי מישראל ושוב אין לו תקנה, משא"כ יבם כופר דעדין יש תקנה שישוב, ואפילו הוא לא ישוב יש תקוה דהולד שיוליד ויקום ע"ש המת יהיה כשר ולו שם בישראל:

ורבינו יהודאי גאון שהביא הטור באמת ס"ל דאשת כופר פטור משום דכבר שמו מחוי ויבם כופר אינו פוטר אלא משום או היה כופר בשעת קידושין אפקעי רבנן קידושין כמש"כ בא"ז הגדול (סי' תר"ה) הא מיהא למדנו דהגאונים דסברי דכל מומר אינו זוקק ליבום הוא משום שאינו יורש ואינו ביקום על שם אחיו המת בירושה, ורבותינו הראשונים לא קבלו טעמים אלו

אם

אם מטעם ירושה ונחלה לטעמייהו קיימי, דכופר יורש מה"ת, אם מטעם הקמת שם אינו ברור שלא יקום שם לאחיו כדברי הפרדס, אכן אחר שעמדנו על טעמן דגאוני קדמאי דס"ל דיבם מומר אינו זוקק לעולם משום שאינו יורש וכמו שהבין הטור, שוב אף על גב דרבותינו הראשונים פליגי ע"ז, מכ"מ בשעת הדחק, יש מקום לסמוך ע"ד הגאונים ז"ל והרי אין עליהם קושיא מפורשת ח"ו, וכמש"כ הרא"ש סנהדרין (פ"ד) בשם הראב"ד דקושיא מפורשת על גאונים זהו דבר שאינו בנמצא:

אבן חלילה לי להוציא הוראה נגד גאוני בתראי כשאני לעצמי, אך אם יסכימו גאוני הדור ה' עליהם יחיו דכדאי כמה גאוני קדמאי לסמוך עליהם בשעת הדחק, בזו ההוראה הנני להצטרף עמהם, וה' יעמידנו על קרן האמת וישמר רגלינו מלכד בהוראה ח"ו, ושלום על ישראל, ולא ישארו אחותינו עגונות לעולם, כנפש העמום בעבודה:

ועתה ראיתי קושיא בשם הגאון ר' איסר ממעזריטש שליט"א מגיטין (דע"ד) שיתן לאחיו או לקרובו, ונראה פשוט די"ל שהוא מודר הנאה ואינו יכול לקבל ירושתו וכדתנן בב"ק פרק הגוזל קמא:

והנה כל שאפשר לתקן עלינו לתקן ע"כ נראה שיהיה הכופר האלם חולץ אע"ג שאינו באמר ואמרה, שהרי פרש"י בד"ה חרש שחלץ חליצתו פסולה, לפטרה במקום אח כשר, ונראין הדברים תמוהין, וכתב במראה הפנים על הירושלמי שדעתו כדעת הרמב"ם דחליצת חרש ואינו כלום, ואם יש לו אח יכול לייבם ואין דבריו כלום במח"כ, דא"כ הכי מיבעי דהוא עצמו יכול ליבמה אלא להיפך דלפי סוגיא דהטעם דחרש אינו חולץ משום שאינו באמר ואמרה אין החליצה פסולה אלא כשיש תקנה היינו אם יש לו אח שיכול לחזור ולחלוץ אבל אם אין לו אח שוב אין החליצה פסולה, והא נפטרת בחליצה זו, דעיקר פסול שאינו באמר ואמרה אינו אלא מדרבנן, שהרי אין הדבר פשוט בגמ', ול"ק דרבא ס"ל דחולצת אלם כשר, אף ע"ג שידוע הוא הא דר' זירא דבעינן ראוי לבילה, ע"כ הוא משום שאין כל הענינים שוין, וכבר חקרו רב רבותינו בעלי התוס' בכל הפרטים, שעומד בזה הכלל דר' זירא, נמצא אפילו לנ"ב אינו אלא פסול דרבנן ואם א"א לתקן נפטרת בחליצה זו:

והבי נראה דעת הרמב"ם שכתב בה' יבום (פ"ד) אלם ואלמת שחלצו חליצתם פסולה ואינן כחרש וחרשת שחלצו שלא עשו כלום, לפי שאין בהם דעת, ולא כדעת הפוסקים שכתב דחליצת חרש וחרשת פסולה, היינו משום דהגמ' מפרש בל"ב טעם של חרש וחרשת משום שאינו באמר ואמרה, והיינו בחרש השומע ואינו מדבר, וכדמפרש בירושלמי, ולמאי פי' הכי בגמ' ולא כמשמעו משום שאין בהם דעת, אלא משום דתנן החרש והחרשת יחד עם חולצת לקטן, ואתי כשמואל דמפרש המשנה פסולה, ופוסלת. והכי איתא שם (דק"ה ב') אר"י אמר שמואל [כנ"ל] זו דברי ר"מ אבל חכ"א אין חליצת קטן כלום הרי דשמואל מפרש חליצה פסולה ופוסלת, וא"כ ה"כ חרש וחרשת דתנן בהדיא, וא"כ מיירי באלם ואלמת, ול"ק דרבא דמפרש משום שאינו בר דעת אתי כר"א בגיטין (דכ"ה) דאתו כחכמים דס"ל אין חליצת קטן כלום, הא מיהא פסול דאינו באמר ואמרה אינו דומה לאינו בר דעת, ואינו פסול אלא מדרבנן ע"כ טוב לחלוץ מן הכופר אלם, ולא להתירה לשוק בלא חליצה כלל:

סימן עו

בעז"ה, ובו בטחתי, לא ימעדו אשורי ולא יצל מפי דבר אמת.

אשה אחת נשאת לאיש שאין לו בנים, וכבר גירש שתי נשים משום חסרון בנים, והשלישית ג"כ התנתה עמו שאם לא תלד עד שש שנים יתן לה ג"פ, אמנם בבואה אללו ומצאה שאינו ראוי לביאה כלל וצעקה ובקשה ג"פ ולא ענה לה והיתה עמו היא ובתה הקטנה, איזה שנים במזונות ופרנסה ככל הנשים ואח"כ מת בן מ"ג שנים וראו אנשים שעסקו בטהרתו שגידו וכיסו משוגה י"א שהיה כמו תינוק בן שמונת ימים, וי"א כאלי שנה וי"א כבן ג' שנים, ומכ"מ מצאו לו שערות בבית השחי ובבית הערוה אלא שהיו קלרות מכל אדם ומפוזרות והיא גם היא אומרת שלא הרגישה בשום פעם טעם ביאה ולא הגיע לבית החיצון שלה, ואינה יודעת אם היה מתקשה, וזה ידוע לה שלא הזריע כלום:

וגם העידו אנשים שהיו לו כמה סימני סריס, היינו בזקן לא היה לו אפילו שערה אחת, קולו היה לקוי בלי היכר בין איש לאשה, גם נשמע שלא היה בשרו מעלה הבל, וגם נשמע שלא היה מטיל כיפה:

והנה לאותו איש היה אח שנשלח עפ"י משפטי המלוכה לארץ גזרה ולא נודע אחריתו, ועתה היא עגונה ושומרת יבם שלא נודע ממנו מאומה:

וכבר כרו על עובדא דא חברים, הן המה רבני גאוני מו"ץ ווילנא ומינסק יברכם ה', וכל אחד אמר טעמא להתירא, ורצו בענותם לעמוד על חוות דעתי הדלה גם אני:

והנראה לענ"ד דמפאת סימני סריס שבאו עדים שהיו בו, קשה להתירה משום שני טעמים המפורשים בתלמוד, תדא, שהרי מצאו לו שערות בבית הערוה ותניא איזהו ס"ח כל שהוא בן עשרים ולא הביא ש"ש, הא הביא ב"ש לא מהני הסימנין, והה"ג ר' אריה מו"ל דק' מינסק אמר שיש להוכיח דשערות אלו נולדו אחר שהיה בן עשרים שנה, דאי היו לפני זה היה ראוי שהיה במותו בן מ"ג רבים וארוכים, ואחר שיש בו סימני סריס והשערות נולדו לו אחר שהגיע לכ' שנה, ה"ז ס"ח כמבואר בברייתא דיבמות שם ואפילו הביא לאחר מכאן הרי הוא כסריס לכ"ד, ולא חש הרב הנ"ל להא דמא נולדו סימני סריס אחר שנולד ורואה שעה אחת בכשרות וזוקק ליבום מטעם שמבואר להלן, והרב הג' ר' שלמה כהן מו"ץ בווילנא, שלא הגיע למדה זו שלא לחוש לראה שעה אחת בכשרות, ע"כ התחכם בסברא זו לומר דניכר שנולדו השערות אחר שהיה בן ל"ה שנים, מדהוי השערות קלרים ומפוזרים, וכיון שעברו רוב שנותיו ולא היה בו שערות מבואר בנדה (דמ"ז) שהוא סריס אפילו בלי סימני סריס, אלא שאין יכולין אנו לסמוך ע"ז מחמת חשש שמא היה מכבר ש"ש ונשרו, או משום חשש גומות, ע"ז הוסיף לומר דכאן שיש בו סימני סריס המוכיחים שאין לו שערות אין לחוש לשמא נשרו וגומות, וא"כ אפילו נולדו אותם סימני סריס אחר שנולד, מכ"מ הרי לא נולדו לו ש"ש עד אחר רוב שניו, ומש"כ בהגהת רמ"א (סי' קע"ב ס"ו) וי"א שאין לדון עכשיו דין סריס ודאי דחיישינן שמא היה ונשרו או שיש לו גומות כו' לא קאי על הא דמיירי המחבר בים לו סימני סריס, אלא על מי שלא נמצא לו סימני סריס כלל, אלא שלא נולדו לו ש"ש עד אחר רוב שנותיו, וכ"כ אחיו הגאון מוהר"ב הכהן זצ"ל, ומזו הסברא היה מקום לפוטרה מטעם שאין בקידושין ממש אלא קידושי קטן, ואף ע"ג שהיה עמה גם אחר רוב שנותיו הרי לא היה כאן קידושי ביאה כיון שאברו קטן:

ולי לא נראה כ"ז כלל, דבפי' תנן שתי שערות הן ושיעורן כדתנן בנדה פ' בא סימן שתי שערות האמורות בפרה ובנגעים והאמורות בכל מקום שיעורן כדי לכוף כו' ואין לנו לחקור שהיה ראוי להיות יותר לפי השנים, וגדולות מזה השיעור, אלא אמרינן דודאי אע"ג שיש באותו אדם מחלה שאינו מגדל שער ככל אדם, מ"מ אינו סריס ויש בו שתי שערות כשיעור תדע שהרי זה פשוט בתשובת הריב"ש דאם עברו רוב שנותיו ולא נמצא בו ש"ש חוששין שמא נשרו, והרי באמת אינו מבואר בתלמוד דחיישינן שמא נשרו אלא בבן י"ג שנה ולא נמצא בו שתי שערות, שגם בדרך כל הארץ אין בנמצא שיהא בו רוב שערות וזקנו מגודל, ועדין לא שמענו בעברו רוב שנותיו ובדרך כל הארץ היה זקנו למעלה ולמטה מגודל ומלא, וכבר כתב באור זרוע דבזקן העליון לא שייך כלל שמא נשרו, וא"כ הרי הוא משונה מכל אדם, ומכלן דחיישינן שמא נשרו, אלא ודאי אע"ג דודאי משונה הוא בזה מ"מ אפשר שלא היו בו אלא שתי שערות ונשרו, וה"נ בנמצא שתי שערות אין לנו לחקור מתי באו, דודאי באו בזמנן ולא היה בכח אותו אדם שיהיו גדולים יותר, אבל מ"מ ילא מכלל סריס בודאי ואשתו מתייבמת:

וייתר

ויותר מזה כתב הריב"ש והובא מעט בב"י בעברו רוב שנותיו ולא נבדק כלל, ודאי אשתו מתייבמת אע"ג דחזקה דרבא לא מהני אלא למיאון ולא לחליצה, מ"מ זה אינו אלא בבן י"ג דאם לא הביא ה"ז קטן עדיין, משא"כ בילא רוב שנותיו דע"כ גדול הוא בין הביא בין לא הביא, ואי נימא שלא הביא ה"ז סרים, מש"ה אמרינן דהוא ודאי אינו סרים ומסתמא הביא ש"ש, זהו תורף דברי רבינו הריב"ש, והרי אע"ג שלא נבדק מ"מ הרי ניכר לכל שאין לו זקן עליון וגם זקן התחתון ניכר במרחץ לכל עין רואה, מ"מ סמכינן דהביא ש"ש כשיעורן ואינו ניכר בלי בדיקה, מכש"כ כשנבדק ונמצא שתי שערות כשיעורן אין להטיל שום ספק שמא באו אחר שילא רוב שנותיו:

ובעיקר הענין מה שהתליט הרב ר' שלמה שי' דאם עברו רוב שנותיו ולא הביא ש"ש ה"ז ס"ח לענין יבום, וע"ז קאי הגהת רמ"א שאין סומכין ע"ז משום שמא נשרו, אינו ברור אצלי, דבש"ע והגהת רמ"א לא נזכר כלל דין דעברו רוב שנותיו ולא הביא ש"ש ובגמרא לא נזכר ביבמות אלא בנדה גבי דין גדלות ובזה נזכר (בסי' קנ"ה) לענין אילונית, משמע דבעלי השו"ע לא ס"ל הא דהריב"ש דכמו כן נקרא סרים לענין יבום, ומשום דיש לחוש שמא ראה שעה אחת בכשרותו, וכמש"כ בחי' מהרש"א יבמות (דף פ') בתוס' ד"ה עד, דאפילו ר' יוחנן דס"ל אפילו באחד מהן, ושיטת התוס' דאותו אחד היינו שאין לו זקן לחוד מהני, מ"מ זה אינו אלא לענין גדלות ולא לענין יבום ומשום שמא נולד זה הקלקול אחר הלידה והכי נראה דעת הרמ"א שכתב בפשיטות (בסי' קע"ב ס"ד) אבל אם לא הביא ב' שערות בזקנו אפילו אין בו רק אחד כו' ולא כהב"ש שכתב דסתים הרמ"א כדעת הרמב"ם נגד דעת התוס' והראב"ד, אלא ס"ל להרמ"א דלענין יבום כ"ע מודו דבעינן עוד סימן מטיל מים ואינו עושה כיפה שניכר שנולד כך והכי נראה מסקנת דעת הב"ש שחזר ממש"כ בתחלה, וממילא ה"נ בעברו רוב שנותיו ואין לו שערות כלל יש ג"כ זה החשש לענין יבום, והריב"ש לטעמיה שנראה מדבריו שהביא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לענין יבום משמע דס"ל דדעת הראב"ד מהני ליבום ג"כ, ומש"כ הריב"ש אלא שצריך לעיין בפטור החליצה שנראה מסוגית הגמרא כו' היינו לשיטת הרמב"ם דבעינן סימן אחר להא שאין לו זקן, אבל לדעת הראב"ד הא דאין לו זקן לחוד סגי שהרי מתחלת לידתו כך הוא אע"ג שאין בזה בחינה, מ"מ מקרי כל שלא ראה שעה אחת בכשרותו, וה"נ לכ"ע בעברו רוב שנותיו ולא הביא ש"ש הוי ס"ח לענין יבום:

ונחזי אנן דלכאורה קשה לפי שיטת הריב"ש נימא אביי רבותא יותר שאין לו זקן, אע"ג שאין בזה בחינה ודאית מכש"כ הטיל מים ואינו עושה כיפה ולשיטת הרמב"ם ניחא שהרי בעינן עוד סימן, אבל לתוס' וראב"ד קשה, אלא מוכח דלענין יבום מודו וכמש"כ המהרש"א וי"ל דקמ"ל אביי דאם ראו פעם אחד שלא עשה כיפה לא חיישינן שמא הבריא בינתים, ומהא דאין לו זקן לא למדנו זה הדין:

הא מיהא נראה דעת בעלי הש"ע דלא כהריב"ש בזה, ומש"כ הרמ"א וי"א דאין לדון עכשיו דין סרים כו' מיירי על הביא סימנים סרים שכתב המחבר כאן, ומה שנתקשו הרבנים הנ"ל מנלן דבזה חוששין שמא נשרו ונימא דסימני סרים מוכיח שלא היו לו שערות, וכן תמה הה"ג מוהר"א מו"ץ דק' מינסק, אומר אני דבשו"ת הריב"ש מוכח הכי כמש"כ הרמ"א שהרי ז"ל הריב"ש ובנדון זה אם ראובן הגיע לרוב שנותיו וידוע שלא הביא ש"ש במקום הערוה כו' ה"ה סרים ואין אשתו חולצת ולא מתייבמת אלא שא"א לידע כו' ואינה מתייבמת דדילמא לא הביא כו' וכש"כ בזה שנמצא בו קצת סימני סרים עכ"ל ואי איתא דלא קאי הריב"ש מש"כ אלא שא"א לידע כו' רק בלא הביא סימני סירוס אבל בשהביא פטורה מן החליצה לגמרי, מאי שייך לכתוב בזה וכש"כ בזה שאינה מתייבמת הא מותרת לשוק ג"כ, אלא ודאי גם בכה"ג אסורה לשוק משום חשש שמא נשרו ושמא איכא גומות דחוששין לזה אפילו לא בעיל שלא תמאן כפסק הש"ע (בסי' קנ"ה), ושפיר כתב דכש"כ דאסורה מיהא להתייבם:

ואוסיף בזה, דיש להביא ראיה מגוף הגמרא דאע"ג דיש בו סימני סרים אין בזה הוכחה גמורה שהוא סרים עד שברור שלא הביא ש"ש, דאיתא ביבמות שם ת"ר אבהו סימני סרים ואילונית אין עושין בהם מעשה עד עשרים שנה, ופירש"י להחזיק בגדולים וסריסים כו', ותמוה לי מה העלה ר"א הא משנה שלמה היא בנדה בת עשרים שנה ולא הביאה ש"ש והיא אילונית כו' הא לפני עשרים שנה אפילו יש בה סימני אילונית אין מחזיקין אותה בכך, והיה נראה מזה ליישב דעת הרמב"ם שפסק כשמואל דקטן היה באותה שעה, כמש"כ בית"ש שם (סי' ל"א) והגאון נוב"י קמא חלק אה"ע (סי' ו'), והמאירי כתב ג"כ די"א דקיי"ל כשמואל ונדחקו בטעמא דמילתא ע"ש, והיה נראה דר"א אשמועינן הכי כשמואל דלרב משיש בהם סימני סרים ואילונית עושין בהם מעשה ספק שמא באמת הוא סרים והיא אילונית, ואסורה למאן אפילו לא הביאה ש"ש שמא תמצא אילונית וגדולה למפרע, אלא ס"ל כשמואל והרי הוא בכלל קטן ודאי עד שיהא בן עשרים, דאפילו יהא סרים יהא נחשב לקטן באותה שעה, זהו דעת הרמב"ם, אבל לשיטת הפוסקים והכי פסק הרמ"א (בסי' קנ"ה סי"ב), ומ"מ אפשר למאן כמבואר במחבר שם, ובאמת תמה ע"ז בב"ש (ס"ק י"ט) ויישב בדוחק יע"ש, ולדברינו למדנו מדר"א דאע"ג דאם יגיע לעשרים ובלא שערות יהא סרים למפרע מ"מ אין לנו לחוש לזה כלל, ואין עושין בזה מעשה ספק עד שיהא בן עשרים, דעפ"י רוב אפילו יש בו סימני סרים ואילונית חוזרין לבריאותן לפני עשרים ומביאין שערות, ומעתה לדק פסק הריב"ש והרמ"א דאפילו נבדק ואין שערות חוששין שמא נשרו, ואע"ג דבלא נבדק אם הביא שתי שערות כתב הריב"ש דאסורה להתייבם ולא סמכינן על חזקה שהביא סימנין, משום דאיתרע לה רובא שיש לו סימני סרים, מ"מ ה"ז דומה לבן י"ג ולא נבדק שג"כ אין סומכין על חזקה דרבא לדבר תורה, מ"מ כשלא הביא בברור חוששין שמא נשרו, ה"נ אפילו יש לו סימני סרים חוששין שמא נשרו, ואם כי ידעתי שיש לחלק להא דבן י"ג מ"מ אין להרהר אחר פסק הריב"ש והרמ"א ז"ל, והיינו שכתב הרמ"א בלשון וי"א דאין לדון עכשיו דין סרים כו', ר"ל אע"ג שאין הדין ברור עפ"י הגמרא מ"מ דעת י"א הכי:

נחזור לענין, שאי אפשר להתיר איתתא דא משום סימני סרים, שהרי נמצא לו שערות כשעורן, ואין לנו לחקור ולהסתפק מתי הביא, דחזקה שהביא בזמנו, והא שלא היו ארוכים יותר הוא מחלה שאינו מגדל שער ככל אדם אבל אינו סרים בברור, וזהו בכלל מה ששנינו ש"ש כו' האמורות בכל מקום כדי לכוף ראשן לעיקרן כו':

הטעם השני דאפילו לא היו ש"ש, מ"מ הרי לא נודע אי לא ראה שעה אחת בכשרותו, וראיתי גם בזה מש"כ הה"ג ר' אריה שי' דבר חדש, דהא דתנן ביבמות בדר"ע דבעינן שלא היה לו שעת הכושר אינו אלא מדרבנן, דמה"ת לא בעינן אלא שלא יהיה ראוי להוליד בשעת נשואין, דכל ההכרח של ר"ע דלא כר"א הוא דא"כ כל אדם שעה אחת סמוך למיתה נעקר, אבל אי תלי בשעת נשואין לא קשה, וא"כ אפילו מספק סרים אפשר להתיר בדרבנן:

וגם זה לא נראה כלל מסוגית הגמרא אלא מה"ת בעינן שלא ראה שעה אחת בכשרותו, ומטעם שכתב הרמב"ם (הל' יבום פ"ו) ואלו הן שהן פטורות מן החליצה ומן היבום אשת ס"ח כו' שנאמר ולא ימחה שמו מישראל פרט לסרים חמה ואנדרוגינוס ששמם מחוי הואיל ואינן ראוין מתחלת ברייתן הרי הן כמין בפני עצמו עכ"ל, הרי הסביר רבינו דמש"ה בעינן שיהיו סריסים מתחלת ברייתן, כדי שבזה יהיו נחשבין כמין בפ"ע ששמם מחוי, אבל אם אינו כמין בפ"ע אינו נקרא שמם מחוי אע"ג דבאמת אינו ראוי להוליד דכל עניני הקמת שם ביבום אינו אלא בראוי שהרי עיקר ביאת יבם סגי בהערא' ואע"ג שאינו מקים שם עדיין, אלא לא בעינן אלא שיהא מין ביאה שהוא הקמת שם, ה"נ לא בעינן אלא אם שיהא מין הקמת שם, תדע דמקשה בגמרא על סרים אדם א"ה תתייבם נמי יבומי ואמאי תנן חולץ וחולצין לאשתו, ומאי קושיא דילמא מילתא דפסיקא נקוט משום סרים אדם שנעשה לפני הנשואין שאינו בר הקמת שם מה"ת, אלא ודאי מה"ת כשר לייבם, והכי תניא במ"ס

פ"א

פ"א הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו זוקק ליבום כו', והרי נכלל בזה גם אם קידש אשה אשתו מתייבמת אע"ג שאפשר שהוא בשעה שנתעקר סמוך למיתה, מ"מ אשתו מתייבמת:

איברא עיקר התירא דהאי איתתא הוא במה שראו עדים שאברו וכיסו קטנים כ"כ באופן שאינו ראוי להוליד והרי הוא כמו שאין לו ביצים משנולד וכבר פירשנו בס"ד בהעמק שאלה (סי' קנ"ב) הא דתניא ביבמות (דף ע"ה) ר"י בנו של ריבב"א כל שאין לו אלא ביצה אחת ה"ז כסרים חמה וכשר, דהא דתניא ה"ה כס"ח מיירי לענין יבום, דלר"ע אינו חולץ ולא חולצין לאשתו, משום שאינו מוליד בלי רפואה, אלא דבעל ביצה אחת תליא במחלוקת ר"א ור"ע, דלר"א כיון שיש לו רפואה ה"ז זוקק ליבום, משא"כ מי שאין לו שני ביצים לכ"ע אינו זוקק ליבום, וה"נ מי שיש לו גיד וכים קטן שאינו ראוי לביאה לכ"ע אינו זוקק ליבום, ולזה אין חשש מה שיש לו שערות, דאע"ג שהוא גדול ודאי מ"מ ה"ז סרים חמה, וכמו בעל ביצה אחת לר"ע:

ולכאורה היה נראה שאא"כ שיהא בלי ביצים או גיד שראוי להוליד ומ"מ יהא לו ש"ש מדכתב הרמב"ם והובא בשו"ע (סי' קע"ב ס"ז) מי שחתכו או נתקו או מיעכו גידיו או ביציו בידי אדם הוא הנקרא סרים אדם וכשיהיה בן י"ג שנים וי"א נקרא גדול שאין זה מביא סימנים לעולם עכ"ל, משמע דמי שיש לו חסרון באברי ההולדה אינו מביא סימנים, ולכאורה מה לי שהחסרון הוא בידי אדם או בידי שמים וא"כ בנ"ד שהעידו שנמצא לו שערות, ע"כ או שאינו אמת שאברו וכיסו אינו ראוי להוליד, או שנולד החסרון הזה אחר שהביא השערות וא"כ הרי ראה שעה אחת בכשרותו וזוקק ליבום:

אבל כבר כתב הגאון נוב"ק שם שרק פ"ד בידי אדם הוא כן ולא בידי שמים, אלא שהוא כתב שהוא כמו שאר סרים שאף שנולדו בו כל סימני סרים ובודאי סרים הוא אפ"ה עד שיהיה בן כ' שנה אינו גדול, ובמש"כ הגאון ז"ל אאל"כ, דא"כ שדומה לשאר ס"ח שדינו אם נולדו בו שערות עד עשרים אינו סרים כלל, והרי בחסרון באיברים א"א לומר כן, דחסרונו ניכר מבחוץ, ועו, דא"כ מאי מקשה הגמרא לר"א ורמינהו בן כ' שנה כו' והוא הסרים לא חולץ ולא מייבם כו', מאי קושיא נוקמי בסרים חמה שאין לו ביצים כלל דר"א מודה שאינו חולץ שהרי אין לו רפואה, אלא ודאי חסרון חיצוני באיברים אינו נוגע לשערות כלל והוא ככל אדם שמביא שערות לי"ג שנים, וה"נ במי שגידו קטן כמו בנ"ד ה"ז ככל אדם לענין גדלות אלא דמ"מ ה"ז כסרים חמה, ורק בנסתרס בידי אדם היה מקובל הרמב"ם שאינו מביא שערות לעולם ובאמת דברי הרמב"ם ז"ל פלא כמו שהעיד הגאון נוב"י ז"ל שלא מצא שורש לדבר כלל, והגר"א ז"ל הביא ראיה מסוגיא הנ"ל דמאי מקשה ורמינהו נימא בסרים בידי אדם, ולא זכיתי להבין כלל, דמי יאמר דסרים אדם אינו ככל אדם שמביא שערות לי"ג שנה ולא אפשר לפרש משנה דנדה כי אם בסרים חמה שאינו ניכר באיברי ההולדה רק מחלה פנימית:

ולי העני נראה שהרמב"ם דייק וכתב בזה"ל בידי אדם כדרך שהערביים עושין, והוא מיותר, וגם למאי דקדק וכתב מי שחתכו כו' גידיו או ביציו כו', לימא מי שנעשה פצוע דכא או כרות שפכה בידי אדם כו' אלא ודאי לא מפרשי התלמוד כתב כן אלא מפרשי ידיעותיו ברפואה, דידוע דכל אבר המוליד שערות, אם הוא מקולקל כתות וכדומה אין לו כח לגדל שערות, שהרי הוא כאבר מת, ושיטת הרמב"ם ידוע שסימני שערות אינו אלא שסיבות הביצים כמבואר בה' אישות ובפי' המשניות יבמות פ' הערל, ואחר שמקום ביצים מקולקל ואין להם כח החיות, בודאי לא יביאו שערות, ומש"ה דייק וכתב כדרך שהערביים עושין שהן מסרסין בביצים או בגידי ביצים ולא באבר עצמו, מש"ה כתב דוקא גידיו או ביציו פי' גידיו היינו גידי ביצים, אבל חסרון פצוע דכא שלא הגיע לדרך שהערביים עושין אע"ג שפסול לבא בקהל מ"מ מביא שערות ככל אדם, ולא בא הרמב"ם אלא ללמדנו דמי שא"א להביא שערות בשביל איזו סיבה חיצוני נעשה גדול בן י"ג שנה, דחזקה דרבא מהני לומר דאלו היה מביא שערות כבר היה גדל אלא בזה השעה, ומיושב בזה קושית הר"ן בחי' למ' סנהדרין בדורות הראשונים שלא היה

לבנות שער בית השחי ובה"ע היאך היו נבדקות לענין גדלות ויישב בגומות ויש ע"ז ל"ע עי' מש"כ בהעה"ש (סי' קט"ז אות ד') בס"ד, ולדברי הרמב"ם אאל"כ, אלא כיון שהגיעו לשנים חזקה שהיו מביאין שערות אלו היה בשרן מרבה שיער, הא מיהא בנ"ד אין השערות מכחים שהוא סרים חמה, ואינו זוקק ליבום:

ועדיין יש להטיל ספק שמא ראה שעה אחת בכשרותו, היינו שנולד לו זה הקלקול שלא יגדל האבר והכים כשאר איבריו, איזה שעה אחר שנולד, וא"כ אינו פוטר מה"ת, וכדאיתא בגמרא על סימן פנימי מנא ידעינן, הן אמת שיש מקום לחלק בין חסרון שאפשר לומר דבזה הרגע אירע בו חסרון זה כמו אם אנו רואים אותו במרחץ שאין בשרו מעלה הבל והוא מין חולי וסימן סריסות, ואפשר שבזה הרגע אירע בו זה החולי, משא"כ דבר שא"א לומר דבזה הרגע אירע בו כך וע"כ מכמה שנים למפרע כמו בנדון דידן ממילא יש לנו לומר דמשעה שנולד הוא כן, וחילוק זה מבואר ביו"ד (סי' פ"א) לענין גבינות של טריפה, דיש כ"מ אם אפשר לומר דנעשה טריפה בשעת שחיטה הגבינות דלמפרע כשר דמוקמינן אחזקת כשרות דלמפרע, משא"כ אי בע"כ נעשית טריפה זמן מה לפני שחיטה או תולין הטריפות הרבה למפרע, וה"נ באפשר לומר שנעשה סרים בזה הרגע אין אנו מוציאים אותו מרוב בני אדם למפרע, משא"כ בדבר שבע"כ נעשה למפרע סרים:

אבל עדיין מכאן אין הוכחה להקל, דאפשר דוקא להחמיר כן הוא דחזקה דהשתא אלים אם הוא בזה האופן שתהא שקול כחזקה דכשרות שלה אבל לא מצינו שתהא עוד אלים מחזקה זו או רוב ונדון מזה להקל דבודאי משעה שנולד הגיע לו כך, והה"ג ר' משה ליב מו"ץ דק' מינסק הוכיח דאפילו להקל כך הדין מהא דכתב הראב"ד בכוליא שהקטינה טריפה דדוקא היתה גדולה והקטינה ולא שהיתה קטנה, והבחינה הוא אם אין הקרום העליון כווץ מסתמא נולד כך, ואי איתא דלהקל אין אומרים דחזקה דהשתא אלים, אמאי לא ניחוש שמא נולד בה חולי בעת שהיתה הכוליא כפול, אלא ע"כ תולין דמשעה שנולדה היה בה זה החולי, ולכאורה הוכחה נכונה הוא, אבל מ"מ אפשר לדחות דהתם לא בעינן להכשיר שתהא נולדה כך מתחלת יצירתה אלא אפילו היה הקלקול שלא תגדל יותר בשעה שהיתה כפול ג"כ כשר, ולא שנינו טריפה אלא שהקטינה ממה שהיתה כבר, משא"כ בנ"ד דבעינן שיהא ידוע שנולד כך, וזה לא ידענו שמעמידין על חזקה דהשתא כ"כ דמסתמא היה בו זה החולי שלא יגדל הגיד כמו שנמצא עתה משעה שנולד:

ואוסיף לכאורה דהכי דעת התוס' בנדה (דף ד') בד"ה שכל הטמאות כשעת מציאתן, דהא דתניא נגע באחד בלילה ולאח"כ עמד ומצאו מת שטמא אפילו ברה"ר אם לא ראהו חי מבערב, אינו אלא בקדשים, אבל בחולין ותרומה אמרינן דהשתא הוא דמת, והרי א"א לומר דבזה הרגע שנמצא מת יצאה נפשו, דאם כן היה נראה איזה תנועה של יציאת הנפש וע"כ איזו שעה לפני המצאו כך יצאה נפשו, ומ"מ אינו טמא למפרע מד"ת, וכן כתבו עוד דהא דנמצאת המחט מלאה חלודה טהורה משום שכל הטמאות כשעת מציאתן שזה אינו אלא משום חזקת טהרות הא בלא"ז אין אומרים להקל כשעת מציאתן אע"ג דא"א לומר דברגע שנמצא מלאה חלודה אירע החלוד:

אבל כד דייקת אאל"כ, שהרי בפירוש תניא דהמוצאת כתם מטמא למפרע לבעלה שהוא חולין וכתבו התוספות שם בדף ג' ד"ה ושרצים, דהטעם משום דכתמים יבשים ע"כ נעשה למפרע כו' הרי דיבשים מן הדין טמא למפרע כל האפשר ולא אמרינן שלא יהא טמא אלא שיעור שתתייבש, אלא ע"כ כיון דצריך לומר דמכבר איזה משך נעשית מעמידין על שעת מציאתן מן הדין, ולא דמי למצא מת דאפשר דאיזה רגע לפני זה מת, וכן בכתם לא אע"ג שא"א שנעשה הכתם בשעה שבדקה עצמה, מ"מ הרי אפשר דברגע לפני המצא נולד הכתם מש"ה מן הדין דיה שעתה, משא"כ בכתם יבש דע"כ נעשה איזו משך למפרע בזה ודאי מן הדין כשעת מציאתן, והכי תניא בתוספתא טהרות והובא בר"ש שם פ"ד מ"ד, קבר שנמצא מטמא למפרע ואם בא אחד ואמר ברי לי שלא היה כאן קבר לפני עשרים שנה אין טמא אלא משעת מציאה, פי' דאם בא אחד ואמר כך הוי כראהו אי מבערב דטהור

ברה"ר

ברה"ר אבל אם לא בא אחד ואמר כך טמא אפילו ברה"ר, ואע"ג דע"כ לא נולד העולם בקבר זה, מ"מ כל שלא נודע זמן ברור שאז לא היה קבר אזלינן בתר מציאתן בברור מדטמא אפילו ברה"ר דספקו להקל, ודוחק לומר דגם כאן מיירי לקדשים, אלא ה"ט דמשום דבע"כ היה זה הקבר איזה משך קודם שנמצא, דא"א לומר שנעשה הקבר ברגע קודם שנמצא דא"כ היה עוד העפר רך וכדומה אותות על זה, אלא ודאי היה איזה משך למפרע, מש"ה טמא למפרע מן הדין, ומזה למדנו דה"ה אפילו להקל, דאי הוי עוד ספק לא היה טמא ברה"ר:

ועיקר שיטת התוס' בנגע באחד בלילה, נחלקו הפוסקים וס"ל דבתרומה מיתניין והכי איתא בירושלמי חגיגה (פרק ג') דסתם טהרות מיירי לתרומה והובא בתוס' חגיגה (די"ט ב') ובר"ש טהרות (פ"ו) ומטעם זה גופא דא"א לומר שמת בזו הרגע שמצאו מת מש"ה מטמא למפרע אפילו ברה"ר, וזהו שיטת רש"י ז"ל, שהרי התוס' מדמי נגע בא' בלילה ולא ראהו חי מבערב להא דאשה שמצאה דם שאין טמא למפרע אלא בקדשים והעלו התוס' דכמו כן הא דנגע א' בלילה כו', אבל זה אינו אלא לשיטתם דנדה מטמאה למפרע אפילו ברה"ר כמו שהאריכו בריש מסכת נדה, אבל רש"י אינו מפרש כך אלא נדה באמת אינה מטמאה למפרע ברה"ר כמבואר בסוגיא שם (ד"ב ב') בפרש"י ד"ה טומאה ודאית מטמאין להו למפרע ושורפין אה"ת מדקתני ברה"ר טמא, הרי דבנדה אינו טמא ברה"ר, ולא כפי' התוס' שם בד"ה להלל יע"ש, וא"כ ע"כ נגע א' כו' חמור, והדברים ארוכים בבאור סוגיא עמוקה דא, וע"ע בפסחים (דל"א) בתוס' ד"ה שהיה שכתבו שכלל כל הטומאות כשעת מציאתן מהכי מה"ת אפילו לעשות פסח שני, וראיתי מיישבים דשם הוא ספק העומד להשתנות דאדם סופו למות משא"כ כל שעת מציאתן, אבל בעניי הוכחתי בהע"ש (סי' קי"ו אות ז') דהתוס' לית להו סברא זו דעשוי להשתנות ורק מסברא משום דדמי לכתמים לחוד אמרינן כשעת מציאתן:

הא מיהא למדנו דשעת מציאה אם ההכרח לומר דשלא ברגע זו נעשית כך, אלים לומר דודאי למפרע הוי כך כל האפשר וה"נ בנ"ד דכיון דההכרח לומר שלא באותו רגע שנמצא באבר קטן נעשה כך, ופ"כ נעשה הכי למפרע מש"ה אמרינן כשעת מציאתן אפילו להקל, דודאי נולד כך ולא ראה שעה אחת בכשרות, ומזה הטעם לחוד שריא איתתא דא לאינסובי ואינה זקוקה ליבום:

והנה ראיתי להה"ג מוהר"מ ליב אחר שהתחקה על זה להתיר שלא בה נרגא באשר אנן לא ידעינן רק מפי האשה, והיא אינה נאמנת בזה לענין לפוטרה מחליצה, והנה הרב בעצמו כתב שנמצא בשעת מותו אברו וכיסו כשל תינוק, וע"כ לא נסתפק אלא במה שאמרה האשה שלא הרגישה טעם ביאה מעולם באשר לא הגיע אפילו לבית החיצון וזה לא ידענו אלא מפיה:

ואומר אני שגם היא נאמנת מתרי טעמי, חדא שרגלים לדבר שכן הוא כיון שידענו שהיו משונים כשל תינוק ובמקום רגלים ומוכיח, היא בעצמה נאמנת אפילו להוציא מחזקת אשת איש, כדתנן בגיטין (פרק ב') מה בין גט למיתה שהכתב מוכיח, והרי האשה עצמה מביאה גיטה מזה הטעם:

ואין לך מוכיח גדול מנידון דידן, שאבר תינוק אינו מתקשה באופן שיהא ראוי לבעול, ומכש"כ כאן שאינו מחזקת אשת איש החמור אלא מחזקת שומרת יבם הקל:

שנית דבאמת אשה נאמנת על עצמה באיסורין כפרש"י ביבמות (דפ"ח ב') בד"ה ועשו שתי נשים כו', שכל אדם נאמן על עצמו באיסורין בדבר הברור לו כו', ורק במקום שהיא מוחזקת באיסור אשת איש א"כ ללאת מחזקה משום דגמרינן דבר דבר ממון, והרי בנ"ד לפי דברי האשה לא נכנסה בחזקת ש"י מעולם, כיון שהוא סרים וגם בעינינו לפי דברי העדים הרי יצא מרוב בני אדם, ואינו אלא ספק שמא מכ"מ היה מתקשה בשעת מעשה כדי ביאה, והיא בזה נאמנת בדבר הברור לה שהוא סרים, ומכש"כ באיסור שומרת יבם אין הדבר ברור אם הוא בכלל עריות, דילפינן דבר דבר וכבר הוו בזה קמאי ובתראי:

והנה עוד העלה הה"ג מוהר"א מו"ץ ד' מינסק, להתיר מטעם שאם כן הוא שלא היה בועל כלל, אין בקידושי כסף ג"כ ממש, משום דכתיב כי יקח איש אשה ובעלה, שיהא ראוי לבעילה, וזה אינו ראוי להתרפאות ולבעול לעולם, ובמא"כ הה"ג אין הדברים נראין כלל וכמו שהביא בעצמו דעת התוס' בנדה (דף כ"ג א') בד"ה לאתשולי, והכי סתימת לשון הרמב"ם וש"ע (סי' מ"ד ס"ד) סרים שקידש בין סרים חמה בין סרים אדם הוי קידושין, ואין לדחות דמיירי בסרים שיכול לבעול, אלא שאינו יכול להוליד, דודאי בכלל ס"ח נכללו כל האופנים, דיש סרים שבועל מיהא ויש שאינו בועל כלל, והכל בכלל ס"ח, תדע שפרש"י סוטה (דכ"ו א') בד"ה קמ"ל דלמיקדש שכיבת בעל לבועל הוא דאתי וסרים בר שכיבה הוא ואע"ג דלאו בר זריעה הוא, ולכאורה דבריו ז"ל סותרין תוך כ"ד דלפי הטעם דמש"ה אשת סרים שותה משום דמקרא דמבלעדי אישך לא נתמעט אלא שיהא שכיבת בעל קודם לבועל, אבל אי קדמה שכיבת בעל לא חיישינן למה שהוא כעת סרים אפילו אינו בר שכיבה כלל, ולפי הטעם דסרים בר שכיבה הוא כו' א"א למעט כלל מהאי קרא אפילו היה כן הבעל מתחלה, ועיין מש"כ המל"מ בזה, ונראה ברור דרש"י מפרש דודאי מתניתין סתמא תנן אשת סרים שותה בכל אופנים שאפשר, היינו סרים שראוי לביאה ושאינו ראוי לביאה, בין היה סרים לפני הנשואין בין אירע לו לאחר הנשואין, מש"ה פי' ממ"נ, אם אירע אחר הנשואין הרי קדמה שכיבת בעל ושני, ואם היה לפני הנשואין, ע"כ הוא בר שכיבה מיהא, דאי לאו בר שכיבה אינו נישואין, דזה ודאי נשואין א"א אלא א"כ ראוי לביאה והרי ארוסה אינה שותה, ואחר שהוא בר שכיבה מיקרי שפיר מבלעדי אישך:

הא מיהא למדנו דסתם סרים מיירי בכל אופן שאפשר, וע"ז כתב הרמב"ם וש"ע שקידושיו קידושין, ויש לנו להוסיף להוכיח מסוגית התלמוד שקידושין אינו תלוי בביאה כלל, אלא שחרפה וחולין היא לנו להטיל ספיקות בדבר שפשוט בעיני רבותינו הראשונים ז"ל בלי מחלוקת וספק כלל:

אלא שיש לפקפק בעיקר הקידושין מטעם טעות, דודאי לא אסקי אדעתא בהכי, והאריכו בזה הרבנים הנ' עפ"י שו"ת ה"י, ואני בעניי מגמגם בכ"ז עפ"י דברי התוס' ב"ק (דף ק"י) בד"ה דאדעתא כו' אלא מאירוסין איירי דמקידושין אין לה שום טובה עכ"ל, מבואר דאי היה איזה טובה בשעת קידושין, אין הוכחה לבטל הקידושין, מעתה הן אמת שאם היה מעשה כזה במקומות שמקדשין הרבה לפני חופה ונשואין היה מקום להקל בזה אפילו אחר הנשואין, משום דבשעת הקידושין היה בטעות, ואח"כ בשעת הנשואין לא היה ביאה כלל שתתקדש בביאה וכמו שכתבו הה"ג, אבן במדינה זו שמקדשין בשעת חופה ותיכף מתחייב לזונה ולפרנסה, ואין לך טובה גדולה מזה, והרי היא עניה ונכנסה לבית הספק אלא בשביל פרנסה לה ולבתה היתומה, ומי יאמר שאפילו ידעה שהוא אינו בר ביאה כלל לא היתה מתקדשת ונכנסה אללו בשביל טובה זו, ואפילו היא אומרת בפי' שאם ידעה שכן הוא לא היתה נשאת בשום אופן אינה נאמנת, שהרי התנהגה עמו בדרך אישות בקרוב בשר כל משך שנים אלו, הרי השבה עצמה לנשואה אליו, ואפילו תתן איזה אמתלא טובה ע"ז אינה נאמנת משום דסוקלין ושורפין על החזקה כהאי שדרים כדרך איש ואשה וכדאיתא בקידושין (ד"פ), ובמקום חזקה כהאי לא מהני אמתלא כמש"כ הרמב"ן ורשב"א לענין הוחזקה נדה בשכנותיה דבעלה לוקה עליה ולא מהני אמתלא, ועיקר הטעם בזה מבואר יפה בתבואות שור (סי' א' ס"ק ע"א) דמזמלקין עלה ס"מ דלעדים ממש חשבינן לה, וה"נ בנ"ד אלו בא עליה אחד בשעה שבעלה חי היה נהרג עליה מטעם חזקה זו, שהיא דרה עמו כדרך כל הנשים בלי תרעומות הידוע לשכנים א"כ לא מהני אמתלא בשום אופן, ובחזקת מקודשת היא אפילו אינה ראויה לביאה כלל, ואסורה לקרובי הבעל בברור:

ומכ"מ היא שריא לעלמא מטעם שכתבנו, והנני להצטרף לדעת גדולי ווילנא ומינסק יברכם ה' להתיר את האשה העלובה רחל לאה בת ר' יצחק לינשא לאיש כדין אלמנה שאינה זקוקה ליבם והמקום ית"ש יעמידנו על קרן האמת וישמרנו ממשגה ותקלה חלילה, וכנפש העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עז

תשובה להרב הגאון ר' מיכל האב"ד דק' יאנישאק.

וע"ד אשר העיר מעכ"ת נ"י ביישוב דברי הב"ח אה"ע (סימן קע"ג) מקו' הב"ש דהב"ח תלה עצמו בדברי המרדכי ודאי כן הוא אבל דברי הב"ח צ"ע הרבה:

משיב דמן ההלכה אין ראיה לאסור ספק אחות חלוצה, ואפשר דמדתנן קדמו וכנסו א"מ מידם, ותנא ואפילו שניהם כהנים מ"מ ספק חלוצה דרבנן כו' משמע דוקא בקדמו וכנסו אבל לכתחלה אסור לכנוס דאל"כ לאשמועינן רבותא דאפילו לכתחלה שריא ולמדנו מכאן דה"ה לאחות חלוצה כו', מתחלה עלינו לברר דבריו ז"ל, שלא יקשה הרי המרדכי שם כתב בפירוש דספק חלוצה לכהן חמיר מספק אחות חלוצה משום דהוי כריח הגט, ומש"ה הוכיח מהא דאם נתקדשה אין מוציאין מידו, דאי חלץ אפילו בדיעבד מוציאין מספק, וא"כ האיך הוכיח הב"ח מספק חלוצה לכהן לספק אחות חלוצה, וצ"ל דה"ק, שהרי חזינן דאע"ג דבכל ספק חלוצה לכהן מוציאין מכ"מ במשנתנו אין מוציאין והוא מטעם שפרש"י דאפשר כל אחד ייבם את יבמתו לא גזור רבנן לאפוקי מספק ולכתחלה מיהא אסור, ה"נ בספק אחות חלוצה:

עוד זאת יש לבאר דעיקר ההוכחה של הב"ח אינו מאם קדמו שני אחין וכנסו, דבזה פשיטא דדוקא בדיעבד וכפרש"י והרא"ש קודם שנמלכו בב"ד אבל מזה אין ענין לספק חלוצה לכהן שהרי גם בישראל אסורין לכתחלה שניהם לכנוס ספק אחות זקוקה אלא ההוכחה בהא דתנן אחד חולץ ואחד מייבם, והיה אפשר לומר דגם בזה הבבא תניא אפילו שניהם כהנים אחד מייבם, ואם כן מבואר דספק חלוצה לכהן מותר לכתחלה וה"ה לספק אחות חלוצה ע"ז כתב הב"ח מדלא שמעינן רבותא דאפילו לכתחלה שרי השני לייבם, אלא ודאי לכתחלה אסור, אע"ג דבדיעבד לא גזרו רבנן מטעם שפרש"י, מכ"מ לכתחלה אסור, ה"נ בספק אחות חלוצה דלעולם בדיעבד שריא מכ"מ לכתחלה אסור, זהו כוונת הב"ח, אבל עדיין קשה לי, שהרי לכאורה תמוה ספקו של המרדכי אי שרי לכתחלה לישא ספק אחות חלוצה, הרי בפי' תנן ברישא מת ולו אח אחד חולץ לשתיהן, הרי דספק אחות חלוצה אסור לכתחלה מיהא, וכמבואר ג"כ בחי' רמב"ן ורשב"א, ונהי דלענין בדיעבד יש בזה חקירות הנימוק"י, אבל לכתחלה ודאי אסור, וצ"ל שהמרדכי ס"ל דשאני משנתנו דחלוצה אחת יש בודאי, אלא שספק מי היא החלוצה ונהי דאם הוא כונס השניה, אפשר שלא היה כאן חלוצה כלל, מכל מקום הרי היה כאן אחת נצרכת לחליצה משא"כ ספק המרדכי שאפשר לא היה כאן ענין חליצה כלל:

ואהר שכן אזיל הוכחת הב"ח דלכתחלה מיהא אסור מהא דשניהם כהנים אסור לשני לייבם לכתחלה, דשאני התם דאחת היתה חלוצה ודאי:

איברא עיקר ספיקו של המרדכי נסתר מפסק השו"ע כמש"כ מעכ"ת נ"י והיינו כהרמב"ן והרשב"א:

ומה שנסתפק מעכ"ת שי' אי קידש מיקרי בדיעבד או דוקא כנס ומעכ"ה הביא ראיה מכרחת מהא דיבמות (דל"ו) אם נתקדשה כו', ולכאורה מחלוקת הוא בגיטין (דף פ"ט ב') בקלא דבתר אירוסין אי חיישינן. איברא לפרש"י בד"ה דבתר אירוסין, דמגרש ראשון ונושא שני, מבואר דבל"ז לכ"ע הוי דיעבד, ורש"י לטעמיה לעיל (דפ"ח ב') בד"ה ואסרינן לה אגברא, ואמגורשת קאי כו' כלומר ומיושב קושית התוס' שם, אבל התוס' לא פירשו הכי. ולטעמייהו קיימי בכתובות (די"ד א') פרש"י בד"ה והא נמי כבדיעבד דמי, ואתה בא לפסול העובר ולאוסרה על הארוס שאם אין אתה מאמינה הרי אתה מוציאה מבעלה, מבואר דלהוציא מן הארוס הוא בדיעבד ממש רק דלענין להכשיר הולד הוי כדיעבד, והתוס' שם בד"ה חדא הא קא מודו לא מפרשי הכי יע"ש, ועיין מש"כ השאלתות דר"א (סימן מ') דהא דקלא בתר נשואין פשיטא דהוי דיעבד משום זמנין דמיעברא ואתי לאפוקי לעז על בניה אבל בתר אירוסין ליכא למיחש או דילמא כיון דצריכה גיטא מיניה כו', מבואר שאין נ"מ בין נשואין לאירוסין אלא משום דבנשואין זמנין דאיכא ולד, אבל בל"ז אין נ"מ בין נשואין לאירוסין, ולהיפך מפרש"י, ובאמת לא זכיתי להבין פרש"י שהרי בגיטין (דפ"ו) מבואר דפסול ולד קשה מהוצאת אשה מבעלה אפילו נשואה והכי מוכח ביבמות (דכ"ד), והייתי אומר דסוגיא דכתובות מיירי שלא היה מקום לחוש לולד אלא מכהונה אבל לפסול ממזרות לא היה מקום לחוש משום דאפילו זינתה אפשר מעו"ג והולד כשר אבל בר"ן שם מבואר דאפילו לפסול ממזרות פרש"י וצע"ג:

נחזור לענין דלהמסקנא בגיטין אפילו בתר אירוסין הוי דיעבד, והא דתנן ביבמות (פ"ב) קדמו וכנסו, התם דוקא כנסו, דעיקר הטעם דלא מפקינן בדיעבד הוא כפרש"י שמא ייבם זה את יבמתו, וקיים עוד המצוה מש"ה לא גזרו והוי כדאיתא בגיטין (דף כ"ד) התם גברא למצוה קא מכוין כו', וזה אינו אלא כשבעל, ולא בקידש אבל בכל מקום הוי קידושין דיעבד לפי המסקנא, והשו"ע דלא כמרדכי:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עח

ב"ה

כבוד הרב וכו' מו"ה דק"ק מאנשעסטער יע"א.

מכתב מעכ"ה נ"י הגיעני והשאלה וקונטרסו היקר ראיתי והתבוננתי בדעתו הנקיה כי לא ישרה נפשו בו לעשות מעשה גם אחרי שהורה זקן הגאון הג' מוהרי"א שליט"א ע"כ ביקש לשמוע מה בפי גם אני, ושמתי לבי לדבר, ואשר העליתי בדעתי הקלה הנני מסדר תשובה בפ"ע ולא בדרך השגה, כי לא חפצתי בזה, ומעכ"ה נ"י יחזה ויבין את אשר לפניו, וה' יורנו ויעמידנו על קרן האמת, כי היא התכלית והחותמת:

אשה שמת בעלה בלי ז"ק וילדה אח"כ ומת הולד בתוך ל"י, ויש שני יבמין, הגדול שבהם הולך על משענתו, מחמת שמחמת חולי נתכווצו גידי שוקיו, ורגלו הימנית תלוי באויר בשעה שהולך, ואינו נוגע בעקיבו על הארץ, ובשעה שנוטלים משענתו והוא עומד נוטה על צד ימינו פושט רגלו הימנית בעקיבו על הארץ, ויש לשאול אם מהני חליצתו, דלהמתין על היבם הקטן יש בזה עגון:

ועוד בא השאלה אם צריך לבדוק היבם אם הביא ש"ש או אפשר לסמוך על חזקה דרבא שהרי אינו אלא ספק דרבנן אולי הולד נפל ואינו פוטר, או מצד ס"ס:

והנה לענין אי מהני חליצה ברגל ימין כזה, נראה ברור דמהני אפי' לשיטת הרי"ף ורמב"ם דס"ל נקטע רגלו ממש חליצתו פסולה, ולא מהני מה שיכול לנעוץ שוקו כפרש"י שכ' דכיון דכתיב מעל רגלו שוקו היינו רגלו, והרי"ף והרמב"ם לא ס"ל הכי, מכ"מ בנ"ד שיכול לנעוץ עקיבו ממש ודאי כשר וכמבואר בלשון הרמב"ם ושו"ע היתה רגלו עקומה לאחור או שנתהפכה על צדה או שהיה מהלך על ראשי אצבעות רגליו אינו חולץ, שהחולץ צריך לנעוץ עקיבו בארץ וזה אינו יכול עכ"ל הרמב"ם והרי בנ"ד יכול לנעוץ עקיבו בארץ, וכל המניעה שאינו מהלך ברגלו הימנית, הוא משום שאינו יכול לפושטו כמו הרגל השמאלית משום שנתכווצו גידיו, ואם היו נתכווצו חלילה גידי השמאלית ג"כ, היה יכול להלוך על שניהם ע"י שני עקביו ואצבעותיו היו נטוים למעלה, כמו שאנו רואים עתה בשעה שעומד עתה נוטה ע"צ ימינו שנועץ עקיבו בארץ, ועיקר כח הרגל הוא על עקיבו כדאיתא (בדק"ב א') דכולי חיילא דכרעא עליה דחים, וכל חקירות מהרשד"ם ומהר"א ששון (בסי' קמ"ב קמ"ג) אינו אלא בשרגלו עקום ולפעמים דוחה קצת עקיבו בארץ, אבל בנ"ד רגלו ישר אלא שהיא תלויה משום שהשמאלית ארוכה ממנה:

והא דמקשה הגמ' מסמיכת הרגלים ג"כ מבואר בפרש"י שגורר את רגליו והם עקומים ולא תקשה מנ"ל להגמ' דבהכי מיירי, ודילמא כדידן שרגלו ישר ותלוי הא ל"ק דא"כ אינו עובה

לה

לה סמיכות אלא בנוגר רגליו בארץ מש"ה נצרך לכך שלא ינגפו בארץ, ותו למאי תני סמיכת הרגלים, ליתני סמיכת הרגל, והיינו הימנית, אלא משום דמיירי בששני רגליו כן, ואלו היו שניהם ישרים ותלוים בלי פישוט לא היה נצרך לסמיכות, כי היה מהלך על שני עקביו בעזר המשענת כדי להלוך במרוצה תחת עור חלק האלבעות :

הא מיהא בנ"ד לא נחלקו רבותינו הראשונים כלל, ויש לראות שיהא בשעת חליצה מוטה על צדו ודוחק כרעו בארץ כדינא דגמרא :

ואין לומר דאכתי הוי כאטר רגל, שהרי עיקר הילוכו הוא בשמאל, גם זה אינו, דאיטר פירושו שפושט להשתמש בלד השמאלי קודם, דזה אות דנולד בשריגי גידיו בשנוי ממי שאינו איטר, משא"כ בנ"ד לעולם הוא פושט משענתו הימני קודם לרגלו השמאלי, משום שנולד ככל אדם אלא שאין יכול להשתמש במשענתו כמו ברגלו השמאלי, וה"ז כמי שיש לו חלישות ומכה ברגלו הימני אשר ע"כ הוא סומך יותר על השמאלית דמכ"מ אינו איטר מטעם שכתבתי :

וע"ד הבדיקה אחר שתי שערות, לא נראה להקל בשום אופן, מתרי טעמי, חדא, דמה דפשיטא לרבותינו בעלי התוס' דרשב"ג לא חייש לנפל אלא מדרבנן, ובזה השיטה אזלי גאוני בתראי עד אחרון רבינו הגר"א בא"ח (סי' של"א) :

בב"ז אינו פשוט כ"כ ומתחלה יש להוכיח דעת בה"ג הל' מילה והרי"ף פ' ר"א דמילה שכתבו בזה"ל הא לא שהה ספיקא הוא לגבי אשת אח דה"כ הוא דאחמירו בה רבנן ולא נייבם אשת אח מספיקא דכל ספיקא דאורייתא לחומרא כו', מבואר דמה"ת הוא ספק, ואלו היה הדין ספיקא דאורייתא לקולא היה שרי לייבם משום דהוי ספק נפל, ולא עוד אלא אפילו כבר ייבם שיטת הרמ"ה והובא בטור אה"ע (סי' קס"ד) דאין מוציאין מידו משום שאין מוציאין מן הספק, והכי דעת רש"י בנדה (דמ"ד) על הא דתנן תינוק בין י"א כו' מתניתין דלא כרשב"ג, מפרשי התוס' דקאי על הא דתנן והרי הוא לקרוביו כחתן שלם, ומפרשי בגמרא לענין אבלות, וכ"כ הה"מ ריש ה' נחלות (פ"א ה"ג), אבל רש"י פירש דקאי על הא דתנן הרי דלרשב"ג לכל ד"ת הוא בספק, וכן דעת הראב"ד בה' נחלות שם :

אלא בשיטת הרמב"ם יש להסתפק הרבה הן הה"מ כתב דס"ל שהוא מדרבנן ונשאר בצ"ע, והגר"א ז"ל הביא ראיה ממש"כ הרמב"ם בפ"א מה' יבום וצריכה חליצה מדברי סופרים ומהא דנחלות, ואני בעניי הוכחתי בחיבורי העמק שאלה (סימן קס"ז אות י"ז) להיפך ממש"כ בה' מ"א (פ"ד ה"ד) שכל שלא שהה שמונה ימים ה"ז כנפל ואין לוקין עליו משמע שאסור מה"ת, והכי מוכרח לפי שיטת הרמב"ם בה' בכורות (פ"א) דבכור נאכל בתוך שנתו מה"ת אפילו בע"מ כמבואר שם באורך בס"ד אלא שלא יישבתי שם הוכחת הה"מ והגר"א מהא דנחלות, ונראה להוסיף כאן וליישב עפ"י מש"כ התשב"ץ ח"ג (סי' רנ"ז) בזה"ל וממ"כ דאע"ג דרוב נשים ולד מעליא ילדן הרי הוליא הכתוב מכללו בפי' ופדויו מבן חודש תפדה כו' שזה הכתוב למד ממנו רשב"ג כו', למדנו מדבריו דאפילו מי דס"ל דהוא ספק מה"ת, אין הכוונה דס"ל שאין רוב ולדות מעליא דזה ודאי החוש מכחיש, וגם לא שייך ללמוד דבר זה ממקרא, שהרי החוש מעיד ע"ז, אלא ס"ל דרשב"ג למד מזה המקרא שהכתוב הוליא בזה הפרט מן הכלל שבכה"ת שהולכין בתר רוב, אבל כאן עשה התורה זה המיעוט לספק, ואחר שכן ודאי יש מקום לומר דממונא מאיסורא לא ילפינן כדאיתא בכתובות (דמ"ו), ואם חששה התורה למיעוט לענין מלות פדה"ב וה"ה לכל דבר איסור, לא מלינו שחששה לדבר שבממון הוא הדין לענין נחלות :

והראיה שהביא הגר"א מלשון וצריכה חליצה מדברי סופרים, אינה הוכחה כ"כ שהרי גם בקידושי כסף כתב הרמב"ם בה' אישות (פ"א ה"ב) שהוא מדברי סופרים, וידוע שיטתו בזה דקרא דברי סופרים אף ע"ג שהוא מה"ת רק שאינו מפורש, ויותר יש להביא ממש"כ בה' יבום (פ"ב) דאם נתקדשה לכהן אינו חולץ לה שאין אוסרין ע"ז אשתו משום ספק דבריהם, משמע משום שהוא איסור דרבנן, אבל הב"י ובדה"ב באה"ע (סי' קס"ד) יישב דעת הרמ"ה הנ"ל עפ"י דברי הרמב"ם הללו, הרי מבואר שאינו מפרש הכי, דא"כ אם ייבם אסורה לו מה"ת, אלא מפרש משום ספק שאינו אסור אלא מדבריהם כשיטתו דספק דאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן, [וכיב"ז פי' הר"ן שבת (פ"ב) ספק דבריהם לא בעי ברכה, לא כפרש"י כגון דמאי שהפרשתו אינו אלא מספק, ורצונו שהוא ספק מדרבנן כמו הפי' בכתובות (דנ"ו) ספק דבריהם לא עבדי רבנן חיזוק, שהפי' דמאי דרבנן, אבל הר"ן בשבת פי' ספק מה"ת שהברכה הוא מדבריהם, ומה שהכריחו להר"ן לפרש הכי ולא כמשמעות הלשון בכתובות, היינו משום דבל"ז אינו מובן קו' הגמ' והרי יו"ט שני דספק דבריהם הוא ובעי ברכה, וע"כ אין הקושיא מהא דאנן דבקיאי בקביעא דירחא מברכין, שהרי אנו אין עושין יו"ט שני מספק אלא מאזהרת חז"ל הזהרו במנהג אבותיכם, אלא ע"כ הקו' מהא שהיו אבותינו מברכים ביו"ט שני, ולכאורה מאי קושיא הא הוי ספק ממש ולא ידעי קביעות החודש, מש"ה פי' הר"ן דמכ"מ הברכה הוא דרבנן, וגם רש"י הרגיש בזה מש"ה פי' ובעי ברכה קדוש היום, ולא כמשמעות הסוגיא דמיירי בברכת אקב"ו, אלא שקשה לרש"י כמש"כ, מש"ה פירש דודאי לא מקשה מיום טוב שני של פסח דמברכין אקב"ו על מלה ומרור, דאז היה ספק מה"ת, וע"כ אין הקושיא אלא מיו"ט שני של חה"ס דסמכינן בע"כ על הכלל דאלול חסר מחמת יוה"כ שא"א להתענות שני ימים מספק וא"כ הא דיושבים בסוכה בשמיני אינו אלא ספק דבריהם, ובאמת אין מברכין אקב"ו, וע"כ קושית הגמ' אינו אלא מקידוש היום של יו"ט שני דימי החג, ולזה כוונו גם התוס' סוכה (דמ"ד ב') בד"ה כאן, במש"כ וב' ימים טובים של גליות אין בהם וכו' אלא קידוש היום, ובחנם השיג הר"ן ע"ז שם בד"ה איתמר ר"י וריב"ל כו' ע"ש, וע"ד ברכת הלל בש"ת נ"ל שהוא משום סיום התורה, ואכ"מ. אבל הר"ן פי' סוגיא דשבת שהברכה הוא מדבריהם ומש"ה מקשה הגמ' מיו"ט ש"ג דמברכין אקב"ו על מלה ומרור, אבל לענ"ד הפ׳רוש כמשמעו ספק דדבריהם, דחכמים תקנו מחמת ספק דרבנן, והקושיא ג"כ מיו"ט שני מאקב"ו של פסח, ופשוט להגמ' דע"כ גם אז לא היה ספק מה"ת אלא סמכו דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, דאלת"ה, היו נריכין לספור העומר בכל יום מספק יום א' ספק יום שני, ובשלמא לדעת הפוסקים דספירת העומר בזה הזמן דרבנן כמש"כ התוס' מנחות (דס"ו), ניחא דבדרבנן לא החמירו, אבל שיטת הרמב"ם בה' תמידין ומוספין (פ"ז הכ"ב) שהוא מה"ת, א"כ קשה אמאי לא מנו אבותינו סה"ע מספק, אלא ודאי ספק יו"ט שני ש"פ אינו אלא מדרבנן, מש"ה לא החמירו בסה"ע משום זילותא דיו"ט ראשון של עצרת שאט נמנה מספק חול יזלזלו בו, וכמש"כ הרי"ף בטעם דלא מברכין בשמיני של חג על הסוכה משום זילותא דש"ע, מעתה שפיר מקשה הגמרא מיו"ט ש"פ ומברכת אקב"ו. האר כנו שלא מענין, לחדות בפלפולא את מע"כ נ"י] :

הא מיהא יד גדולה של ראשונים דספק נפל הוא ספק מה"ת, ואבאר עוד בזה :

דלכאורה א"כ קשה האיך מהלינן סתם ולדות בשבת, והרי ידוע דעת הרי"ף דלא קיי"ל כראב"א דמוהלין ממ"נ כמש"כ הר"ן פרק ר"א דמילה, ומש"כ הר"ן שם דלהרי"ף באמת אין מוהלין ספקות בשבת, הוא פלא לומר דלהרי"ף אין מוהלין בשבת אלא בקים לן דכלו חדשיו, ותו דודאי א"א לי"כ שהרי פי' הרי"ף במשנה ספק בן שבעה ספק בן שמונה אין מחללין עליו את השבת, מבואר הא סתם ולדות מחללין, ועיין ביאור הגר"א או"ח שם שכתב דקיי"ל כרבי, ולא אמר אלא לענין מילה, וזה ג"כ פלא מ"ש מילה משארי ד"ת אבל ביארנו בס"ד בחיבורי שם, דאנן קיי"ל כאביי ורבא דאמרי לא נחלקו ר"ש ב"ג ורבנן אלא או בפיהק ומת או באכלו ארי, הא מיהא דוקא שכבר מת, אבל כ"ז שהוא חי לא נכנס בגדר ספק ואע"ג דרשב"ג למד מפדה"ב שאין פודין לפני ל"י אפילו כשהוא חי, הא לא קשיא, שהרי ה"ה שאין פודין לפני ל"י אפילו ידוע שכלו חדשיו, וע"כ גזרת הכתוב הוא אלא דלמדין דמש"ה גזרה התורה הכי משום שסתם ולדות ולא חילקה תורה וכיב"ז כתבו התוס' בזבחים (דל"ו א') בד"ה אלא

ומנחות

במנחות (דל"ז ב') בד"ה שומע אני לענין נעולי כל"ח ה"כ ..וס דאי נימא דחייבין בפדה"ב לפני ל"י, אפילו ימות יהא חייב לפדות כמו שחייבין לפדות אם מה לאחר ל"י, והתורה חששה או לספק נפל, מש"ה גזרה שאין החיוב לפדות אלא אחר ל"י:

וכי תימא מאי נ"מ בין אכלו ארי בין כשהוא חי, הרי אנו רואין סיבת מיתתו, הא ל"ק שכיב"ז כתבו התוס' במ' ע"ז (דף ל') ד"ה פי תאנה, אין בו משום גלוי דאע"ג דאמרינן בחולין (דף פ"א) ראה לפור המנקר בתאנה חוששין שמא במקום נקב נקב שאני התם דאיכא ריעותא דניקורא עכ"ל, והרי אנו רואין שהליפור מנקר ומה זה שייך לנחש, אלא ע"כ אחרי שהוא מנוקר שלא כדרכו חוששין גם לנחש, מש"ה בפי תאנה שאין זה שלא כדרכו אין לנו לחוש כלל, ה"נ באיתרמי ריעותא שהרגו ארי, שוב חוששין שמא הוא נפל ג"כ משא"כ כ"ז שהוא חי לפנינו, כ"ז ביארתי בחיבורי שם ביתר ביאור, וכאן הנני בא בדבר שנתחדש, דעפ"י זה יש לעמוד על הפסק שהביא הב"י ביו"ד (סי' ע"ו) בשם גאונים דבהמה שנשחט בתוך שמונה כשר לאכלו, והרבה תמהו האחרונים ע"ז, ועי' בת"ש, ולדברינו ניחא דס"ל להגאונים דאחר דשחט ולדות לשחיטה קיימי כמאמר רבי באגדה דפ' הפועלים זיל לבך טולרת, א"כ הוי השחיטה כמו פי תאנה, דדמיא לכ"ז שהוא חי לפנינו והא שהתורה גזרה שלא להקריב לפני שמונה משום ספק נפל, אע"ג שהוא חי לפנינו, ואפילו אחר שחיטה יהיה כמו חי, שאני קדשים דאפילו לאחר שמונה שהוא ודאי אינו נפל, ג"כ אסור לכתחלה להקריב קרבן חובה לפני ל"י כדתנן בפ"א דמס' פרה, וא"כ אע"ג דבדיעבד כשר, מ"מ הרי נשחט שלא כדרכו, ושוב חיישינן לפני שמונה לנפל ג"כ ופסול בדיעבד, אבל בשחיטת חולין ס"ל להגאונים דהוי כמו חי וכשר רק לכתחלה ודאי אסור ליכנס לבית הספק אחר שלמדין דאין הולכין בזה הפרט אחר הרוב לגמרי, זהו דעת הגאונים שהביא הב"י, אבל אנן לא קיי"ל הכי אלא אפילו שחטו בדיעבד לפני שמונה אסור באכילה דכיון דאסור לכתחלה לשחוט לפני שמונה, שוב לא הוי כדרכו ודומה לאכלו ארי שחוששין גם בדיעבד לספק נפל:

נחזור לנ"ד שאין להקל לכתחלה לחלוץ לפני בדיקה משום דהוי ספק דרבנן, ואכתי היה מקום לומר דמש"ה לא בעינן בדיקה, שהרי הוא ס"ס ספק אינו נפל, וספק שהיבם הוא גדול, ויש בזה להעמיק בדיני ס"ס ואכ"מ:

אבל עיקר הדבר אין נראה כלל, דאפילו נימא בודאי שהוא ספק דרבנן כשיטת התוס' וסייעתייהו, מ"מ ודאי צריכה בדיקה, כמו חלילת קטנה דפסולה מדרבנן לשיטת הרי"ף ורמב"ם וצריכה בדיקה, ואין לדחות דהתם שאני דהיא בחזקת איסור וכמש"כ הש"ך בכללי ס"ס אות כ', הא ליתא, דעיקר דין זה אינו ברור כ"כ, כמש"כ הגאון בעל מנחת יעקב, דכ"ז הכלל הוא עפ"י סוגיא דעירובין (דף ל"ו) במחלוקת ר' יוסי ורבנן, והרמב"ם פסק כרבנן דאפילו בחזקת איסור דרבנן ג"כ ספקו להקל, ותו, דאפילו לר' יוסי דוקא כשאין חזקה כנגדה וכמש"כ התוס' שם (דף ל"ה:) בד"ה אמר ר"י, והרי רובא עדיף מחזקה, והכא איכא רובא דגדלות בשנים מייתי ש"ס, ותו, דאי נימא דטעם דקטנה שחלצה צריכה בדיקה הוא רק מחמת שהיא בחזקת איסור, א"כ בקידושי קטנה ולא בעיל דהוי עיקרו ספק אישות דרבנן והיא צריכה חליצה א"ל בדיקה לכ"ע, לשיטת הרי"ף והרמב"ם דחליצה קטנה אינו פוסל אלא מדרבנן, שהרי לא למדנו מסוגיא דעירובין אלא באופן דטומאה הוא מדרבנן, אבל ספק פסול בטבילה הוא בפסול דאורייתא משא"כ בתרי רבנן לא שמענו, וכ"ת דילמא באמת הכי היא, הא ליתא שהרי בנדה (דף מ"ו) מייתב הגמ' הא דאמר רבא קטנה שהגיעה לכלל שנותיה א"ל בדיקה חזקה הביאה סימנים, דמיירי למיאון, וזה הישוב אינו מרווח כ"כ לשון רבא, א"ל בדיקה, ויותר טוב היה לפרש לענין חליצה ובקדושי קטנה ולא בעיל, דסמכינן אחזקה הביאה סימנים, והא דאמר רבא מכאן ואילך אינה ממאנת ואינה חולצת מיירי בבעיל דהוי ספק דאורייתא, אלא ודאי לא משכחת חליצת קטנה בלא בדיקה:

וטעמא דמילתא, הוא דזה פשוט דלרב פפא דס"ל שאין חוששין שמא נשרו, ודאי ניחא דבעיא בדיקה שמא לא ימלא ש"ם והיא קטנה ודאי, וכל שאפשר בבדיקה אינו בגדר ספק כלל, אפילו מה"ת כדכתיב רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא, בעינן ידיעה אפילו להרמב"ם דספק דאורייתא מותר מה"ת היינו בדלא אפשר לעמוד על הברור, אבל אם אפשר ודאי אסור לעשות ספק, וכל החקירה אינו אלא לפי דקיי"ל דחוששין שמא נשרו, וא"כ אפילו לא נמלא סימנים תהא רשאה לחלוץ מספק שמא נשרו, אבל גם זה אינו דבפי' איתא שם דרק חוששין שמא נשרו קאמר שאינו אלא לחומרא אבל לא להקל בזה דנימא דתחלוץ מספק שמא נשרו:

הן אמת דמהרי"ט (סי' מ"א) כתב דנשרו קרוב לודאי, ובא בזה ליישב פסק הרשב"א שכתב דאפילו בספק שנים חוששין שמא נשרו, אבל כבר השיגו עליו בשב שמעתתא (סי' ה') ובשו"ת מהרי"ס (סי' ס"ג), ועיקר דינו של הרשב"א הראיתי לדעת בהעמק שאלה (סי' קט"ז אות ז') בס"ד ומובא בסמוך, אבל זה ברור שאין תולין בנשרו להקל:

מאחר שכן אין שום אופן דלסמוך על חזקה דרבא אחר דאפשר לבדוק ולא תקשה מהא דאיתא בא"ח (סי' כ"ח) שאין מדקדקין בשערות אלא כל שהגיע לשני גדלות סומכין שהוא גדול, דשאני התם דהתם יש כמה פוסקים דאפילו קטן ממש מלטרף לעשרה, ותו, דהתם א"א לבדוק באותה שעה שנצרך למנין, אבל בשאר ד"ת אפילו בדרבנן ודאי בעי בדיקה, והא שהוצרך המג"א ברים סי' ל"ט לענין לפסול אפילו בדיעבד אם כתב תפלין ועכשיו הביא ש"ם, דמ"מ פסולים משום שהוא דאורייתא אבל לכתחלה לכתוב בלא בדיקה ודאי אי אפשר בשום אופן, כיון דיש מקום לבדוק:

ואפילו אם נימא דיש ס"ס דא"ל לבדוק כמש"כ בהגהת רמ"א יו"ד (סי' ק"י), מ"מ אין כל הספיקות שוין, וכמו שבארתי דעת הרשב"א דאפילו ספק שנים וספק הביא ש"ש מ"מ כל ספק לא הביא ש"ש אסור, ומן הטעם שבארנו בהע"ש קי"ז דכל שאפשר שיתברר איסורו עלינו לחוש ולבדוק אפילו שאינו מן הדין:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן עט

כבוד בני הגאון נ"י.

אקהי אקהייתא בדברי שה"ג פ' הספינה בעניני גו"ק, ובאמנה נפלאים המה במקצתן ולא בכולם, וגם מש"כ בני נ"י לדחות כל הדברים במאמר אחד דפי' כל המקדש אדעתא דרבנן כו' הוא ע"ד רבותינו מקבלי תורה שבע"פ ולא ע"ד הרב שבעירו, זה אינו דחוי ברור, וגם אינו מזיק ואינו מועיל אפילו אם נבין אדעתא דרבנן דאתריה כמו שיבואר:

ותחלה נבא למש"כ בקידושין שכ' שאפשר לתקן משום מיגדר מילתא כו' הביא זה בשם שו"ת הרשב"א וכ"ה באמת בסי' תקנ"א בזה"ל ואלו רצו כל קהלה לגדור בפני תקלות אלו יעשו תקנה במעמד כולם ויפקיעו הפקעה גמורה הפקר גמור אלא א"כ תקבלם האשה מדעתה ומדעת אביה או בפני פלוני ופלוני כו', והביא זה שכן הנהיג רב שרירא גאון, איברא בשה"ג סיים בזה"ל דכיון דמקדש אדעתא דרבנן כו' והם אמרו שהמקדש בכה"ג לא יהי' בקידושין שלו ממש כו' מש"ה מצא בני נ"י מקום לדחות עפ"י דחוי הנ"ל, אבל הרשב"א לא משום זה הטעם כתב כן, ובאמת לא נזכר בפי' בגמ' זה הלשון אלא בענין שהיו הקדושין יפין, ורק נעשה אח"כ בג"פ ענין הפוסלו עפ"י ד"ת וחז"ל הכשירוהו משום כל המקדש כו' היינו בביטול הגט, ובהא דאין אונס בגיטין, אבל בקידושין גרועין כמו ביבמות ד"ק לענין אותבוה אבי כורסיא כו', ובב"ב דמ"ח גבי תליוה וקדיש, לא נזכר זה הלשון אלא שתם אפקעינהו רבנן כו' והתוס' כתבו בפירוש שלא משום דמקדש אדעתא דרבנן, אלא רש"י ביבמות ורשב"ם בב"ב פירשו משום דכל המקדש, [ואזלי לטעמייהו דביבמות ר"פ האשה רבה כתב הטעם על נאמנות עד אחד שלא עפ"י ד"ת, משום דבמקום טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מה"ת, אבל רש"י שבת (דף קמ"ה) פי' גם בזה משום דכל המקדש אדעתא כו'] וגם רש"י ורשב"ם לא הוצרכו לסברא זו אלא במקום שלא היה שחלה תקנה ע"ז להפקיר המעות קידושין אם

יעשו

יעשו כן, מש"ה צריכין אנו לסברא דכל המקדש כו' ובזה ודאי רק במה שפירשו חז"ל, ולא כל העושה שלא כדעת חז"ל יהיו הקדושין נפקעין חלילה, וכמש"כ בזה בשו"ת הרשב"א סימן אלף קפ"ה, אבל אם היה תקנה שאם יעשו הקידושין בזה האופן שאינו מקובל ומרוצה לדעת ב"ד שבעיר יהיה המעות הפקר אין אנו צריכין לכ"ז. אלא ה"ז בכלל הפקר ב"ד הפקר, ואפילו אם עומד וצווח שלא קידש אדעתא דרבנן אלא אדעת תורה, אינו מועיל כלום שב"ד הפקירו הקידושין, ובאמת אם קידש בביאה הויין קידושין בע"כ, אבל במעות הוי הפקר, וזהו שכתבתי דהפי' בדעתא דרבנן אינו מזיק לזה הדין אלא שלשון הש"ג מוקשה וצ"ל דס"ל להש"ג דהפקר ב"ד אינו אלא ב"ד מומחה כיהושע ועזרא, ולא מלינו בזה דשליחותייהו עבדינן אלא בנוגע לד"מ כדאיתא במ"ק (דף ט"ז), משא"כ להפקיר מגד איזה תקנה לא מלינו בב"ד שלנו, מש"ה הבין טעם הרשב"א משום דכל המקדש אדעתא דרבנן והפי' אדעתא דרבנן דאתרי', הא מיהא הדין אמת ומקוים מגאון קדמון רש"ג והרשב"א שהוראתו ברורה, אבל מש"כ בענין גיטין דכיון דמקדש אדעתא דרבנן דאתרי', מש"ה אינו נפקע בג"פ כי אם ע"ד רבנן דאתריה, הוא דבר נפלא, וא"ל לדחוי בני הגג"י, דאפילו יהיה הפי' אדעתא דרבנן דאתריה כמו שהבין הש"ג בדעת הרשב"א, מכ"מ היאך מלינו לאלומי הקידושין שלא יועיל ג"פ שכשר עפ"י ד"ת, וכבר הזהירו חז"ל גברא רבא אמר מילתא לא תחיכו עליה, ואם שאפילו לא יהיה הדין אמת, מכ"מ הרי עלינו להשים לב להבין דבר נפלא כזה וכסבור הייתי לפרש הכי, דכמו שהקידושין ע"ד דרבנן דאתריה כך הגירושין ע"ד רבנן דאתריה וגם זה נכלל במ"ש כדת משה וישראל, וס"ל להש"ג דמסתמא בשעת קידושין חלה שגם הג"פ אם יהיה לצורך הפקעת אותן הקידושין ע"ד רבנן דאתריה, אבל עדיין תמוה דאפילו אי נימא הכי וכי לא יוכל לחזור בו ולגרש ע"ד רבנן אחרים, ומצאתי ספר חדש נקרא דברי חיים לא נתפרש מחברו ונדפס בזאלקווא והוא על גיטין הביא דברי הש"ג בפתיחה אות ח' ותמה כזה ממש, הנראה שגם הוא הבין כונתו כך אבל מלבד תמיה זו עצמה, גם אין לשון הש"ג סובל כונה זו, שהרי לא הזכיר מאומה שהגט תלוי ע"ד דרבנן אלא הקידושין, וא"כ מה זה שייך דעתו בקידושין, בגט הנעשה אח"כ, ואינן באים לעקור הקידושין אלא הוא ענין בפ"ע לעקור האישות מכאן ולהבא:

ונראה לומר בדעת הש"ג דבר שאיני מבין בעצמי מה שאני מדבר, אבל הענין מכריחני לכך, כי באמת עיקר מאמרם ז"ל בביטול הגט ובאין אונס בגיטין משום דכל דמקדש אדעתא כו' קשה להבין היאך נעשה הגט כשר במה שמקדש אדעתא כו' התוס' הבינו שחכמים הפקיעו הקידושין למפרע באמת, ונעשית פנויה מעיקרא, והקשו ע"ז הרבה ויישבו בדוחק, והרשב"א בחי' גיטין פ"ד גבי ביטול הגט הביא בשם רשב"ס דמשום דרבנן יכולין להפקיע הקידושין ולעשות בב"ז, ע"כ אע"ג שמבטל אנן סהדי שאינו מבטל בלבו כדי שלא תהא בב"ז, וממילא הגט קיים והקידושין אין נפקעין, וכיב"ז כתב הרשב"א בשו"ת סימן אלף קמ"ב גבי אין טענת אונס, משום דמאן דיהיב גיטא כי. האי כי היכא דלא לאפקעינהו קידושין מיניה ויהי בעילתו ב"ז אסוקי מסיק אדעתיה כל אונסא כו', וכ"ז אינו מיישב שיטת רש"י הנ"ל גבי עד אחד במיתה שנאמן משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן כו' וכיב"ז כתב הרמב"ן בנאמנות השליח לומר בפ"נ ובפ"נ, ובזה לא אפשר לומר כדעת התוס' דבאמת נעקר הקידושין מינה, שהרי י"ג דברים בה, ולא סברת הרשב"א יש בזה, וע"כ צריכים אנו לומר להש"י ורמב"ן הכיון דתלוין הקידושין בדעת ב"ד יכולין להחליש כח הקידושין, שאע"ג שהן קדושין גמורין ולא נעקרין מעיקרא מכ"מ יהיו נפקעין בגט שאינו כשר עפ"י ד"ת רק שיהא גט מכ"מ, וכן בידם להחליש בזה שלא יהא לה חזקת א"א ויהא עד אחד נאמן לומר מת בעליך או בפ"נ ובפ"נ:

הן כבר אמרתי שאיני מבין מה שאני מדבר וכי האיך אפשר שיהיו קידושין וחלושין מעיקר ד"ת, מכ"מ כבר אנו רואין דוגמא לדבר בנדרים דאי' בכ"מ טעם על נשואי קטנה ועל בוגרת שפחתה י"ב חודש לר"א שהבעל מיפר, משום דע"ד בעלה היא נודרת, וכתב הר"ן בנדרים (דף ע"ג) דמ"מ הנדר חל מה"ת וצריכה הפרה דוקא בלשון שגורה תורה בבעל, ומועיל מ"מ אע"ג שאינו בעל מה"ת, הרי אנו רואין שדבר התלוי בדעת אחר אפשר להחליש אותו דבר ממה שהוא עפ"י התורה אעפ"י שאינו עוקרו לגמרי, ה"נ בקידושי אשה עפ"י ב"ד, ואם כנים אנחנו וכן הבין הש"ג, שוב יש מקום לומר דכמו שב"ד יכולין להחליש כח הקידושין אע"ג שאין עוקרין, ה"נ יכולין להחליש כח הקידושין יותר ממה שהוא עפ"י התורה, היינו שלא יועיל ג"פ אלא עפ"י דעתם, כמו שיכולין להחליש בזה שמכשירין ג"פ עפ"י דעתם, הן הדברים נפלאים מדעתי ג"כ בכ"ז יש דברים בגו, ואתה בני הגג"י תחכם ותוסיף לקח, אולי ה' עמך ותמלא הסבר יותר נכון על מאמרם ז"ל כל המקדש וכו' וה' יאיר עינינו בתורתו, ולא יזיל מפינו דבר אמת. אביך העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן פ

ב"ה א' ג' אלול תרל"ז.

כבוד הרב וכו' מו"ה אלי' פנחס הכהן נ"י.

מכתבו מן ט"ז מנ"א הגיעני בעש"ק פ' ראה ולא נפניתי בשבוע העבר להשיב דבר כי באפוקי שבתא הייתי טרוד גדול במכתבים ובעיולי שבתא אין פה נוסעים לווילנא ע"כ אחרתי עד היום:

ובטרם אענה אומר כי אין ד"א לפני להורות למעשה בק"ק ווילנא אשר מוריה גאוני הזמן יברכם ה', ואחר שאין מד"א אשר היא דרך התורה אשר דרכיה דרכי נועם, יש לחוש דלא מסתייעא מילתא לכוין לאמיתה של תורה ע"כ איני בא בזה להשיב הלכה למעשה, ועל מע"כ נ"י להביא דבריו לפני א' מגאוני המו"ץ נ"י שנתייחדו להשיב דבר ה' זו הלכה בעיר ה' שמה:

ולענין הלכה הנני מתחלה לשנות פרק החקירה שנכנסו הגאונים ז"ל בשו"ת נוב"ק אהע"ז סי' ו' בדבר אחר שנסתפקו אי חשיב פ"ד, ועלה ע"ד הגאון רי"ל מראדוויל ז"ל לברר הדבר אם זה האיש יש לו שערות באותו מקום ככל האנשים הגדולים, וגם יש לו זקן, וכבר העיד הרמב"ם דסרים אדם אינו מביא שערות לעולם, וזה שהביא סימני גדלות ודאי אינו סרים אדם, והגאון נו"ב ז"ל דחה שיש לחוש שמא שומא הן, והנראה דאשתמיטתיה במח"כ מש"כ התוס' קידושין דס"ד דאי איכא ריבוי שערות לא שייך לחוש שמא שומא הן ועיין מש"כ בהע"ש סי' קט"ז שלהי אות ז':

אברא בעיקר הדבר דתלוי בדברי הרמב"ם ז"ל לא נראה כלל דמעולם לא כתב הרמב"ם דכל פלוע דכה אינו מביא סימנין אלא סרים אדם, וביאר דבריו מהו סרים אדם שחתכו או נתקו או מיעכו גידיו או ביציו כמו שהעו"ג עושין דקדק רבינו יפה דדוקא כמו שעושין העו"ג בכוון כדי לסרס וזהו הרבה יותר ממה שנעשה פ"ד עפ"י התורה דיש לזה עלה כדאי' ביבמות פרק הערל (דע"ה ב') ההוא עובדא דהוי במתא מחסיא שפיי' מבר"א כקולמוס ואכשרי', וסרים אדם אין לו רפואה כדתנן התם (דע"ט ב') ולמדנו מזה דכל סרים אדם מיקרי פ"ד אבל לא כל פ"ד מיקרי סרים אדם, ולא אכחד ממע"כ נ"י שגם אנכי לא כתבתי כן בהע"ש (סי' קנ"ב אות ח') ע"ש אבל גם אני טעיתי וחוזרני בי, ואין מזה שהביא סימנין שום הוכחה שאינו פ"ד:

והנה חקרו עוד הגאונים ז"ל באם ספק אם הוא פ"ד, מחמת גוף הענין או ספק אם נולד כך וכשר או נעשה ע"י איזה סיבה ופסול, הסכימו שניהם ז"ל דכמו בממזר וחבריו קיי"ל ודאי הוא דלא יבוא ולא ספק, ה"נ בפ"ד, אלא מכ"מ הלא מדרבנן אסרו גם בספק ממזר, ובזה נחלקו הגאונים ז"ל דהרב מראדוויל רצה לדון ממה שכתב הרמב"ם דפ"ד מותר בספיקות, וכתב הגאון ז"ל בטעם הדבר משום דלאו בר אולודי הוא, וכדאיתא ביבמות (דף ע"ו) לענין נתינה ויפה דחה הגאון נו"ב ז"ל דאין מזה ראיה על ספיקות, ויישב לשון הרמב"ם ז"ל, אבל לענ"ד אי משום הא לא איריא, שהרי בפי' כתב הרמב"ם (הלכות א"ב פט"ו הל' כ"א) גם הספיקות כו', ולא כתב הרמב"ם אבל חכמים אסרו כמו כל ספק תורה, אלא משום דבזה שבפירוש התורה ספק לא היה לחכמים

לאסור

לאסור אי לאו משום מעלה עשו ביוחסין, והשתא בפ"ד שאינו פסול יוחסין אלא פסול הגוף, אי היה גם כאן הדרשה ודאי אסור וספק מותר לא היו אוסרין חכמים כלל. אבל באמת דעתי נראה יותר למש"כ הגאון נו"ב ז"ל דדרשה זו ודאי הוא דלא יבוא כו' ל"א בפ"ד כלל, שהרי עיקר הדרש הוא משום חמשה קהלי כתיבי כמבואר בסוגיא דקדושין, וע' פרש"י בד"ה ואב"א הני כו' ואי לא אייתר קרא כו' והרי בפ"ד לא אייתר קרא כלל, והא שהוכיח בנו"ב שם דכולהי ילפי זמ"ז שאל"כ אף אתה אומר שאין פ"ד אסור אלא בקהל כהנים, אבל השתא דכתיב תלתא קהלי, למדנו דגם ישראל נקראו קהל ה', מעתה גם בפ"ד דכתיב סתם בקהל ה' גם ישראל בכלל, אבל הדרש קהל ודאי וכן פ"ד ודאי זה לא שמענו, איברא בעיקר הדבר נראה דל"ל קרא להתיר ספק פ"ד כלל שהרי יש לו חזקת כשרות, שאם נולד פ"ד הרי זה כשר, ואין ספק אלא אולי נולד לו ספק פסול, ואינו דומה לספק ממזר שהוא ספק מתחלתו, מעתה ספק פ"ד הרי זה כספק טריפות דלהרבה פוסקים אע"ג דנולד איזה ריעותא וצריך בדוקה מכ"מ ספק כשר, ולזה נוטה דעת הרמב"ם פ"ד מהלכות שחיטה דשבעה טריפות יש מהם ספיקות מותרים, [ונראה דלמד הרמב"ם מהא דפסק בה"ש פ"ז דמקיפים בריאה מגסה לגסה היינו מבהמה גסה לבהמה גסה והרי בשמועה קיי"ל שאין מקיפים מעוף לעוף, וכבר הקשה הכי הרא"ש, וס"ל להרמב"ם דענין הקפה אינו אלא ספק קרוב להכשיר מש"ה כל ספק בשחיטה פסול ובטריפות להקל, ועוד הדברים עתיקים ואכ"מ], וה"נ ספק פ"ד כשר אם יש לתלות שנולד כך וכדומה, הא גר שהוא פ"ד ולא היה בחזקת כשר לקהל ה' מעולם, באמת אסור, וחילוק זה בין גר לישראל למדתי מלשון השאלתות ס"ס קנ"ב וע"ש ובהעמק שאלה מש"כ בס"ד:

מעתה אע"ג דבספק טריפות הוי בה טובא ביו"ד סימן כ', מכ"מ אין לך שעת הדחק יותר מזה להתיר ליטא אשה כשרה, ויש לסמוך על הפוסקים דספק טריפות להקל, כ"ז דברנו בהדך כלל, באיזה ספק הנופל בפ"ד, איברא בזו השאלה שהיה מעטרה ולמטה כמרזב ולא ניכר אם נשתייר כל שהוא מעטרה ולמטה לצד הקרקע במקום החרין, הנה אם היה נחתך כל הבשר שתחת העטרה ולא נשתייר כ"ש למטה, אלא ברוב שבצד הגוף, ידוע פסק השו"ע דבעינן כולו והוא עפ"י נוסחא בגמרא יבמות (דע"ה ע"ב) על פני כולה ולא כנוסחת רש"י לפנינו על פני רובה, וכתב רבינו ירוחם דנוסחת הרמ"ה ורוב הפוסקים על פני כולה, ורש"י גרים על פני רובה, ומע"כ נ"י הוסיף דבתוספתא לפנינו איתא ומקיף את כולה, ואין לעקם עלינו את הדרך לומר שהרמב"ם סמך על התוספתא גם נגד הגמ', והרי הה"מ בה' גירושין (פ"ד ה"ז) כתב להיפוך בדעת הרמב"ם ז"ל, ובאמת נוסחא זו מבואר ברבינו ירוחם כמ"ש שכך נוסחת רוב הפוסקים ז"ל ולענין הפסק אם שאין שעת הדחק גדול מזה, וכדאי הוא רש"י לסמוך עליו בשה"ד, מכ"מ אחר שכבר נפסק בשו"ע כנוס' רוב הפוסקים ז"ל קשה לסמוך על דעת יחיד, וחהו שיטת רש"י עצמו דפי' בנדה (ד"ע) ובעירובין (דמ"ו) בהא דקאמר כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק, ומקשה הגמרא אי לימא לאחר שנזכר שאין הלכה כר"א אלא כחכמים בשעת הדחק היכי עביד כוותיה, ופרש"י בשעה"ד היינו שני בצורת, והקשו התוס' הא בשני בצורת גם רבנן הקילו וא"כ מאי קאמר בשעת הדחק היאך עביד כוותיה, וצ"ל שיטת רש"י דנהי דקודם שנמנו וגמרו לפסוק כחכמים היה מועיל שעת הדחק, אמנם לאחר שנפסק כחכמים לא מהני שעת הדחק ואחר שכן לאחר שנפסק בשו"ע כשיטת הרמב"ם ורוב הפוסקים אין לפסוק כרש"י אפילו בשעת הדחק, ותו דעיקר הענין הוא שעת הדחק, שהרי מי שהוא פסול בקהל ה' אין לך שעת הדחק גדול מזה, דלישא גיורת אפילו במקום שאפשר אינו דרך מרווח לפני אדם כשר כדאיתא בפסחים (קי"ב ע"ב) לא תנסוב גיורתא וא"כ היה פסק השו"ע דאפילו בשעת הדחק קיי"ל כשיטת רוב הפוסקים, ע"כ נראה ברור דמה שאמר לו הגאון ריי"ם שליט"א שהורה כרש"י לא היה אלא משום שלא היה ברור שנעשה בידי אדם, אבל אי היה ברור הדבר דנעשה בידי אדם אין מקום להקל בנחתך:

איברא בנ"ד שהיה כמרזב למטה מן העטרה עוד יש מקום להקל אפילו באופן שלא נשתייר כ"ש למטה דז"ל רבינו ירוחם ועוד פשוט בין כמרזב בין כקולמוס כשר ואפילו למעלה מעטרה, ונראה דאפילו בעטרה עצמה דבין כקולמוס בין כמרזב כשר, וכן נראה מפירש"י דגרים על פני רובה, אבל הרמ"ה פי' כי זה איירי בנגרר כו' עד והעטרה קיימת, אבל אם נכרת למעלה בעטרה בין כמרזב בין כקולמוס פסול שהרי נכרתה העטרה בהיא למטה מן הגיד ובעינן כחוט על פני כולה וליכא ע"כ, פי' לשיטת רש"י ודאי אפשר לפרש כמשמעו שנגע גם בעטרה עצמה, ומכ"מ נשתייר חוט עטרה ע"פ רובו, אבל לנוסח רוב הפוסקים כתב ר"י עצמו דנראה לו דאפילו נגע בעטרה עצמה הר"ז כשר והא דתנן דבעינן שישתייר כחוט העטרה ע"פ כולו היינו בנחתך או בניקב אבל לא בעשוי כקולמוס או כמרזב לשיטת הרמב"ם ז"ל דכמרזב ג"כ קיי"ל דכשר אלא שהביא בשם הרמ"ה דמיירי שנחתך למעלה מן העטרה כמרזב או כקולמוס ולא נגע בעטרה עצמה, והנה בכל הפוסקים לא נתפרש הדבר, ומשמעו כדעת ר"י, אלא שהב"ש (סי' ה' סק"ה) כתב על דיוק לשון השו"ע נחתך מהגיד שהוא שיטת הרמ"ה וכתב שכ"כ הרמב"ם ומשום שהוא ס"ל דצריך להקיף כל הגיד, ולא זכיתי להבין דברי הב"ש, שהרי הרמב"ם בה' א"ב (פט"ז ה"ד) כתב בזה"ל נכרת הגיד למעלה מעטרה בין כקולמוס בין כמרזב כשרה הרי לא דייק הכי, ולשון השו"ע נחתך מהגיד הוא לשון הטור והרי הטור ס"ל כפירש"י דודאי אינו מדייק הכי כמש"כ ר"י לכן נראה דסתם דעת הפוסקים דלא כהרמ"ה, והראיה דהב"י לא הביא בבאור דברי ר"י אלא ברמז, וא"כ יש להקל בנ"ד אפילו ידוע דנחתך לאחר שנולד, ומ"ד שהעיר במה שדייק הב"ח על לשון הטור במש"כ בחוט השדרה שנפסק כולו או רובו טרפה, יפה העיר מע"כ נ"י מלשון הרשב"א בתוה"ב, ובאמת אין אני יודע הטעם על לשון הפוסקים יותר מלשון הגמ' שחט בו שנים או רוב שנים מעידין עליו שמת. ואחר שאל מע"כ נ"י בעלה כו' המקום ית"ש יורהו דרך ישרה ועשה חיל במלחמתה ש"ת בגבורה. ידידו העמוס בעבודה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן פא

תשובה לק"ק יאנישאק.

באשה שהיתה בחזקת מגורשת עפ"י השמועה מהרבה אנשים שנתגרשה בק"ק פאניוויעז, אך אין בידה מעשה ב"ד ואומרת שנשרף, ועתה אין עדות ע"ז כי אם אשה אחת אומרת שהיתה בשעת גירושין, והביא מעכ"ת נ"י שו"ת הרדב"ז שהובא בפ"ת (סי' קמ"ב) שכמה שהוחזקה שהיא גרושה סגי, ונסתפק מעכ"ת נ"י דילמא לא מיירי הרדב"ז אלא באופן שגם א"א לא היתה אלא עפ"י חזקה, ובזה אמרינן דאתי חזקה מפיק מחזקה, משא"כ בנ"ד שהיתה ידועה לנו לא"א דילמא בכה"ג לא אתי חזקה ומפקא מידי איסור ודאי עכ"ד:

והנה לשון הרדב"ז שהביא בפ"ת סימן ק"ד תלינו שהחזקה מוליאה מידי ודאי, ובאמת הכי קיי"ל במסכת קדושין (ד"פ) מלקין על החזקות, כדר"י דאמר הוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה, והרי ידועה שהיתה טהורה מקודם וה"נ בנ"ד אם הי' ידוע לנו שבעלה מת ובא עליה כהן לוקה מחמת חזקה שמוחזקת לגרושה ודבר זה מועיל גם לקולא לענין גר כמ"ש הרמב"ם (ה' א"ב פי"ג) ובשו"ע יו"ד ה' גרים שאם ראינו נוהגים בדרכי ישראל כו' הרי אלו בחזקת גרי לדק אע"ג שאין להם עדים שנתגיירו ושם מיירי שידענו שהיה מלפנים עו"ג כמבואר שם, ומקור דברים אלו כתב הרמב"ן בחי' יבמות (דמ"ה) מדאיתא שם מי לא טבלה לנדותה, וכ"כ הה"מ והרמב"ן תמה ע"ז דא"כ הו"ל למימר מי לא שבת שבת אחת כו', ובאמת לא מיירי שם מענין נאמנות לומר דמזה שטבלה ידענו שנתגיירו, ולענ"ד למד הרמב"ם מגוף הברייתא (דמ"ז ע"ב) מי שבא ואמר גר אני יכול תקבלנו ת"ל אתך במוחזק לך, ולשון במוחזק לך משמעו במה שהוא אתך ואתה רואה אותו נוהג בישראל הרי הוא מוחזק לך שכן הוא. וזה בגוף הנאמנות לענין גירות אמור מלענין איסות, ודבר מבואר ברמב"ם ושו"ע שם באומר [בזה"ב] נתגיירתי בב"ד

בב"ד פלוני א"כ אע"ג שהוא מלתא דעבידא לגלויי, ולענין אישות כתב הרמב"ם לענין עדות אשה שמת בעלה דמד"ת עד אחד נאמן לומר מת בעלה משום דהוי מילתא דעבידא לגלויי, הן אמת דהגאון טורי אבן במסכת ר"ה (כ"א) כתב דאין סברא דעל"ג מהני במקום חזקה ורוב ולא כהרמב"ם, והביא שהתוס' ביבמות ר"פ האשה כתבו להיפך דעפ"י ד"ת אין עד אחד נאמן אלא שחכמים יש להם כח לעקור במקום דמסתבר, אבל אני בעניי בחיבורי הע"ש על השאילתות (סי' מ"ו אות ז') הוכחתי שגם הגאון בעל השאילתות ס"ל הכי דעל"ג מהני במקום שהוא נגד רוב, וגם התוס' ס"ל הכי אלא דס"ל כמ"ש הנימוקי' שם דאין זה עבידא לגלויי כ"כ, ועתה נראה להוסיף דתליא בתרי לישני בבכורות (דל"ו ע"א) אי כהן נאמן לומר בכור זה נתן לי ישראל במומו משום דעל"ג, ולל"ב א"כ, ומ"ז כתבו התוס' שם בד"ה והלכתא דלל"ב נ"ל דגבי אשה הקילו משום עיגונא כו' והיינו דבריהם ביבמות, אבל כבר פסק בגמ' והלכתא כל"ק, והגאון נו"ב קמא סי' נ"ח הכריח מהא דבגר לא מהני לומר נתגיירתי בב"ד פלוני, אע"ג דהוי מילתא דעל"ג, ש"מ דלא מהני סברא זו במקום חזקה, ואני בעניי כתבתי שם דאדרבה מזה למדנו דבכה"ת מהני ע"א בעל"ג אפילו נגד חזקה, דמקור הדין הוא מהרי"ף והוא לא הביא הא דאיתא בגמרא אר"ש דאמרו עדים שמענו שנתגייר [בזה"ב] בב"ד פלוני סגי, והרא"ש נדחק ליישב דלא אתי אלא לר"י, והוא פלא לעשות מחלוקת מה שלא נזכר בגמרא. אלא שהאמת יורה דרכו הרי"ף ז"ל שהי' הנוס' סד"א ליהימניניהו כמו שהביא רש"י ותוס' להכי הוי הנוס' על הא דתניא בא ועדיו עמו מנין ת"ל כו' ומקשה בגמ' עדיו עמו מנ"ל אר"ש כגון דאמר נתגיירתי בב"ד פלוני סד"א ליהימניניהו קמ"ל פי' עדיו עמו מכיין שאינו נאמן, ומפרש בגמרא מאי עדיו עמו שאומר שיש לי עדות בב"ד פלוני דהוי מילתא דעל"ג קמ"ל דמכ"מ א"נ. וזה הדין שכ' הרי"ף והרמב"ם ושו"ע ובטעמא דמילתא י"ל דאע"ג דמזה יש ללמוד דאלים סברא דעל"ג, אבל רק בעד ולא בבע"ד עצמו, וי"ל דאפילו בע"ד נאמן, אבל רק בישראל אבל לא במי שהוא בחזקת עו"ג, ובזה פליגי תרי לישני בבכורות אי כהן נאמן במלתא דעל"ג על בכור שלו, ופסק הגמרא כל"ק, דאפילו בע"ד נאמן אבל עד לכו"ע נאמן, הא מיהא דעדות גר חמור מעדות אשה ומכ"מ במוחזק לך שנוהג כישראל נאמן לומר שנתגייר בב"ד מכש"כ באשה שמוחזקת לן בגרושה שנאמנת לומר שנתגרשה כד"ת. ומעתה בב"ד נהי דמצד דהוי על"ג לחוד לא היתה נאמנת או לומר נתגרשתי בפאניוויעז משום חומר דא"א דלא הקילו במילתא דעל"ג לחוד אלא במקום עיגונא ובצירוף סברא דדייקי ומינסבא וממילא בגט אינה נאמנת מדרבנן לומר נתגרשתי בב"ד פלוני, ומש"ה איתא (סי' קנ"ב סעיף י"ב) דאפילו מביאה מעשה ב"ד אינה יכולה להנשא בו עד שיכירו חתימות ב"ד, אבל כ"ז אינו אלא חומר דא"א כ"ז שלא נתחזקה בגרושה משא"כ בכ"ד בנתחזקה בגרושה וכהן לוקה עליה א"ל עוד לשום דבר כמ"ש הרדב"ז, ועדיין יש להרהר אחרי חזקה זו שהרי בהא דהוחזקה נדה בשכנותיה דבעלה לוקה עליה כתב הרשב"א בתה"ב (בית ז' ש"ב) דלא מהני אמתלא אחר דלוקין עליה אלמא דכודאי חשבינן לה וכ"כ הר"ן כתובות פ"ב בשם הרשב"א דבמקום דלוקין הוי כודאי ולא מהני אמתלא ועמ"ש הגאון תבואות שור (סי' א') וא"כ קשה מהא דאיתא בכתובות שם באשה שהיתה מוחזקת בא"א לפי דבריה וא"כ נתנה אמתלא נאמנת אלמא דאין לוקין עפ"י חזקה זו שהיא מוחזקת וצ"ל דדוקא חזקה הבא ע"י מעשה הניכרת כמו בלובשת בגדי נדות או בהא דאיתא בקידושין שהיה בנה מורכב על כתפה, אבל במה שהקול יוצא עפ"י דבריה ונתחזקה בכך בפי הבריות אינה חזקה שמלקין וממיתין עליה, וא"כ באומרת גרושה אני ונתחזקה בזה השם כמה שנים אין כהן לוקה עלי' וגם היה מהני אמתלא וא"כ אין בזה נאמנות להוציא מחזקת א"א ולא דמי להא דגר שרואין שנוהגין כישראל. מכ"מ נראה שזה אינו אלא בנתחזקה רק ע"י עצמה משא"כ בכ"ד שנתחזקה בזה השם ע"י אנשים הרבה או אע"ג שלא נגבה עדות בב"ד מכ"מ הוי חזקה שלוקין ע"ז כמש"כ הרמב"ם (ה' סנהדרין פט"ז) דהאיסור עצמו יוחזק בעד אחד כיצד אמר ע"א חלב כליות הוא כו' גרושה או זונה אשה זו והכל או בעל אחר שהתרה בו הר"ז לוקה עכ"ל ואחר שאלה מחזקת א"א היא נאמנת על עצמה שנתגרשה כפירש"י יבמות (פ"ח ב') בד"ה ועשו שתי נשים כו' אבל היכא דאמרה ברי לי כו' שכל אדם נאמן ע"ע באיסורין בדבר הברור לו כו' ומחזקת א"א יצאה וכו' עכ"ל, ומכש"כ בכ"ד שעדיין יש עדות אשה אחת על הגירושין ע"כ לענ"ד היא מותרת להנשא. והמקום יעמידנו על קרן האמת, והיא התכלית והחותמת, הנני ידידו העמוס בעבודה.

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן פב

ב"ה ב' לסדר ונרצה לו בברכ"ת השנה.

לכבוד הרב וכו'

מכתב מעכ"ת שי' מן ט' אדר הגיע לוואלאזין ואני יושב פה ווילנא עוסק בהדפסת השאלתות חלק שני עם ביאורי הע"ש אשר זכני ה' ברחמיו, והגיע מכתבו לפה ונזדקקתי להתבונן ולפנות אליו, ונפלאתי מראש על שהטריח עצמו להגיע למרחקים ואינני מהרים הגדולים שראוי לדלג עבורי על ההרים גדולי הדור יברכם ה' אשר משם עד כה, ואמנם כאשר בא הנני להשיב אך מפני הכבוד באשר ניכר מכותלי מכתבו כי מר בר אוריין ובר אבהן דרבנן הוא, יהי ה' עמו ויעל, אבל לדינא, באמנה לא למעכ"ת שי' לשאול הענין ולא לנו להשיבו ההלכה, רצוני, דעיקר השאלה היה ראוי לצד שכנגדו באשר רוצה לקחת אשה על אשתו, לפי דבריו וטענותיו שמצא בה מום והוא לא ידע, ואינה רוצה לקבל גט כפי הדין, ומסתמא לא מצא ידו לגרש בע"כ וגם הוא נגד חוקי המלוכה. והלכה פסוקה בהגהת רמ"א אה"ע (סי' א') דאם מן הדין לגרשה ואינה רוצה ליקח גט יש להקל להתיר לו לישא אחרת, אמנם הסכימו האחרונים להמנהג שלא להתיר כי אם ע"י מאה רבנים, ומנהג זה נתקבל בחומר גדול, והרבה דיות נשתפכו עליו, ע"כ אם הי' מבקש היתר, היה שאלה כענין למעשה, משא"כ כל עוד שלא הגיע למדה זו, ולאו מילתא זוטרתי היא מה זו שאלה לפני כבודו, ולא יאומן לאמר כי מרהיב בנפשו לקחת אשה אחרת בלי היתר מאה רבנים, ומכש"כ אחר שעברו כמה חדשים בנשואין:

והאמת אגיד אלו היה מעכ"ת שי' בא מצד השני להמתיק טענותיו להשיג היתר, לא היה הדעת נותן להשיב לאחד מן הצדדים בדברים כאלה, כי אם לעומד על ההוראה ואין לו דעת נוטה באותו מעשה, וגם הוא אין לו להודיע מי ומי הנושאים של השאלה, כי אם בלשון ראובן נשא אשה, ומה לנו לדעת מה שמו וכי הוא בן רבקה, או היא בת בתואל, ע"כ אין מקום להשיב כי אם לצאת ידי כבודו וכבוד בית אבותיו, ובדברים שלא יגיעו למעשה:

אשר העיר מעכ"ת שי' מה שהעמיד הרמ"א הדין דמשתנת בסי' קי"ז ולא בסי' ל"ט מקום באור המומין יפה העיר ולא דבר [ריק הוא, ועל השו"ע] שלא הביא כלל זה הדין אין מקום לתמוה דהרבה דינים הובא ביתה יוסף ולא הביאן בשו"ע, אבל על הרמ"א ודאי יש לשום לב, ומש"כ מעכ"ת שי' שלא נחשב בעיניהם למום אלא לענין גט בע"כ ולא לענין בטול קידושין, ומש"ה אין נ"מ לפני הב"י דלית ליה תקנת ר"ג, לא נראה כלל במח"כ, חדא דמגופא תברא ממש"כ הב"י דהוי מום. למאי נ"מ, ותו דבד"מ מבואר דמיירי לענין בטול קדושין, ותו דבסי' קי"ז לא מיירי בגט בע"כ עד סעיף י"א אבל בכל הסימן מיירי לענין כתובה שהוא דינא דגמרא, וע"ז כתב הרמ"א בסעיף ה' דמשתנת במטה הוי מום ואין לה כתובה, וא"כ ה"ה דהוי לרבינו הרמ"א להביא בסי' ל"ט לענין קידושין שאם התנה ע"מ שאין לך מומין אינה מקודשת, אלא כך יש לנו לומר, דהרמ"א לבי' כשמעתי' בד"מ, שאין הדין ברור דהוי מום, ולא כהב"י, מש"ה לענין קידושין אפילו התנה בעי' גיטא להחמיר, ולענין כתובה להקל, וכדאיתא בכתובות (דע"ד) לענין קדשה סתם וכנסה סתם גבי ממונא לקולא גבי איסורא לחומרא, והח"מ וב"ש שהביאו זה הדין בסימן ל"ט הלא הביאו שהוא ספק:

אלא שקשה לכאורה א"כ להרמ"א הוי ספק, אמאי במקדש סתם, דהא דמפסדא כתובה ג"כ אינו אלא מטעם ספק, והוי תרי ספיקי ואין לה להפסיד כתובה כמ"ש התוס' כתובות (ד"ע ע"ב) ד"ה אי להפסידה כתובתה, וא"כ בסי' קי"ז דמיירי במקדש סתם אמאי כתב הרמ"א דהוי מום, הן אמת דנראה מזה הטעם כתב הט"ז דמשתנת הוי מום דיכול לגרשה בע"כ ולא לענין כתובה ולא נודע טעמו ונימוקו של הט"ז, ממ"נ אי הוי מום אמאי חייב בכתובה, ואי אינו מום היאך אפשר לגרש בע"כ, ולמ"ש ניחא דמשום שהוא ספק ובסתם הוי ס"ס מש"ה לא מפסדא כתובתה, משא"כ לענין נדוי, כל ספק נדוי להקל, ומכש"כ דדעת הב"י דהוי מום ודאי וא"כ נהי דקיי"ל כהרמ"א, מכ"מ הלכה כדברי המיקל בנדוי, ואפילו אי נימא דנדוי איסורו מן התורה, וכמו אבלות דאפילו למ"ד דביום ראשון הוא מה"ת מ"מ הלכה כדברי המיקל וכמ"ש התוס' עירובין (דמ"ו), וה"נ נדוי וכבר כתבתי בזה בחיבורי העמק שאלה (סי' ל' אות ד') בס"ד (ולא כמ"ש מטכ"ת סי' דלא מהני תרי ותרי הכא משום דנדוי הוי דאורייתא ודמי לקידושין ח"ו) זהו טעמו של הט"ז. איברא ביסוד דעת הרמ"א נראה דס"ל דאפילו בס"ס מפסדא כתובה, ולא כתבו התוס' כתובות שם אלא בצירוף טעות ברי ושמא, שהיא טוענת שהיא בתולה, וכמו לר"ג ור"א מהני טענת ברי ושמא בצירוף חזקת הגוף לחוד, או בצירוף מגו גרוע, ה"נ ס"ס אפילו לר"י מהני בצירוף טענת ברי נגד שמא, משא"כ הכא דגם לדידה הוי ספק אי משתנת הוי מום, שפיר אינה יכולה לגבות כתובה, ועוד יש בזה להעמיק, ודי כעת בזה באשר אני קאים במילי אחריתי ובטרדת הדפוס:

עוד ראיתי שהעיר מטכ"ת סי' [דיש נפ"מ במ"ש הד"מ טעם] הספק של משתנת במטה אם דומה לזיעה או משום דדמי לנדרים שבינו לבינה [משום דבנדרים בעינן שיתנה בפירוש] ולא זכיתי להבין, דמש"כ בנדר בעינן שיתנה בפי' ע"מ שאין לה נדרים [הגה גם גבי ממון הדין כן] ותרווייהו בהדדי מתניין בגמ' ובשו"ע ובאמת לפי פשוטו אפילו לא היה שום נ"מ בענין משתנת, לא קשה כ"כ שהרי הועיל הרמ"א להכנס בספק בעיקר הדין של נדרים שבינו לבינה לענין קידושין אי אינו אלא בדברים שמשועבדת לו דוקא או לא. אמנם כד דייקינן נ"מ גם במשתנת דידוע הא דתניא בכתובות שם (דע"ד) הלכה אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת אצל חכם והתיר לה ה"ז מקודשת, ומפרש בגמ' הטעם דהרופא מרפא להבא וחכם עוקר מעיקרו, ופי' התוס' שם דמשום דבמומין גם לאחר שנתרפאית היא נמאסת בעיניו כשזוכר שהיו בה מומין, משא"כ בנדרים הרי אין בה מאום, והא דבעי הש"ס לפרש הטעם משום דחכם עוקר הנדר מעיקרו, היינו משום דבל"ז יש קפידת עוגמ משעת הנדר עד שעת התרה זהו תורף דברי התוס', מעתה במשתנת אי נימא דהוי כזיעה דהוי מום ומאיסה עליו א"כ לא מהני אפילו נתרפאת קודם שנודע לו, משא"כ לפי מה שהחליט הרמ"א שאין בזה שום מאום אלא שאינו יכול להיות עמה במטה שלא בשעת תשמיש והוי כנדר שבינו לבינה, וא"כ אם נתרפאה קודם שנודע לו ודאי הוי קידושין אפילו התנה ע"מ שאין בה מומין, וזה ברור, ושלום כפולא לאדם המעלה וזוכה לדרך סלולה בעבודה תמה ומעולה העולה היא למעלה כנפש העמוס בעבודה רבה, מברכו באהבה.

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן פג

תשובה בדבר עגונה מק"ק דינאבורג.

בדבר האשה בריינא בת ישראל מדעננבורג אשת יוסף מאליקשאט אשר הלך איש שומם מפני חמת המציק, כאשר כונן להשחית עצמו, והנה לא נודע מקומו, עד שנמצא בשפת הנהר מקצת בגדיו, ואח"כ עפ"י ספור נכרית שמצאו נטבע וקברוהו, אמרה האשה סימני גוף האיש היינו צפורן אצבע קמילה מיד שמאל ארוך ושחור ומתחלף מחודש לחודש, ואצבעות רגליו חדודות ביותר שלא ככל אדם, וסימני בגדיו שנשארו עליו תחתונים שתיו שחור וערבו ירוק, ומטפחת סביב צוארו בכך וכך ציורים, והלכו אנשים והוציאוהו מקברו ומצאו הסימנים מכוונים, והצפורן כבר היה נשמט ומונח על לבו, ותחתיו צמח צפורן אחר שחור כמוהו. אמנם הכרת פניו נשחת בלי הכרה:

הנה היתרא דהך איתתא תליא בשני דברים, א' אי הוי סימן מובהק, ב' בהצטרפות סימני אמצעים משני סימני גופו או בצירוף סימני בגדיו, ובעזרו ית"ש נבאר, והמקום ישמור רגלי מלכד ויעמידני על קרן האמת:

(א) **גדרי** סימן מובהק שנים המה, א' שלא ימצא רק בא' מאלף והוא דבר זר ומופלג, כמש"כ הב"ש (סי' י"ז ס"ק ע"ב), והיינו שנוי בא' מאבריו שכתב הרמ"א בשם תשובות הרא"ש. ב' מצד מקומו כדאיתא בגיטין (דכ"ז) רא"א דקאמר נקב יש בצד אות פלונית, וכאן בנ"ד אין לדון מצד דבר זר, דהצפורן מוזמן ע"י נפוח בצפורן, וחדידות אצבעות רגליו ג"כ מוזמן בדחיקת בתי רגלים, ואינו זר, אבל מצד סיום המקום יש לעיין, והנה מהריב"ל (ח"א סי' א') נסתפק בכיב"ז בא' שהעיד על השומא סמוך לאוזן הימנית בסוף לחי העליון סמוך לפאת הראש, ומכ"מ כ' דיש להסתפק שהרי אי הוי אמר נקב יש בצד תיבה פלונית לא הוי סימן ונשאר בספק ובאיסור, וא"כ ה"ה בנ"ד אצבע מסוים אינו אלא כתיבה מסוימת, ולא כאות הדגול מאלף אותיות דקות, ואין לומר דוקא נקב שמצד עצמו אינו סימן כלל, שדרך כל הניירות והקלפים בנקבים קטנים, אבל היכי שהוא בעצמו סימן אמצעי לא בעינן זה הצמצום כ"כ, זה אינו שהרי מסיים הש"ס אבל נקב בעלמא לא מספקא ליה אי הוי דאורייתא או דרבנן הרי דמיירי בנקב שיש בו סימן אמצעי, ולא עוד אלא לכאורה יל"ד דאפילו נקב זר ומופלג ביותר לא מהני אם לא שהוא מסוים במקומו ג"כ, דאלת"ה למאי מסיים הגמ' אבל נקב בעלמא לא, פשיטא הא ר"א מפרש בצד אות פלוני. ואי בעי הש"ס לפרש הדיוק, לימא הכי אבל שלא בצד אות פלונית לא דהוי משמע אפילו בצד תיבה פלונית אלא אשמועינן דלהכי נקיט ר"א כה"ג, ולא מפרש בנקב זר ומופלג בצורתו אלא ס"ל דנקב בעלמא לא, והיא מחלוקת ר"א בן מהבאי ות"ק ביבמות (דף ק"כ) כל"ב דכו"ע סימנין דרבנן והכא בשומא סימן מובהק קמיפלגי, ולכאורה ק' לומר דפליגי אי שומא זר או לא, ובשלמא הא דפליגי הני תרי לישני, דלל"ק דכו"ע סימנין דאורייתא ופליגי אי שומא מצויה בבן גילו או לא, ולל"ב פליגי אי הוי סימן מובהק והא ודאי רחוק מה"ד, אבל הא לק"מ, דודאי לכו"ע דבר זר הוא, מיהו בב"ג שנולד במזל א' אותו שינוי הנמצא בזה נמצא בשני עפ"י רוב. ומעתה אי יש לחוש בב"ג דהיינו שיצא מכאן בחור או זקן כמותו, ויש לחוש שמא הוא ב"ג במזל א' וע' המפרש בנדרים (דל"ט ע"ב) שכוון לזה, שפיר ס"ל לת"ק דחוששין, אבל אם ברור לנו שלא יצא מכאן בחור או זקן כמותו, ואין לחוש שמא הוא ב"ג, ודאי מעידין על השומא, ולל"ב פליגי בכה"ג שאין לחוש לב"ג אבל מחלוקת ת"ק וראב"מ לכאורה קשה, אלא דפליגי אי מהני סימן זר ומופלג כשאין המקום מסוים ור"א ס"ל כת"ק כך הי' נראה לכאורה:

(ב) **ולולא** דמסתפינא הייתי אומר, דזהו באמת דעת הרמב"ם שלא זכר היתר דסימן מובהק כלל בעדות אשה ובה' נחלות כתב בפי' שאין משיאין אה"א עפ"י סימנים מובהקין, וכבר עמדו ע"ז הה"מ והכ"מ בפי"ג מה' גירושין, וכתבו דס"ל דמהני סימן מובהק, אלא שסמך על דבריו שם פ"ג לענין גט דמהני נקב בצד אות פלונית, ולפי הפשט וסוגיית לשון הרמב"ם משמע שאין מקום להתיר אשה אלא בהכרת פנים, ולא מהני שום סימן, והיינו משום דמפרש לדר"א הכי דדוקא סיום מקום ג"כ, ודוקא בצד אות פלונית, וליכא סיום מצומצם כזה בגוף אדם, ומה שהביא הנימוק"י ביבמות שם ראיה דסימני הגוף מהני מהא דאיתא (בדף קט"ו) בהא דשני ת"ח דקאמרי נשים סימנים, אין ראיה למש"כ הרמב"ן במלחמות ה' שם בזה"ל דלאו עלייהו קסמכינן אלא דרשהו אם רמאי הוא אם לאו כדרך שמחזירין אבדה וגם בסימנין עכ"ל, מבואר דלא בסימנין מובהקין מיירי אלא בסימני אבדה ומצרפין עדות הכרת הנשים לסימני אמצעים, ועיקר הסמיכה על העדות, וכיב"ז איתא

איתא בפרש"י שם (דקכ"ב ע"א) בד"ה לכשתהא כפונדקית בש"א כתב ועל הסימנים סמכי, והדברים עתיקים ואכ"מ וע' תוס' (ד' קט"ו) סד"ה וקאמרי סימנים כו' א"נ מהני עפ"י ט"ע, ג"כ ה"פ בצירוף ט"ע, ולשון הגמרא לאו עלייהו סמכינן אלא אסימנים לאו דוקא אסימנים לחוד, וכיב"ז איתא שם (דכ"ה) והא מת דלאו עלי' קסמכינן אלא דאמרינן אשה דייקא ומנסבא, והרי ודאי מכ"מ עיקר הסמיכות על העדות, ובאמת ראיתי בבאור הגר"א ס"ק פ"א בלקוט שהביא דברי הנימוק"י אלו והוכחה השניה, וגייז לראיה זו, כ"ז היה נראה דעת הרמב"ם ז"ל, אבל כל הראשונים והשו"ע לא ס"ל הכי, אלא סימן מובהק וזר מהני ודייקי לישנא מ"ם שומא סימן מובהק ומ"ם להו ס"מ, משמע הא הוי זר ומופלג לכ"ע מהני, וה"מ וכ"מ הסבו דעת הרמב"ם ז"ל ג"כ לזה, וא"כ יש להבין לשון הגמרא גיטין שם אבל נקב בעלמא לא אלא צ"ל להיפך דהש"ס קמ"ל דלא בא ר"א לדייק דוקא בצד אות פלונית אלא לאפוקי נקב לחוד בלי שיוש שום מקום, והא דנקיט בצד אות פלוני, הוא לאשמועינן אפילו נקב כ"ש כמו שמחזיק בין אות לאות, והוא מצוי הרבה, ואין בו שום סימן בעצמו אלא למצוא המקום ג"כ מהני, אבל אי הוי אמר בצד תיבה פלונית ס"ד דמיירי בנקב גדול קצת שהוא בעצמו ג"כ סימן, והא דמסיים הש"ס מספקא ליה כו' לאו מדנקט ר"א בצד אות פלונית דלמש"כ לא מוכח מידי, כיון דמיירי בנקב כ"ש, אלא מהא דמסיים ר"א דהוי ליה סימן מובהק קא דייק, ומעתה צריך לפרש הא דת"ק ס"ל יבמות (ק"כ) שומא לא הוי ס"מ היינו שאינו זר ומופלג, והיא שיטת רש"י בקידושין (דס"ג ע"ב) דסימנים בלא ידיעת שנים, חוששין לשומא, והכי קיי"ל בא"ה"ע (סי' קס"ע סי"א). נמצא דעדות הצפורן הוי ס"מ, ועיין בשו"ת נודע בשערים (סי' י"ד אות כ') שכתב בפירוש אבל נקב בעלמא לא בא"א, ואינו נכון כ"כ, ומ"מ לענין דין גם הוא מסכים בנ"ד, ומט"א משום דסימן אמצעי לא בעי למצוא כ"כ:

(ג) **ועל** דבר צירוף סימנים שא"מ, כבר אזלי בה נמושי רבותינו האחרונים ז"ל, בהגהת רמ"א פסק שאין מצטרפין והוא משו"ת תה"ד סי' רכ"ד, ומהר"י אבן לב שם הביא שמהר"ן איגרא הוי מתיר ושמצא הכי בספר מתת, וגם הוא ז"ל כתב שמצד שקול הדעת יש מקום להקל, אלא דלשון המשנה אפילו יש סימנים בגופו ובכליו, משמע אפילו סימנים הרבה, ולענ"ד א"א לדייק הכי, דהא למ"ד סימנים דאורייתא ע"כ א"א לפרש סימנים הרבה וכולהו בכעין ארוך וגוץ, כליו כעין חיורי וסומקי, והיינו למשל שערותיו כך מראיהן, ועיניו כך ועוד כיב"ז, ובאמת היינו סימן אמצעי, רצוני, דאע"ג דכל אחד בפ"ע אינו סימן כלל מכ"מ הזדמנות כל הני פרטים ה"ז סימן, וכדאיתא בסנהדרין (דל"ח) שאין אחד מהן דומה לחברו, וכן בסימני אבידה דשלות הזדמנות שנוי פרטים, אפילו כל פרט בפ"ע מצוי לרוב, מכ"מ מצטרפים לסימן אחד אמצעי והיינו דתנן בפ' א"מ אמר את האבדה ולא אמר את סימניה וכן הרבה בלשון, ותו קשה הא דתנן מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנים ואיך ברור שיש לה דבר שאינו מצוי כ"כ, אלא הכוונה מראה הצבע שלה, ומראה השפה וכדומה פרטים אע"ג שכל אחד לחוד אינו סימן כלל, אבל בהצטרפות נעשים סימן א', וא"כ למ"ד סימנים דאורייתא מהני בע"א ג"כ והא דתנן אע"ג שיש סימנים בגופו ובכליו, ע"כ קאי על גופו וכליו, וה"ה למ"ד סימנים דרבנן ומיירי בסימני אבידה דלא מהני, אבל בהצטרפות תרי מילי דלא שכיחי כ"כ הוא דבר זר ומופלג ומהני, איברא הרבה דברים המצויים ובהצטרפות נעשים לסימן אבידה, ודאי לא מהני בע"א, והיינו הא דאיתא בשו"ת הרא"ש בא' שהעידו שהוא בינוני בקומה ופניו אדומים ועיניו שחורות, וכתב הרא"ש בזה"ל שאין להתיר כלל מחמת הסימנים לפי שא"מ כלל כי כמה ב"א נמצאים שהן בינונים בקומה ופניהם אדומים ועיניהם שחורות עכ"ל, והיינו כמ"ש ולא כתה"ד הדייק מכאן שאין מצטרפין שני דברים שאין בכל א' מהן להועיל בפ"ע, ועיין שו"ת נודע בשערים (סימן י"ד אות כ"א) שהסב גם כוונת התה"ד בזה האופן דבכל א' אין בו שום סימן. עוד הקשה מהר"י אבן לב מהא דאיתא בגיטין שם בעובדא דרשב"א דאירכם ליה גיעא כו' ואמר לא ידענא אי משום סימנא וסימנים דאורייתא, או

משום ט"ע ודוקא צורבא מדרבנן כו' ואי איתא דילמא משום תרווייהו וראיה זו צריך ביאור:

(ד) **הנה** מהריב"ל שם הביא שהרב ר' ישראל ברונא סייע לזה הסברא דהצטרפות ממשנה דגיטין שם מצא בחפיסה כו' אם מכירו כשר, ופי' בא"ז דבעינן תרווייהו סימן דכלי וט"ע דגט, וכבר תפסו מהריב"ל שם דלא נצטרך להביא דעת א"ז שזה שיטת הרמב"ם ופרש"י לפי עדות רשב"א ור"ן, והכי הוא פרש"י שברי"ף. והנה מהר"י ברונא הקשה ע"ז הפי' כיון שאין נאמן על ט"ע שלו מה יועיל לו הצטרפות, ובאמת אלו ראה ברשב"א ור"ן לא הקשה הכי, דהמה ז"ל הקשו להיפך, כיון שמצא הוא עצמו למאי ניחוש לה, והרי גם לע"ה יש ט"ע, הרי דלפרש"י ורמב"ם וא"ז לא משום דמשקרי בכוון, אלא מט"א חיישינן לה דלא מכווני יפה בט"ע דידהו, וכאשר יבואר לפנינו, וא"כ ודאי שפיר מהני צרוף סימן דמוכיח על הכרת ט"ע דידהו, וכמש"כ באות ב' בשם התוס' יבמות (דקט"ו ע"ב) ד"ה וקאמרי סימנים כו', מיהו כונת פירש"י ורמב"ם ליישב קושית רשב"א ור"ן ז"ל יש לפרש יפה ולעמוד על דעת הראשונים ז"ל וגם לא כמו שהבינו דרש"י ורמב"ם בשיטה אחת קיימי:

והנה בחולין (דצ"ה ע"ב) איתא אמר רבא מריש הו"א סימנא עדיפא מט"ע דהא מהדרינן אבידתא בסימנא כו' השתא דשמענא להני שמעתתא אמינא ט"ע עדיפא דאלת"ה היאך סומא מותר באשתו כו', ופי' הר"ן שם דס"ד דטעמא דמהדרינן בט"ע לת"ח ולא לע"ה, משום דת"ח מידק דייק טפי מע"ה והוי ט"ע לגביה כס"מ, השתא כו' והא דלא מהדרינן אבידתא בט"ע לע"ה לאו משום דלא הוי ס"מ אלא משום דחיישינן לשקורי כו', והקשה עוד ז"ל מאי דייק רבא מהני שמעתתא, הא הני צורבי מרבנן הוו וט"ע דידהו מעליא גם לפי הס"ד, ויישב בשם התוס' דע"כ לא הוי להו ט"ע גמור אלא ט"ע שאינו גמור והוי כט"ע דע"ה ואפילו הכי מהדרינן להו דמהני, ולזה באמת כוונו התוס' לפנינו אלא שלא ביארו יפה:

וחזינן בפירש"י שם ד"ה להני שמעתתא, דשרי איסור בט"ע, אלמא שאינו מפרש הכי, אלא דס"ד דט"ע לאו מידי הוא כלל אפילו בצורבא מרבנן, אלא באבידה תקנת חכמים הוא משא"כ באיסורא, השתא דשמענא דגם באיסורא מהני ט"ע אלמא דט"ע מעליא עפ"י דין, והא דלא מהדרינן לע"ה פירש"י דהוא משום חשד דאמר מר גזל ועריות נפשו ש"א מחמדתן, דבריו אלו מתפרש בשני אופנים, או דמשקר במזיד, או מטעם בדדמי ומשום חמדה מדמה ואומר שכך הוא ודאי, ולזה כוון ר"ח שהביא הר"ן דאפילו באיסורא דבשר שנתעלם מה"ע א"כ משום דמשקר ר"ל מדמה ואומר ברור. נמצא דמאי דס"ד לפי' הר"ן הוא מסקנת הסוגיא לפירש"י ז"ל, והשתא במשנה דגיטין דיש מקום לחשוד משום הפסד שכרו כמש"כ הר"ן ז"ל לשיטתו כשלא מצא הוא, ה"נ לפירש"י אפילו מצא הוא עצמו, דחיישינן לבדדמי משום הפסד שכרו אבל ת"ח נאמן דדייק טפי וכמו באבידה, והשתא אזיל קושיית הרשב"א והר"ן ז"ל וגם לישנא דהש"ס בחולין משמע הכי דלא נזכר סברא דלא הוי להו ט"ע מעליא ושהוא שוה לט"ע דע"ה וזהו פירש"י ז"ל:

אבל הרמב"ם ז"ל לא הזכיר בגט כ"מ בין צורבא מרבנן לע"ה, וכבר עמד ע"ז הה"מ ה' גירושין (פ"ג ה"ט) וכתב לפי שאין צורבא מרבנן מצוי עכשיו בדורות הללו כו' והוא דוחק גדול, וכבר דחה הגאון בית מאיר בסימן קל"ג. אבל האמת דהרמב"ם לטעמיה שפסק כרשב"א דכלים שלא שבעתן העין לא מהני ט"ע אפילו לצ"מ, וזה ברור דגט דמי לכלים שלא שבעתן העין כמ"ש התוס' ב"מ (דכ"ד ע"א) ד"ה ומודה, אלא שהם ז"ל פסקו מטעם זה דלא כרשב"א, והרמב"ם פסק להיפך, דמשנתנו שלא התירה אלא בצירוף סימן מיירי בין לת"ח בין לע"ה ולא כפרש"י ומטעם האמור, ואין כ"מ בינייהו אלא דלת"ח מהדרינן אפילו לא מצא בעצמו ולע"ה דוקא מצא הוא עצמו, אבל לתרווייהו לא מהדרינן אלא בצירוף סימן דמסייע לט"ע, ומזה גופא ראיה דהלכה כרשב"א, דמש"ה תנן מצא בחפיסה כו' וכפירש"י, והשתא ניזול לסוגיא דחולין הנ"ל וגימא דבשר ודאי לא שבעתו העין, דאין יד אדם ממשמש בהו הרבה, ורבא מיירי בט"ע שלא שבעתו העין, ומש"ה קאמר דלא

מהדרינן אבידתא, וסתמא משמע אפילו לצורבא מרבנן, והשתא דשמעינא כו' דאלת"ה האיך סומא מותר באשתו, ולא קאמר כל אדם האיך מותרין אף ביום, וכי בסימנין אלא בהכרת פנים וזהו ט"ע, אבל זהו ט"ע דשבעתן העין, אבל קול דמי ללא שבעתן העין ומכ"מ מעליא מסימנים, והא דלא מהדרינן באבידתא ובגט משום דאמרינן בדדמי אפילו בת"ח, אבל בע"ה אפילו שבעתן העין אינו נאמן באבדה משום דמשקר, והדברים מאירים בעז"ה:

והשתא ניזיל להא דרבב"ח, ולשיטת הרמב"ם ז"ל א"א לפרש אי משום ט"ע לחוד, שהרי לא שבעתן העין, אלא אי משום צירוף ט"ע, ודוקא לת"ח, דלע"ה בעינן דוקא מלא הוא עצמו, ולפירש"י ה"פ אי משום ט"ע לחוד וכמסקנת הסוגיא דחולין הנ"ל, או בצירוף ט"ע וכהס"ד דאיסורא לא מהדרינן בט"ע לחוד, אבל בצירוף סימן כ"ש ודאי מהדרינן ומהני ט"ע ומשנתנו הוא אם מכירו כשר, אבל דוקא לת"ח אבל לע"ה לא מהני, אפי' בהצטרפות כיון דלא מלא הוא עצמו ואיכא הפסד ממון וחיישינן שמדמה:

מיהו לפי' התוס' ורשב"א ור"ן, הרי פשיטא דבט"ע מהדרינן לת"ח, וכמו לע"ה במלא הוא עצמו הכי לת"ח במלאו אחריו וכמו באבידה, ולא נסתפק בזה רבב"ח כלל, אלא אי משום סימנא, ואפילו לא הויא נ"מ, או משום ט"ע ודוקא לנ"מ:

נחזור לענין דמשיטת רש"י ורמב"ם וא"ז ראיה דאע"ג דלא מהדרינן בט"ע לחוד, מכ"מ בצירוף סימן מהדרינן, ה"נ בתרי סימני מהדרינן, וידעתי כי יכול המתעקש לומר דלא דמי תרי סימני שא"מ, לסימן וטב"ע, אבל א"כ אודא גם קושיית מהריב"ל מעיקרו, דנוכל לומר ג"כ להיפך, דתרי סימני עדיפי מסימן וטב"ע, אלא נ"ל דשפיר יש לדמות להדדי, דהרי ט"ע שנראה לו תואר הדבר וצורתו כאשר אבד ממנו, והוא כסימן מובהק ובמקום שאין מחזירין בט"ע, משום בדדמי, או משום שלא שבעתן העין, אומרים אנו שאין הצורה ותואר הדבר מכוין במחשבתו כ"כ שיהא יכול להכיר שאינו דומה לשלו, ומכ"מ הרי דומה מעט מיהת לשלו, שהרי אינו נחשד למשקר במזיד, וא"כ דומה לסימן שא"מ ושפיר מדמים מהר"י ברונא ומהריב"ל הענינים להדדי, ואחריהם כתב ג"כ הגר"א ז"ל שם ס"ק פ"ו דברי מהריב"ל, ואחרי שהוכחנו שיטת הרמב"ם ורש"י וא"ז שבאמת מצטרפין, חזרה הוכחת מהר"י ברונא למקומה, ואפילו התוס' ורשב"א ור"ן שלא פירשו משנה דגיטין הכי, אינם חולקים על גוף הסברא והרי התוס' ביבמות (דקט"ו) הנ"ל כתבו הכי לצרף סימנים שא"מ לט"ע במקום בדדמי אלא ס"ל דלא נצרכנו לסימן וט"ע בגט מהני כיון שמלא הוא עצמו וט"ע דע"ה שוה לשל ת"ח ואפילו בלא שביעת העין, נמצא ראיה חזקה דשני סימנים שא"מ מצטרפין להיות סימן מובהק. ולכאורה יש להביא ראיה לפירש"י דשני סימנים א"מ לס"מ דאיתא בחולין (דף ע"ט) א"ל ר' אבא לשמעי' אי מעיילת ליה כודנייתא בריספק עיין להנך דדמי להדדי ועייל לי אלמא קסבר כו' וסימנים דאורייתא, ופרש"י הא דסמכינן אסימנין בחזרת אבדה כדאיתא בא"מ דאורייתא הוא דאי דרבנן כו', והרי שם היכא סימני אזנים וזנב, אלמא אין כ"מ בין חד לתרי:

איברא גם זה אינו ראיה דבאמת פירש"י לכאורה תמוה, מאי ראיה מסימנים קבועים אלו לסימני אבדה, וכמו שא"א ללמוד מהא דאיתא שם בד' ס"ד דסימני בילים דרבנן על סימני דעלמא ה"נ א"א ללמוד להיפך, ובאמת הרשב"א בתה"ב בית ב' ש"ד והר"ן ז"ל פירשו קסבר סימנין אלו מובהקין דאורייתא, ונ"ל דקשה לרש"י דאי קמ"ל על סימנים אלו, פשיטא, ולמאי יהבי רבנן סימנא, אם לא משום היסורא והיתרא, וה"נ מקשי לעיל שם גבי סימני בילים אלא למאי הילכתא קתני לה, ויסוב הש"ס לא שייך כאן, אלא נ"ל דר' אבא לא ידע מסימני שפירש אביי ור"פ, או ידע ולא פי' לבר אהורייריה, אלא א"ל עיין להנך דדמיין להדדי ואע"ג שפרש"י באזנים וזנב, מכ"מ לאו בכללי דאביי ור"פ אלא משום דפשיט דבאלו האברים מתחלפים בצורתם ושפיר מוכיח מדסמיך על סימניו שיראה הדמיון ש"מ דסימנים דאורייתא גם באבדה, אבל אביי ור"פ דגמרי כללי, באמת לית להו הוכחה זו, ותדע כמש"כ דבה"ג ה' או"ב הביא הא דא"ל ר' אבא לשמעיה ומסיים ש"מ סימנים דאורייתא, ולא הביא הא דאביי ור"פ, ושאלתות דר"א

פ' קדושים הביא הא דא"ל ר' אבא לשמעיה בזה"ל קסבר אין חוששין לזרע האב וסימנין דדמיין להדדי ה"ד כי הא דאמר אביי כו' הרי כיון דמפרש דר' אבא כיון לדאביי ור"פ גייז הא דש"מ סימנים דאורייתא ולא גרים לה, וכיון שזכינו לכך, מיושב מה שהקשינו שפיר דלא פי' ר"א לשמעיה שידמה בתרי סימני אלא איזה דמיון, ומה שפירש"י באזנים וזנב או או קאמר, ואח"כ ראיתי בשו"ת ח"ס אהע"ז ח"א (סי' כ"ו) שכתב דהלכה רווחת בישראל דסימנים מצטרפין לס"מ:

(ו) **דעת** בה"ג דסימנים דאורייתא, ובאמת ס"ל דמהדרינן גט אשה בסימנים אמצעים, תדע דבה' גיטין הביא כל הסוגיא דמלא גיטי נשים וכו' ולא הביא הא דרב אשי, ובה' יבום והליצה כתב בזה"ל נפל למים שאל"ם כ' לגבי אשה אחמירו בה רבנן עד דאמרי סימני פדחתו וחוטמו ושאר סימנין שלו עכ"ל הרי דסתם סימנים סגי אבל הרי"ף שהביא ג"כ בפ' או"ב הא דא"ל ר' אבא לשמעיה וש"מ סימנים דאורייתא, ולא הביא דאביי ודר"פ אלמא דמפרש כפרש"י, ולא תקשי שהביא ביבמות פרק האשה בתרא ל"ב אמר רבא דכ"ע סימנין דרבנן והכא בשומא סימן מובהק קמיפלגי כו' דלא משום סימנין דרבנן נקיט האי לישנא, אלא משום הא דפליגי בשומא, וס"ל דלפי המסקנא אע"ג דסימנין דאורייתא אין משיאין את האשה עפ"י סימנים, וזהו שיטת הרמב"ם שפסק בהלכות אבידה סימנין מה"ת, ומכ"מ פ' בה' גירושין (פ"ג) דאין מחזירין את הגט אלא עפ"י נקב בלד אות פלונית, וכבר עמד ע"ז בלח"מ, אבל היא שיטת הרי"ף ג"כ, ולא גרסי בדר"א מספקא ליה אי סימנים דאורייתא או דרבנן, והכי מוכח מלשון הרי"ף שם פ"ג דגיטין שהביא הא דר"א עד אבל נקב בעלמא לא ונו לא מידי [ועיקר גירסא זו הוספה מבה"ג הוא כאשר מגוי בכ"מ כידוע ולטעמיה קאי דלפי המסקנא דסימנים דאורייתא לא קיי"ל כר"א, אבל הרי"ף ורמב"ם לא ס"ל הכי], וכי תימא מ"ט דמילתא והרי בגמרא דיבמות פרק האשה בתרא וב"מ (דכ"ז) מבואר להיפך דקאמר למאי נ"מ לאהדורי גט אשה בסימנים. איברא תליא בשני ישובי בכורות (דמ"ו ע"ב) דמקשה על הא דבעינן בעדות אשה פדחת עם החוטם, ובנחלה לא בעינן הכי, ומשני שאני עדות אשה דאחמירו בה רבנן כו' ואב"א יכיר לחוד והכרת פנים לחוד, הרי דלל"ק אע"ג דע"פ דין סגי בהכרת פדחת לחוד, החמירו בע"א, ה"נ לענין סימנים, אבל לל"ב אאל"כ, ובאשר הוכיחו דקיי"ל סימנים דאורייתא מדרבא (ב"מ דל"ח), ומדחולין הנ"ל, וגם קיי"ל כרב אשי בגיטין ש"מ דקיי"ל כל"ק דבכורות, ולא כשטפא דסוגיא דיבמות וב"מ הנ"ל, וכ"כ בשו"ת נודע בשערים (סימן י"ד אות ט"ו) וכ"מ לנ"ד, כלפי שכתב בשו"ת מהריב"ל שם שרצה להקל באלו גווני, משום שמצא שכתב הריטב"א בשם הרשב"א דקיי"ל סימנים דאורייתא, ופקפק ע"ז משום דזאת הסברא סברת יחיד הוא, והרי לפנינו שיטת בה"ג ורי"ף ורש"י ורמב"ם ורשב"א עמודי העולם דסימנים דאורייתא, מיהו יש לנו לבאר עוד מקור פיסקא זו, ויהיה עוד כ"מ בנ"ד לצרף סברות להיתרא בעזה"י:

(ז) **הנה** מסקנת הגר"א שם ס"ק פ"ג דשיטת הרי"ף ורמב"ם דלא חיישינן לשאלה, ולכאורה כיון דקיי"ל סימנים דאורייתא, ויישב הש"ס בל"ק ביבמות שם דהא דלא מהדרינן בסימני כליו משום דחיישינן לשאלה, והכי דמשני אב"א בחיורי וסומקי, ולפי מש"כ דלל"ק דבכורות דשאני בע"א כו' מתחלה לק"מ, מכ"מ מנלן דלא קיי"ל חששא דשאלה, ובהא לא מצינו דפליגי, וטעמא בעי, ולא אפוכה שכבר אזלו בהאי מילתא בשו"ת גאוני בתראי ז"ל וע' בספר קהלת יעקב להגאון מליסא ז"ל, וספרן של גאונים פתוחין לפני כל מעיין, ואני באתי בדבר שנתחדש בעזרו ית"ש. דבאמת גוף סוגיא דב"מ (דכ"ח) קשה להבין, דמקשה מהא דתכריך ס"ם, ומסיק אלא א"ר סימנין דאורייתא מוהיה עמך וגו' והדר א"ר את"ל סימנין דאורייתא והוי הש"ס הא פשיטא ליה ומשני משום דאיכא למימר כדשניין, וא"כ האיך פשיט ליה, ותו קשה הא רבא גופא לא פשיט מהאי דרשה אלא משום דמקשי ליה מתכריך ס"ם, ואי לא ניחא ליה כדשניין ליפשוט ליה מהאי קרא לחוד, ולעיל (דכ"ז ע"א) דאמר רבא שה דאבדה קשיא, ומקשה דילמא אתי שה לסימנים דאיבעי לן כו' ולישני דרבא ס"ל דוהיה עמך כ"ל

דסימנים

דסימנים דאורייתא, וכטעמיה, אבל הענין דהתוס' ד"ה דרשהו הקשו שהרי במשנה דרים להאי קרא שלא לחזור ע"י סימנין, ע"ש מה שיישבו בדוחק, ולי נראה דה"ק משום דתנן אמר את האבידה כו' והרמאי אעפ"י שאמר סימנים ה"ז לא יתן לו, ומפרש בירושלמי משום דאזיל לכנישתא ושמע סימנין, ואזיל לכנישתא אחריתי ויהיב סימנין ונסב ליה פי' דעפ"י דין המוצא מכריז ובעל אבידה יהיב סימנים, ולרמאי חיישינן להכי, משא"כ אי יהיב הרמאי סימנין עד שלא הכריז המוצא ולא נודע מהמציאה כלל, ודאי מחזירין אף לרמאי וזהו דקאמר מאי לאו בסימנים, שמחזירין לכ"א בסימנים, וע"ז תנן שתדרוש את אחיך אם רמאי הוא ולא נהדר ליה בסימנים עד שתדרשהו יפה, משא"כ אם נפרש עד דרוש אחיך בעדים, שלכ"א אין מחזירין אלא בעדים א"כ האיך נדרוש עוד עד שתדרוש את אחיך והאיך אפשר שלא נחזיר לרמאי בעדים, ומשני לא בעדים וצ"ל דה"פ דלכל אדם מחזירין בעדי אריגה כדאיתא שם (דכ"ח ע"א) עדי אריגה כו' אלמא דהני לחוד סגי, ולא חיישינן שמא מכר, דמעמידין אחזקת מרא קמא, וע"ז דרשינן דלרמאי חיישינן שפיר, ובעינן עדי נפילה דוקא, והנה ביבמות (דקט"ו) פליגי אביי ורבא, דאביי סבר דחיישינן למסירה אי לא משום דאותיות נקנות במסירה ולא אמרינן כאן נמצא וכאן היה אלמא לא אמרינן שהם בחזקת בעה"ב א', וכחזקת מציאתן, וה"נ אפשר לחוש ברמאי ולהוציא מחזקת מרא קמא, דזה כלל גדול דחזקה דלמפרע וחזקה דשעת מציאה כהדדי נינהו, והכי מתבאר בתוספתא דטהרות ואכ"מ, ומ"מ באינו רמאי מחזירין בעדי אריגה, כיון שאין להמוצא בה חזקה שעומד להחזיר, ואפילו ברוב עו"ג ס"ל לרבנן דחוזר, ופירש"י שם (דכ"ד) משום דלא אזלי רבנן בתר רובא בממונא, הרי דבעל אבידה חשיב כמוחזק נגד המוצא, ואפילו לרשב"א דהלכה כמותו ברוב עו"ג ס"ל דליכא חזקה לא' מהלדדים, ומש"ה אזיל בתר רובא כמש"כ התוס' (דכ"א) ד"ה והא איכא, אבל הא פשיטא דהמוצא לאו מוחזק הוא, להכי מודה אביי דמחזירינן לעדי אריגה ומשום חזקת מרא קמא דחזקה כ"ש מיהא איתא, אבל רמאי לא סמכה התורה ע"ד ובעינן עדי נפילה, כמו להוציא ממון מהמוחזק, וכ"ז לאביי דלית ליה כאן נמצא וכאן היה, אבל לרבא דס"ל דחזקת מרא קמא עדיף מחזקת ממון כמו דס"ל חזקה דהשתא אלימא אפילו להוציא ממון, וא"כ א"א לאוקמי האי קרא בעדים, דא"כ אפילו רמאי נמי אין מקום לחוש, וע"כ מיירי בסימנים, וסימנים דאורייתא. והנה רבא מפרש טעם דמהדרינן אבידה בסימנים למ"ד דרבנן משום דניחא ליה, וא"כ קשה הא דתכריך ש"ש, והוכיח מזה ע"כ דסימנים מה"ת, וע"כ מהאי קרא דעד דרוש וגו' דלטעמיה קאי דלאו משה קדרשינן, וא"כ קשה מנליה באמת להתנא דקאי בסימנים ודילמא בעדים, אלא משום דקיי"ל כאן נמצא וכאן היה וא"א לפרש בעדים אבל לאביי ע"כ לא מוכח מהאי קרא והיינו דקאמר דאיכא למימר כדשנינן, ר"ל לאביי ולא תקשה ליה מתכריך ש"ש, שלא יפרש הטעם משום דניחא ליה, אלא ט"א על תק"ח בדבר שבממון, והשתא ניחא דלא משני הש"ס דלרבא שה מיותר, משום דס"ל דכ"ל סימנים מוהיה עמך וגו' שהרי לרבא גופא לא פשיטא דקאי בסימנים אלא משום דקשה הא דתכריך ש"ש, ואכתי נימא דסימנים מה"ת ומשה הוא דכ"ל, ודרשא דוהיה עמך וגו' אפשר דבעדים, ולא אמרינן כ"כ וכאן היה, מש"ה משני דרבא דייק ממשנתנו דלאו משה הוא דכ"ל סימנים דאורייתא, וע"כ מוהיה עמך וגו':

והשתא אי נימא דהא דסימנים דאורייתא משה הוא דכ"ל או מאיזה דרשה ולא מוהיה עמך וגו' דהאי קרא אפשר לפרש בעדים, שפיר אפשר ליישב דחיישינן לשאלה, ולא אמרינן חזקת מרא קמא, אבל אנן דקיי"ל כרבא דאמרינן כ"כ וה"ה חזקת מ"ק, וא"כ א"א לומר דחיישינן לשאלה, וזהו פסק הרמב"ם והרי"ף ז"ל דלא חיישי לשאלה וסימנים דאורייתא כמו דקיי"ל כרבא ביבמות דאמרינן כאן נמצא וכאן היה, והעלינו מכ"ז דיש כאן לצרף סימני כליו ג"כ, דלא חיישינן לשאלה, ואע"ג שאין כאן ס"מ, מ"מ מצרפינן ג"כ לסימני הגוף דלהוי יותר מובהק, ובאמת אע"ג דנימא דחיישינן לשאלה, ס"ל למהר"י ברונא דמצרפינן לסימני גופו דמכ"מ אינו אלא חשש ולצרף מהני:

עוד יש כאן בכ"ד אומדנא מעליא, דמקצת בגדיו היו מונחים על שפת הנהר, ומקצת עליו, וזה לא משכחת לא בנטבע עפ"י סיבה שהלך לרחוץ, ולא עפ"י שהלך בספינה וכדומה, אלא ע"כ הלך להטביע עצמו, וכדי להקל מיתתו פשט מקצת בגדיו, ואומדנא הוא שהוא הוא שהלך שומם, ומכוין לפטור את עצמו מחבירו כדי לעשות מה שלבו חפץ, מכל הני מילי נראה להורות למעשה בהאי עגונא דשריא לעלמא אם יצטרפו עוד מי ממשיבי מלחמה ש"ת שערה, ובקרב אלהים ישפוט להוציא הלכה ברורה, ונעמוד על קרן אורה, כנפש העמוס בעבודת עמלי תורה.

נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן פד

תשובה

להה"ג מו"ה **אהרן זעליג** שי'

א' מק"ק דיסנא הסמוך ללוצין הובילהו רגליו לק"ק טשערניגאוו ומתבעי תמן למות, וצוה קודם מותו להודיע ללוצין לבנו שיש לו שם לאמר קדיש, וזהו נוסח ג"ע בב"ד שבק"ק טשערניגאוו, האיש המנוח נקבר פה הגיד שמו חיים בן יוסף מדיסנא עלמאן, ובנו שבלוצין שמו יצחק, והבן לקח לו שם אשה ותותנו שמו יוסף, והוא איש אמיד ושאלו להמנוח אם יש לו אשה, והשיב שאין לו אשה כלל, זה גוף העדות. והנה הכל מכוין שמו וש"א ושם בנו ועירו והכנוי, אך דבר המתנגד לדברי המנוח שאמר שאין לו אשה, גם חותן בנו יצחק שמו ברוך ולא יוסף, והגיעו לשאלה, אם לחוש בשביל זה השינוי שלא זו העיר דיסנא ולא זה האיש חיים הידוע לנו, או לתלות השנוים בטריפת הדעת לפני מותו וכדומה:

וכבר אירע כאלה לפנים. כמבואר בשו"ת מ"ב (סימן ק"ט) ובא"ם אהע"ז (סימן ע"א), והמ"ב הביא הא דאיתא בסנהדרין פ"ג אחד א' בדיופא עליונה כו' דתלינן בטעותא, וכן הביא הא דיבמות פ"ב הא דרבא שאמר פלגינן דיבורא, וה"נ תלינן בשיקרא ופלגינן דיבורא, וכ"ז דחה הא"ם שם שפיר, דבהני דודאי עלינו בע"כ לבטל דבריו של א' מהעדים או מקצת דברי העד שפיר תולין באיזה טעם, משא"כ הכא אנו מסתפקים שמא כל דבריו של המנוח אמת, אלא שא"כ ע"כ לא על אותו העיר כוון, אלא עיר אחרת שאינה ידועה לנו ושמה כך, ושם יש אדם א' בשמו וש"א ושם בנו יצחק, והוא אין לו אשה, ואע"ג שעפ"י דין לא היה לנו לחוש לשני יוסף ב"ש בלא הוחזקו כמבואר בסי"ז, ומכש"כ לשני עיירות כאשר יבואר לפנינו, מכ"מ כ"ז שאין הוכחה לדבר אבל כיש הוכחה מי נימא שאין לחוש לכ"ז. והנה אע"ג שיצא להיתר מהגאונים הנ"ל מכ"מ הוא מסברא בגיבוב קולות ואומדנות, אבל לא נתבאר בית אב של הלכה זו:

ואומר אני דמשנתנו הוא שילהי מסכת יבמות, ושוב מעשה בצלמון באחד שאמר הרי אני פלוני ב"פ נשכני נחש והרי אני מת והלכו ולא הכירוהו והלכו והשיאו את אשתו, וע"כ מדהלכו להכירו, ש"מ שהיה לאותו איש מכירין בצלמון, ולמאי סיפר התנא דבר שאין לו ענין, אלא הלכו לראות אם הוא הידוע להם בזה השם ומצאו שלפי הכרתם אותו בחיים אין זה הצורה, ומכ"מ התירו חכמים וכך הביא הרמב"ם וטור ושו"ע עובדא זו בזה"ל ראו אחד עומד מרחוק ואמר שהוא פלוני ב"פ או ממקום פלוני [ויש בזה שני נוסחאות ברמב"ם ויבואר לפנינו] והרי נשכו נחש והרי הוא מת והלכו ומצאו שנשתנה ולא הכירוהו ה"א משיאין א"א עכ"ל, וכבר העיר מהרי"ק והובא בכ"מ וש"א שהיו בזה שנשתנה צורתו מקום לתלות באיש אחר שאינו הידוע להם בזה השם, ובאמת הוא ריעותא גדולה כמש"כ התוס' ע"ז (דל"א ע"ב) בזה"ל ומיישבים הברייתא דאם היה מכיר תותמו לא שילך להכירו כו' אבל אם לא הכיר כו' יש לחוש כו' ואין הדבר פשוט שנשיכת הנחש משנה הצורה כ"כ שמיודעיו לא יכירוהו, ומכ"מ תולין שהוא הידוע, וסיבת הנשיכה שנו, ה"ה בכל מעשים כאלו, העדות במקומה עומדת, ושנוים אחרים תולין באיזה סיבה, כמש"כ שכחה דחולי המביא לידי מיתה דמלוי הרבה:

וראיתי

וראיתי בשו"ת ח"ם שם (סימן ע"ג) הביא דברי הרמב"ם אלו וכתב שלמד הא דנשתנה מעובדא קמא דתנן התם מעשה באחד שעמד על ראש ההר ואמר איש פלוני ב"פ ממ"פ מת והלכו ולא מצאו שם אדם והלכו והשיאו א"א, ואין לך שינוי גדול ממה שלא נמצא אדם כלל ולא חששו לא לשד ולא לצורה ומכש"כ היכי שנשתנה הצורה ויישב עפי"ז שינוי לשון המשנה ברישא ממ"פ ובסיפא לא תנן ממ"פ, והרמב"ם העתיק ממ"פ והיינו כמש"כ מהרי"ק משום שנשתנה, ובזה יישב מה שלא הביא הרמב"ם עובדא קמא היינו משום שסמך על שיטה ספור עובדא שניה, זהו תורף דבריו ז"ל, הנראה שהבין פי' עובדא קמא ג"כ שאותו המעיד אמר על עצמו שהולך למות, וא"כ כשלא נמצא אדם שם נראה ששקר העיד ומכ"מ תולין באיזה סיבה, וה"ז כהא שנשתנה הצורה ועדיף מינה, ובמח"כ כ"ז דבריו מתמיהים, דאפילו לפי דבריו ז"ל אין ללמוד נשתנה הצורה שיש לחוש שאינו הוא הידוע, אבל הרי לא שקר העיד שהרי מוטל מת, אלא אולי הוא אחר בזה השם כמ"ש מהרי"ק, משא"כ ברישא החשש היה ששקר העיד, ובאמת עיקר פי' עובדא קמא אינו כן אלא שאחד העיד על אדם אחר ששמו וש"א כך שמת ואנשי העיר הלכו לראות מי המעיד, ולא מצאו אדם שם משום שנחפז לדרכו והלך לו, וקמ"ל שאין חוששין לשד ולצורה וכאשר יבואר, ואינו ענין לעובדא דללמון, וגם אין דרכו של הרמב"ם לשנות צורת ההלכה ממקורה ולהחליף הענין כידוע, אלא הא שכתב הרמב"ם ונשתנה עיקר פי' המשנה כך הוא כמ"ש, והא דמשונה לשון המשנה רישא מדסיפא בהא דממקום פלוני וגם שכתוב ברמב"ם וטור ממ"פ יבואר לפנינו אי"ה באורך, והא שלא הביא עובדא קמא ועיקר הדין דמשיאין עפ"י בת קול כבר תמה הה"מ, ואולי בה נימוקי, והנראה לי שדחה אותה מהלכה וברוך טעמו ונימוקו עמו. דהנה דעת הרמב"ם בפי"ג הי"א דעו"ג מסל"ת לא מיקרי אלא בספור דברים וכדעת הר"ן והריב"ש חולק ע"ז כמבואר הכל (בסימן י"ז סי"ד), והוכיח הריב"ש ממה שהקשה הגמ' על משנה זו דבת קול דילמא שד הוי ודילמא צרה הוי, ואמאי לא מקשי ודילמא עו"ג הוי אלא משום דהוי מסל"ת, והוכיח מזה בשו"ת ש"א והביא הב"ש ס"ד מדמקשה הש"ס ודילמא צרה הוי ש"מ דחמש נשים אין נאמנין אפילו במסל"ת, והקשו ע"ז א"כ מאי רמי הש"ס שם דר"ע אדר"ע בדין אין משיאין עפ"י נשים מדתניא שאמר ר"ע ומה נשים שא"ח א"כ לומר מת בעלה כו' ש"מ דאשה בעלמא מהימנא ומאי קושיא דילמא במסל"ת מיירי שאין חמש נשים נאמנות ואשה בעלמא לא גרע מעו"ג, וליישב גם דעת הרמב"ם גם דעת הריב"ש נראה שתלוי בשני פירושי רש"י ז"ל במשנה דאמרו לו לכשתהא כפונדקית נאמנת ופי' בל"א שהיא מסל"ת, ובש"א פי' דעל הסימנים סמכו, ולכאורה תמוה זה הפי' שהרי בגמ' מבואר דמסל"ת הוי אלא דעת ש"א דלר"ע שאמר אין משיאין עפ"י נשים וכדומה, מכש"כ שאין משיאין עפ"י עו"ג מסל"ת דלא עדיף מאשה כשרה, ואמרו לו ממעשה דפונדקית שהשיאו עפ"י מסל"ת, ולא תהא כהנת כפונדקית, ואפילו אינה מסל"ת שהרי אינה שקרנית אלא שהתורה פסלה לעדות, והשיב לכשתהא כפונדקית שהוציאה מקלו ותרמילו וס"ת שהי' בידה ופי' היו בצרוף סימנים אלו שאע"פ שאין סימנים אלו כדאי להשיאן בזה לחוד מכ"מ מהני לצרוף עדות גרוע, וכיב"ז כתב הרמב"ן בפי' הסוגיא (דקט"ו) בהא דאמרי אסקינהו קמן וחזינהו לאלתר וקאמרי סימנים דלאו עלייהו סמכינן אלא אסימנין, ופי' הרמב"ן במלחמות אליבא דהרי"ף בסימני אבידה ר"ל שנתנו לנו הנשים סימנים שידענו בזה שדבריהם מכוונים ואמתים, וע"כ לא היו סימנים מובהקים, דבמובהקים פשיטא, אלא בסימני אבידה וסמכינן עלייהו בצירוף עדותן, ולשון הגמ' לא עלייהו קסמכינן אלא אסימנים, היינו כלשון הגמרא שם (דכ"ה) והא מת דלאו עלייהו סמכינן דאמ' אשה דייקא ומינסבא דפי' עיקר הסמיכות מכ"מ הוא על העדות אלא דמצרפין סברא דאשה דייקא, ה"נ סמכינן בעדות בצרוף סימנים, וכן תשובת ר"ע דעדות פסולים לא מהני אלא בצירוף סימנים ומכש"כ עדות עו"ג מסל"ת לא מהני אלא בצרוף סימנים, ות"ק ס"ל דמסל"ת לחוד הוי וממילא משיאין ע"פ אשה גם בלא מסל"ת אבל עו"ג שאינו מסל"ת לכ"ע א"נ, וזהו פי' הריב"ש ומש"ה הקשה שפיר על עובדא דבת קול דילמא עו"ג הוי, ואינו מסל"ת לכ"ע א"נ ושפיר הוכיח דזה מיקרי מסל"ת, ונרה א"נ אפילו במסל"ת, ומכ"מ שפיר רמי דר"ע אדר"ע כמש"כ דלר"ע דמשנתנו שאין משיאין ע"י נשים לא מהני מסל"ת ג"כ, אבל הרמב"ם מפרש כפי' א' דרש"י דר"ע השיב שהפונדקית היתה מסל"ת, ומה דמסיים ר"ע שהוציאה מקלו כו' היינו משום דזהו מיקרי ספור דברים, ובל"ז לא הוי מסל"ת, ות"ק דאמרו ליה שהביאו ראיה מהפונדקית ס"ל דעו"ג נאמן אפילו אינו מסל"ת ולא כר"י בן בבא, והשתא דר"ע מודה דמסל"ת לחוד נאמנים, ע"כ צ"ל הא דרמי ר"ע אדר"ע, משום דפשיטא להש"ס דבמסל"ת גם חמש נשים נאמנות, ובאמת נראה הכי דעת הרי"ף ורמב"ם שכתב דמומר להכעיס נאמן במסל"ת, ולא גרעי חמש נשים ממומר להכעיס וא"כ הא דמקשה דילמא צרה הוי פי' והרי אין זה מסל"ת, והדרא קושיית הריב"ש ונימא דילמא עו"ג הוי, וצ"ל דזה לא קשה משום די"ל דס"ל דעו"ג נאמן אפילו שלא מסל"ת כתנא דאמרו לו, ועדיף עו"ג ממומר להכעיס וחמש נשים דמטוני להכשיל יותר מעו"ג, ומעתה אנן דקיי"ל דעו"ג אינו נאמן שלא במסל"ת, נדחה משנה זו מהלכה, דהא דתדר"י דבמקום סכנה כותבין אפילו במקום שאין מכירין לא מהני אלא מחשש צרה וכמבואר ברי"ף שהביא הקושיא ודילמא שד הוא כו' ולא חיישינן דילמא צרה הוא כתדר"י כו', מבואר הא אי יש מקום לחוש לשארי דברים חוששין, וכמו בשטר דבעינן שיהא נודע שהוא כתב ישראל, ומש"ה לא הביאה הרמב"ם, משא"כ בעובדא שניה ראו בהמת שהוא ישראל אלא שלא הכירוהו בידוע להם, ומכ"מ דין דבת קול אפשר אם ניכר שהוא לשון ישראל וכדומה וכמו שכתב בה' כ"ח ובשו"ע (סי"ז סי"ד), מיהו דין המשנה כאשר הביא המעשה אינה הלכה, נחזור לענין שבית אב של הלכה זו הוא מפסק הרמב"ם ושו"ע ומגוף המשנה דללמון:

אלא שעדיין יש לחקור ולהטיל ספיקות באותה הוכחה, דהנה קשה לי הא דאסתפק רב הונא בגיטין (דכ"ג) אי חיישינן לשני שוירי, וגם להמסקנא דעת הרמב"ן וסיעתו ז"ל דלאביי ביבמות (דקט"ו) דחיים לתרי יצחק ה"נ חיים לשני נהרדעא, א"כ האיך יפרנסו המשנה ביבמות הנ"ל באחד שעמד על ראש ההר ואמר איש פלוני ב"פ ממ"פ מת והשיאו את אשתו, ונהי דנימא דלר' זירא ואביי בדקו באותו מקום ולא מצאו בשם זה שהלך משם, אבל אכתי ניחוש לעיר אחרת בזה השם, ולכ"ע מעיקר דין הש"ס אין כ"מ בין גט לעגונא דמיתה, שהרי אביי למד במיתה מגט, ואין לומר דהוי במקום שאין שיירות מצויות, חדא דאכתי לפשוט רבה לר"ה ממשנה דיבמות דעדיפא, שהרי משנה דמעשה ב"ד יחזור אפשר לאוקמא בכמה אופנים כיסוגיא דר' ירמיה ור"א, ותו שהרי התוס' ב"מ (די"ח ע"ב) כתבו דהא דיצחק ר"ג אין כ"מ בין שכיחי שיירות דלעולם יש להסתפק ביצחק מעיר אחרת כמו מעיר הזאת, פי' בשלמא אי ידוע שמזו העיר הידוע הלך א' לכאן, יש מקום לומר דכיון שאין שיירות מצויות אין לחוש שמא הלך עוד א' ממקום שאין ידוע לנו, אבל כ"ז שאין ידוע מי הוא ההולך לכאן ומת, א"כ לעולם יש לחוש שמא לא מאותו העיר הידוע לנו הלך לכאן:

הן אמת דביבמות (דקט"ו ע"ב) לא כתבו התוס' כן וצ"ל דמקורטבא הידוע היו שיירות מצויות לאספמיא ומשארי מקומות שאינם ידועים לא היו שיירות מצויות, וה"נ יש לומר במשנתנו כן דאותו מקום פלוני היה סמוך ושיירות מצויות לכאן, ולא מקומות רחוקים אבל לפי' התוס' דב"מ קשה, וצ"ל דלא עלה עה"ד לחוש לשני שוירי אלא בנפל, וכמ"ש התוס' ב"מ שם סד"ה חיישינן ולא משום דאיתרע שטרא כהא דשם (די"ב) דהני שטרא ריעי וחיישינן למזויף וכדומה, דהא לא שייך בגט שנמצא דודאי כשר הוא לפי סוגיא דש"ס דילן [לאפוקי מדעת הירושלמי כאשר יבואר להלן] אלא שחוששין שלא שלו הוא, וע"כ החשש משום דנפל ונמצא שלא במקומו הראוי לו, מש"ה יש לחוש אף למקום הרחוק וכיב"ז כתבו התוס' ע"ז (ד"ל) ד"ה פי תאנה ע"ש, והיא היא סברת רבא חולין (ד"ט) דחוששין גם באיסורי שמא במקום נקב נקב, דכיון שנולד ריעותא יש לחוש לכ"ד אלא שלא קיי"ל הכי והדברים עתיקים, ובחיבורי העמ"ש (סימן ס"ח) פירשתי לדעת השאלתות ורמב"ם בהא דרב בשר שנתעלם מה"ע אסור, ופסק הרמב"ם אפילו נמצא ביד עו"ג אסור

והוא

והוא נגד הסוגיא חולין (דל״ה) כידוע, ופירשנו דלפי הס״ד רב מדינא אסר ולא כמ״ש התוס׳ שם, אלא ס״ל דכיון שנפל הבשר ומצא שלא במקום הראוי, כבר יש לחוש שמא מחוץ לעיר בא ולפי זה בנמצא ביד עו״ג שכך דרך העו״ג ליקח במקולין בשר, אבל להמסקנא רב חומרא קאמר משום מעשה שהיה וא״כ אפילו נמצא ביד עו״ג אסור:

נחזור לענין דכל השקלא וטריא דרב הונא אינו אלא בנפל הגט. ולכאורה קשה א״כ מ״ט דאביי דמדמי עובדא דיצחק ר״ג להא דגט דאירכס, אבל לק״מ דאדם שמת בדרך היינו נפל וכמש״כ הרמב״ן במלחמות דיבמות ובחי׳ גיטין פ״ג בזה״ל ואביי השיב לא דמי דהכא כיון דנפל איתרע ליה ואיכא למיחש לעלמא כו׳ ומעתה לא קשה מעובדא קמא דבת קול באחד שעמד על ראש ההר ואמר פלוני ב״פ ממ״פ מת, די״ל שהעיד שמת במקומו, אלא משום שלא היו אנשים מצוים שם בא אותו האיש להודיע לכאן, ומש״ה ודאי לא חיישינן למק״א שאינו ידוע לנו, ובמעשה דצלמון לפי הנוסחא במשנה לפנינו שלא אמר שם עירו ג״כ י״ל שאותו האיש מצלמון עצמו, ומש״ה לא נצרך לפרש המקום כמש״כ הגר״א (סימן י״ז ס״ק פ״ב) ועוד יבואר אי״ה, מש״ה לא חשו לכ״ע לאדם אחר בזה השם בעיר אחרת:

מעתה נחזור לנ״ד, דלפי״ז אזיל ההוכחה לנ״ד מתרי טעמי, חדא דשאני התם דיבמה שלא הכירוהו לא נפל הספק שמא איש אחר ששמו כשם הידוע להם שהרי בדקו בעירם ולא נמצא, אלא היה מקום לחוש שמא שיקר בדבריו, ואינו בזה השם, או ממקום אחר הוא ולא פירש יפה כראוי, בזה שפיר תלינן שדברי המת כנים ונכונים להקים עדות וזה שנשתנה סיבת הנשיכה גרם לדבר, אבל בנ״ד שאנו חוששים שאמר המת כראוי אלא שכיון לעיר אחרת שאינה ידוע לנו:

עוד יש מקום לדחות מטעם אחר, דבשלמא התם שהיה הכל במקומו ולא ניתן לחשוש כלל למקום אחר עפ״י דין אפילו היו עיירות מצויות שפיר יש לנו לומר דשנוי הלורה לאו ריעותא כ״כ להוציא מהדין, משא״כ בנ״ד שנפל שלא במקומו, והיה מקום לחשוש לשמו כשמו ושם אביו ושם עירו לולי שאין עיירות מצויות או לא הוחזק ועתה כאשר יש מקום להוכיח דעיר אחרת היא ואדם אחר הוא מנ״ל שאין חוששין:

אבל לאחר העיון ההוכחה בתקפה, דבאמת קושיא שלי על ר״ה דחיים לשני סוירי נמצא בירושלמי יבמות (פ״ב) וגיטין (פ״ג) ח״ל ר׳ עזרא בעי קומי ר׳ מנא, למה הוא פסול, אני אומר אחר היה שם והיה שמו כשמו, הגע עלמך שבדקו כל אותו המקום ולא מצאו שמו כשמו, אלא משום חומר הוא בעריות, [פי׳ שמכ״מ חוששין לעיר אחרת בזה השם ושם יש שמו כשמו] והא תנינן הלכו ולא מצאו אדם שם, והשיאו את אשתו, הלכו ולא הכירוהו והשיאו את אשתו, א״ל ר׳ מנא כן א״ר שמואל בר״א האיש הזה כו׳, הרי שבאמת הכריח הירושלמי משני בבות אלו שאין לחוש לשני סוירי, וטעם משנתנו בגיטין ביאר בא״ת, וכבר כתב הגאון פני משה במה״פ שגי׳ הירושלמי בעובדא דצלמון ממקום פלוני והירושלמי לא נחית לחלק בין נפל ללא נפל, דכיון דעיקר החשש משום חומר עריות, א״כ אין כ״מ כמש״כ לעיל לפרש דעת הרמב״ם בבשר שנתעלם מה״ע, והביא הירושלמי עוד ראיה מעובדא דצלמון דלפי גרסתם ממקום אחר, ע״כ לא היה מצלמון עצמה, ומכ״מ לא חשבו לעיר אחרת ששמה כשמה, ומעתה אע״ג דש״ס דילן לא ס״ל הוכחת הירושלמי, ומפרשי עובדא קמא כמש״כ לחלק בין נפל ללא נפל, ועובדא דצלמון לא גרסי ממקום פלוני, וכבר נמצא שמחולקים התלמודים בנוסחת המשנה כמ״ש התוס׳ בבכורות (דכ״ג) וכ״כ בחיבורי הע״ש (סימן קל״ז) שמחולקים בנוסח משנה דזבחים פרק דם חטאת אי גרסינן מריקה בחמין ושטיפה בצונן או מריקה ושטיפה בצונן, מכ״מ בזה לא פליגי התלמודים ומסוגיית הירושלמי ההוכחה חזקה, דאפילו יש מקום לתלות בעיר אחרת משום השינוי אין חוששין:

ומכוצא דברינו יש ללמוד בדין חוששין לשני סוירי, שכ׳ הרמ״א (סס״י קל״ב) בזה״ל י״א שאם הוזכר שם העיר בגט אין לחוש לשיירות מצויות דאין חוששין לשני עיירות ששמם שוה עכ״ל, פי׳ דבאותה העיר בדקו ולא מצאו בזה השם שכתב גט, אין לחוש לעיר אחרת, ובד״מ הוסיף וכתב דהכי איתא בפ״ג דגיטין והאחרונים אחזו שער שהוא נגד הסוגיא, ונראה דבד״מ נ״ל דהכי איתא בירושלמי פ״ג דגיטין, והוא כמ״ש, וס״ל להרמ״א דנהי דרב הונא ס״ד לחוש לשני סוירי ולא קשה ליה ממשנה ביבמות כמש״כ, מכ״מ אינו מוכח דלר׳ זירא חוששין נגד הירושלמי, והא שהקשה הב״ש וש״א מהא שהוכיח הש״ס מרבה דלא חייש כמ״כ לשני יוסף ב״ש בעיר אחת; לפי מה שהבינו הגאונים בעל תורת גיטין וח״ס אה״ע (סימן ע״א) טעם הרמ״א ז״ל משום דאזלינן בתר קרוב דעיר אחרת קרובה כמו אותו הידוע ודאי א״א שלא היה ידוע לנו, ולפ״ז יש ליישב על נקלה, דרב הונא מיירי שהיה רחוק מסוירי, ולא ידע מאותה עיר אלא עפ״י השליח שאבד הגט, וכמ״כ היה לחוש לעיר אחרת שמה סוירי בצד אחר שאינו ידוע גם לאותו שליח, ומאחר שלא חש לה, ה״ה לשני יוסף ב״ש כ״ז שלא הוחזק, משא״כ אם בא גט ממקום קרוב לא חיישינן לעיר אחרת במקום רחוק לכ״ע, אבל באמת עיקר זה הפי׳ לא נראה בדברי הרמ״א שכתב סתם. דאם הוזכר שם העיר, משמע אפילו אם היא רחוקה ממקום יציאת הגט אין חוששין לעיר אחרת, אלא הטעם כמשמעו שאין מצוי כ״כ שני עיירות שוין בשמם כשני שמות אנשים; וא״כ יש לנו ליישב אותה הקושיא, דרק מהוכחת רבה הוא שהביא הש״ס ולא מהפסק, דמדהוכיח רבה מדתנן כל מעשה ב״ד ה״ז יחזיר ולא דחה דמיירי שלא במקום ב״ד אלא משמע לרבה דמיירי בכל גווני, ה״נ יש להוכיח דמיירי שנמצא באותה העיר וא״ל לבדוק אחר יוסף ב״ש כל שאינו ידוע לנו, ולא תקשה הא אכתי לא מוקמינן משנה זו בכל גווני, שהרי אם הוחזק ודאי אין מחזירין, הא ל״ק דזה פשוט ולא נצרך התנא דגיטין להשמיענו אלא משום רישא דלאלתר כשר, ומשום סיפא דמלאו בחפיסא כו׳ אבל כל שאינו פשוט דיש לחוש מחזירין, כ״ז לרבה אבל לר״ז דחושש לשני יוסף ב״ש בלא הוחזק, אין ראיה דכמ״כ חושש לשני סוירי:

איברא זה תלוי בפי׳ סוגיא דיבמות (דקט״ו ע״ב) בעובדא דיצחק ר״ג דלפי פי׳ הרז״ה והרא״ש היה המעשה שא׳ הלך לאספמיא ומת שם, והעידו שמה ששמו יצחק ר״ג מעיר קורטבא, ושלחו מאספמיא להודיע לקורטבא הידוע להם שזה האיש מת, ונשאל אם חיישינן לתרי יצחק, ואמאי לא שאל הש״ס אי חיישינן לתרי קורטבא, ויש בזה רבותא יותר דלא מהני בדיקה באותה קורטבא, ש״מ דלא עלה עה״ד לחוש לשני סוירי אפילו לאביי דס״ל כר׳ זירא ומש״ה פרש״י בהא שהקשה רבא בעובדא דנהרדעא א״כ יבדק כל העולם כולו, שמא יצא מי מנהרדעא כו׳ והרז״ה במאור פי׳ דר״ל סביבות נהרדעא דעדיין מיקרי נהרדעא [ע״ש קבא דנהרדעא] אבל לתרי נהרדעא לא עלה עה״ד להשום:

אבל הרמב״ן וסיעתו פירשו דהלכו אנשים עם זה האיש יצחק מעיר קורטבא לאספמיא והיה הספק דילמא בא אותו האיש יצחק ר״ג ממק״א לקורטבא, והוא שהלך עם האנשים, ולא יצחק שהיה בקורטבא עצמה, ומעתה לא היה מקום לשאול על תרי קורטבא, אלא על שני יצחק, ומש״ה הולך בשיטה זו דלר״ז חוששין לשני סוירי כפשטא דא״כ יבדק כל העולם כולו, דהכוונה שמא איכא נהרדעא אחרת, נמצא דלשיטת הרא״ש יש עוד ראיה לפסק הרמ״א. ומעתה שיטת הרמב״ם וש״ע (סי״ז סי״ח) כשיטת התוס׳ והרא״ש כמש״כ הגר״א ז״ל וכ״כ הה״מ ע״ש, מבואר כדברי הרמ״א ז״ל, והכי יש להוכיח מגוף דברי הרמב״ם וש״ע בהא שהעתיקו אותו הדין ביצחק בן מיכאל [והנראה שכן נוסחת הרמב״ם בגמ׳ ולא יצחק ר״ג ומיושב בזה איזה קו׳ הרמב״ן בחי׳ גיטין ע״ש], שבא אחד ואמר שאמרו לו ב״ד או אנשים כשהלך למקום פלוני אמור להם שמת יצחק ב״מ כו׳ ואין אומרים שמא יצחק ב״מ אחר הוא שמת, ולא סיימו כמו כן ואין אומרים שמא מקום פלוני אחר יש כשם העיר שהשליח בא אליהם, אלא לזה לא נצרכנו כלל, וגם הרי״ף במסכת ב״מ פ״א כתב בזה״ל אבל במקום שהשיירות מצויות לא מהדרינן, ואע״ג דלא הוחזקו שני יוסף ב״ש באותו מקום כל״ב דר״ז עכ״ל, מבואר הא בדקו ולא מצאו באותו מקום שני יוסף ב״ש לא חיישינן לשוירי אחרת, וע״ע להלן ראיה דהכי ס״ל להרי״ף ורא״ש

ורא"ש ז"ל, וגברא רבא כהרמ"א ז"ל אמר מילתא ורחויה אליו ז"ל:

נחזור לנ"ד שההוכחה ממשנה דצלמון חזקה, דאפילו יש מקום להוכיח שלא זה האיש מאותה העיר הידוע לנו אין חוששין לזה, ועדיין יש מקום לשוב לקושיא השניה שהקשיתי לעיל לחלק בין נפל שלא במקומו או במקומו, דמה שיישבתי לר"ה דס"ד לחוש לשני שוירי, שהוא לא גרים במשנה דצלמון ממקום פלוני אינו נוח להורה, שהרי הרי"ף והרא"ש הביאו זה הנוסח, וכן העתיק הרמב"ם לנוסחת מהרי"ק והטור, וע"כ צ"ל דמכ"מ לר"ה ל"ק שהוא מפרש שהיה אותו האיש דר בצלמון, אלא שבא לשם בדרך משל מקורטבא, ומש"ה סיים עצמו מי הוא יוסף ב"ש מקורטבא, והשתא גם לר"ה אין לחוש שמא הוא עובר אורח ואינו הדר בצלמון, ואפילו נשאל ונבדק בקורטבא, שמא הוא קורטבא אחר, דלכ"ע אין לחוש כיון שי"ל שהדר במקומו בצלמון הוא ומת במקומו, והירושלמי מקשה לטעמיה שאין לחלק בין נפל ללא נפל כמש"כ דס"ל דרק משום חומר ערוה הוא, ומעתה אכתי י"ל דוקא בהא שתלינן באותו שמת במקומו שפיר לא חיישינן במה שלא הכירוהו, אבל בנ"ד שמת שלא במקומו, והיה לנו לחוש לשני יוסף ב"ש ולשני שוירי לר"ה, אלא שמסקינן דלא חיישינן בלא הוחזקו, ואכתי בכמלא הוכחה לזה שאינו הוא האיש והוא העיר מנלן דלא חיישינן:

אבל כד דייקינן ע"כ לפי נוסחת הירושלמי לא איירי שדר בצלמון דקשה לי דכיון שאמר שמו ושם עירו אמאי הזכיר שם אביו הא בעירו סגי כמ"ש הרמב"ם (הכ"ז) וכדתניא בתוספתא [והביאו הה"מ שם בטה"ד, וכצ"ל] אין מעידין עליו עד שיהא מזכירין שמו ושם אביו שמו ושם עירו, מבואר דבשמו ושם עירו סגי, ואין לומר דהאי גברא מילתא יתירא דקאמר, דמכ"מ שם אביו אמאי נצרך להזכיר שם עירו, ויישב דמשום שנשתנה צורתו נצרכנו גם לשם עירו, והביאו הכ"מ ושארי אחרונים, וה"נ נימא על קושייתי דמש"ה הוצרך להגיד גם שם אביו ולא סגי בשם עירו, אבל מלבד שעצם זה הישוב קשה להגיד מסברא ליישב רומיא דמתניתין ובריתא, ומכש"כ אם כתב כן הרמב"ם מעצמו כמ"ש הגאון ח"ס ז"ל, וגם מהרי"ק עצמו לפי תשובתו השניה שהביא הכ"מ והוא בסימן קפ"ד לא נצרכנו לזה הישוב אלא בעינן שיהא ידוע המקום, ובאמת המהרי"ק גם בסימן קע"ה שהביא הכ"מ חזר בו וסיים בזה"ל ועוד ראיה [דמהני שמו וש"א לחוד] ממ"ש הרמב"ם בא א' ואמר אמרו לי ב"ד או אנשים כשתלך למקום פלוני אמור שמת יצחק בן מיכאל כו' הרי לך בהדיא שדי לנו במה שהזכירו יצחק ב"מ, ואפילו שלא הזכירו שם עירו, וכ"ת שאני התם שאמרו לו לשליח כשתלך למקום פלוני, דנראה מתוך דבריהם שאותו מ"פ הוא מדשלחו לאותו מקום כו' עכ"ל, הרי דגם בזו התשובה עמד ע"ז הסברא ונפל כל מה שנצרך לדחוק מתחלה במה שנצרך הרמב"ם לכתוב בהלכה כ"ג ממקום פלוני. והפלא על מרן הכ"מ שכתב ונראה דספוקי מספקא למהרי"ק אי סגי כשיזכיר שמו ושם אביו לחוד, או דבעינן גם שיזכיר גם שם עירו עכ"ל, והרי מבואר באותה תשובה דספוקי מספקא ליה, ובסימן (קפ"ד) נתברר לו שכן הוא, והדעת נותן דיוסף ב"ש בעולם אינו מסוים כמו יוסף בעירו, ואזיל ישוב מהרי"ק, וחזר קושיתו להיפך למאי הזכיר שם אביו, וכן ק' בהלכה כ"ד בבא בן מיכאל שידוע מקומו, ולמה הוצרך להזכיר שם אביו, וכאן ליכא ישוב מהרי"ק כלל, וכן במשנה בעובדא קמא הזכיר שלשתן, וכבר כתבנו שאין שם שינוי כלל, אבל האמת יורה דרכו, דבתוספתא איירי במי שדר בצלמון והוא מקורטבא ובמעידים עליו בצלמון שמת, סגי במה שיעידו עליו יוסף מקורטבא שהרי לא הרבה יוסף מקורטבא דרים בצלמון, משא"כ אם יבא א' מקורטבא לצלמון וימות שם נצרך להעיד עליו שהוא יוסף בן שמעון מקורטבא דבמה שאמר שהוא יוסף מקורטבא לא מהני כלל, שהרי הם יהיו נצרכים לשלוח לקורטבא לאמר שמת יוסף מעירם וכמה יוסף מעירם איכא בשוקא ברא"י, וע"כ נצרכים להגיד יוסף ב"ש מעירם, וכן אם יבא מי להעיד בפני ב"ד שבצלמון, שמת בדרך אדם א' מקורטבא, ע"כ צריך להעיד בשמו ושם אביו ושם עירו, למען ישלחו אנשי צלמון לקורטבא להגיד דבר ברור, מעתה הכל ברור ופשוט, דהתוספתא והרמב"ם בה' כ"ז איירי במעיד לפני ב"ד שבעירו שמת איש אחד שדר שם באותו עיר, ונקרא ע"ש עיר מולדתו דזה סגי כמו שמו ושם אביו, משא"כ בהלכה כ"ד ששלחו לעיר שדר שם מעיקר היותו, ואינו מצוין בעיר אלא בשמו ושם אביו ובזה סגי שהרי ידעו מקורו, כמ"ש מהרי"ק, אבל בהלכה כ"ג יש שני נוסחאות ושניהם אמתים, ואינם מחולקים בדין ח"ו, אלא בפי' המעשה, נוסחא א' ראו א' שעומד מרחוק ואמר שהוא פלוני ב"פ או פלוני ממקום פלוני, ולפי זה הנוסח הפי' שהוא דר באותה עיר שישמיע קולו מרחוק, ומודיע לציין עצמו או בשמו ושם אביו, או בשמו ושם עירו, ור"ל אם בא לשם ממק"א ונקרא שם במקום דירתו ע"ש מקום מולדתו כהא דהלכה כ"ז, ולפי נוסחא שניה ואמר שהוא פלוני ב"פ ממ"פ, לפי זה איירי שהיה עובר אורח ממקום אחר ואשתו במקום דירתו, והשמיע קולו לאותה העיר שעבר בצדה שהוא פלוני ב"פ בעיר פלונית, והמה יודיעו באותה העיר ע"ש ושם אביו לחוד, כהא דה' כ"ד וכן הוא עובדא קמא דבת קול:

ובחנם נתחבטו בזה האחרונים לעשות מחלוקת, מעתה לפי קושית הירושלמי ע"כ הנוסחא פלוני ב"פ ממ"פ דאי הגי' או ממ"פ, והוא דר באותה עיר שמשמיע קולו, ומה שאומר ממ"פ אינו אלא לציין עצמו, א"כ אזיל קושיית הירושלמי, אלא איירי שדר בעיר מולדתו והשומעים ישלחו להם, ושפיר מוכיח מאין ידעו שאין עיר אחרת בזה השם והיא הינה ידועה להם אלא ש"מ שאין חוששין לשני שוירי, וש"ס דילן לא גרסי ממ"פ וכדאי' לפנינו וכמ"ש לעיל, והרי"ף והרא"ש הביאו כנוסחת הירושלמי כדי להשמיענו הדין שאין חוששין לשני שוירי כמ"ש לעיל, ובאשר מעובדא ראשונה אין ראיה לשיטת ש"ס דילן דמחלק בין מת במקומו לנפל שלא במקומו, מש"ה הביאו נוסחת הירושלמי בבא שניה דמוכרח לפרש שמת שלא במקום דירתו, ומש"ה נצרך להגיד שמו וש"א ושם עירו, ומכ"מ אין חוששין לשני שוירי ולא כס"ד דר"ה:

ומעתה נשאר בים אב של הלכה על מקומה, דאפילו מת שלא במקומו, כמו בנ"ד שהלך א' מדיסנא ומתבעי למות בטשטרניגאוו, והגיד שמו ושם אביו ושם עירו כדין למען יודיעו ב"ד שבטשטרניגאוו. לפני ב"ד בלוצין שמת חיים בן יוסף מדיסנא הסמוך לקהלתם אין חוששין לדיסנא אחרת אע"ג שיש הוכחה ממה שנמצא באיזה פרט שלא כדבריו, ותולין בבלבול הדעת ושכחה המצוי בחולי המביאה לידי מיתה, ואיתתא דא שהניח בדיסנא הידוע לנו שריא להתנסבא לעלמא, והמקום יעמידנו על קרן האמת, להוציא ההוראה שהיא התכלית והחותמת, העמוס בעבודה.

נפתלי צבי יהודא ברלין:

סימן פה

ב"ה ג' ב' אדר ארבדה נא שלום לפ"ק.

לכבוד הרב וכו'

מכתב מעכ"ת הגיע גם בראשונה גם בשניה, ואולם בראשונה בהגיע דבריו בארוכה, ואני מוטרד מאד בעסק הדפסה ובעסק הישיבה הק' משא לעיפה, היה קשה עליו להפנות לראות דבר משפטו בעסק העגונה, ולהשיב בלי חקור דבריו היה נחשב בעיני להעדר הכבוד, ע"כ נדחה ממני מזמן לזמן עד שאבד מכתב מעכ"ת נ"י עם האדרעסע, והייתי באמת מצטער על עלובתא דא שיושבת ומיעגנא זה שלש שנים. ואמרתי בלבי דבר מלילה דתקנת חכמי ישראל היא קלקלתן היינו מה שמפלפלים להתיר היתרים בקונטרסים ארוכים דוקא הוא גורם קלקולן, והנה הגיע מכתב מעכ"ת נ"י שנית השאלה כאשר היא, והנני מזדרז להשיב בלי אריכות דברים הרבה, והמקום ית' יהא בעזרי:

וזה דבר השאלה, אחד נטבע אצל הרחים ובשעת טביעה לא היה אדם מישראל, ואח"כ באה אחות אשת הנטבע ומצאתו מושכב במים והכירתו היטב ואח"כ באו עוד שני אנשים והכירוהו, ועו"ג אומרים כי איך שמצאו אותו בנהר הוציאוהו תומ"י לנסותו בתחבולות ולגלגלו

ולגלגלו אולי ישוב לתחיה, וכשראו שלא הועיל חזרו אותו לתוך המים, כך אמרו הטו"ג במסל"ת:

ונראה ברור שהאשה מותרת לינשא עפ"י העדים שראו והכירוהו ולא חיישינן כאן שמא אשתהי וכהגהת רמ"א (סימן ז' סכ"ו) מתרי טעמי, חדא דאחר שנמלא במים, אין לחוש שמא הוליאוהו מן המים, והטו"ג א"נ להחמיר, ותו אם אתה מאמינם שהוליאוהו, הוי מאמינם שהחזירוהו מיד אחר שהבינו שלא יועיל במה שמגלגלים אותו, חה א"נ שהוי כשעה שלמה כדין אשתהי. שנית דהא דספק אשתהי הוא לחומרא אינו אלא מטעם ספק דאורייתא, אבל כאן שנטבע בודאי עפ"י מאמר הטו"ג במסל"ת, כבר ילא מספק דאורייתא, דהא דאין משיאין בנטבע במים שאל"ם אינו אלא חומר מדרבנן, ומעתה ספק אשתהי לקולא, מעתה עדות שהעידו שהכירוהו בס"ע סגי לא מיבעי לשיטת הרי"ף דלא בעינן אלא דחזיא לאלתר וכ"כ השאלתות דר"א פרשת תבא, ודאי מהני, ואפילו לדעת הרא"ש והגהת רמ"א (סכ"ח) דמי שראה הטביעה לא מהני הכרה בלי סימנים, מכ"מ כאן לא ראו הטביעה אלא שמעו מהטו"ג כדיוק לשון הרא"ש דכיון שראו שנפלו למים בדבר מועט יאמרו כו', ותו דכאן היה סימן מקום דעפ"י מסל"ת של הטו"ג נפל כאן באותו מקום, ומסתמא הוא שנטבע הוא שנמלא ולא אחר בא לכאן, כמש"כ התוס' בחולין (דל"ה ע"ב) בד"ה אסיק כו' והא לא הוי למיחש כו', הן אמת שעפ"י זה לחוד אין משיאין את האשה כמש"כ הרשב"א מהא דתנן מעשה באחד שטלשלוהו בים כו' ולא שנפל אפילו עלה בידם באותו מקום, והכי דייק הה"מ (פי"ג מה"ג) מלשון הרמב"ם, מכ"מ סימן הוי ומהני בצירוף הכרת עדים ע"כ נראה ברור דאשה זו מותרת לינשא וילרף דעתו ועוד דעת גדול אחד ויתירוה:

נפתלי צבי יהודא ברלין.